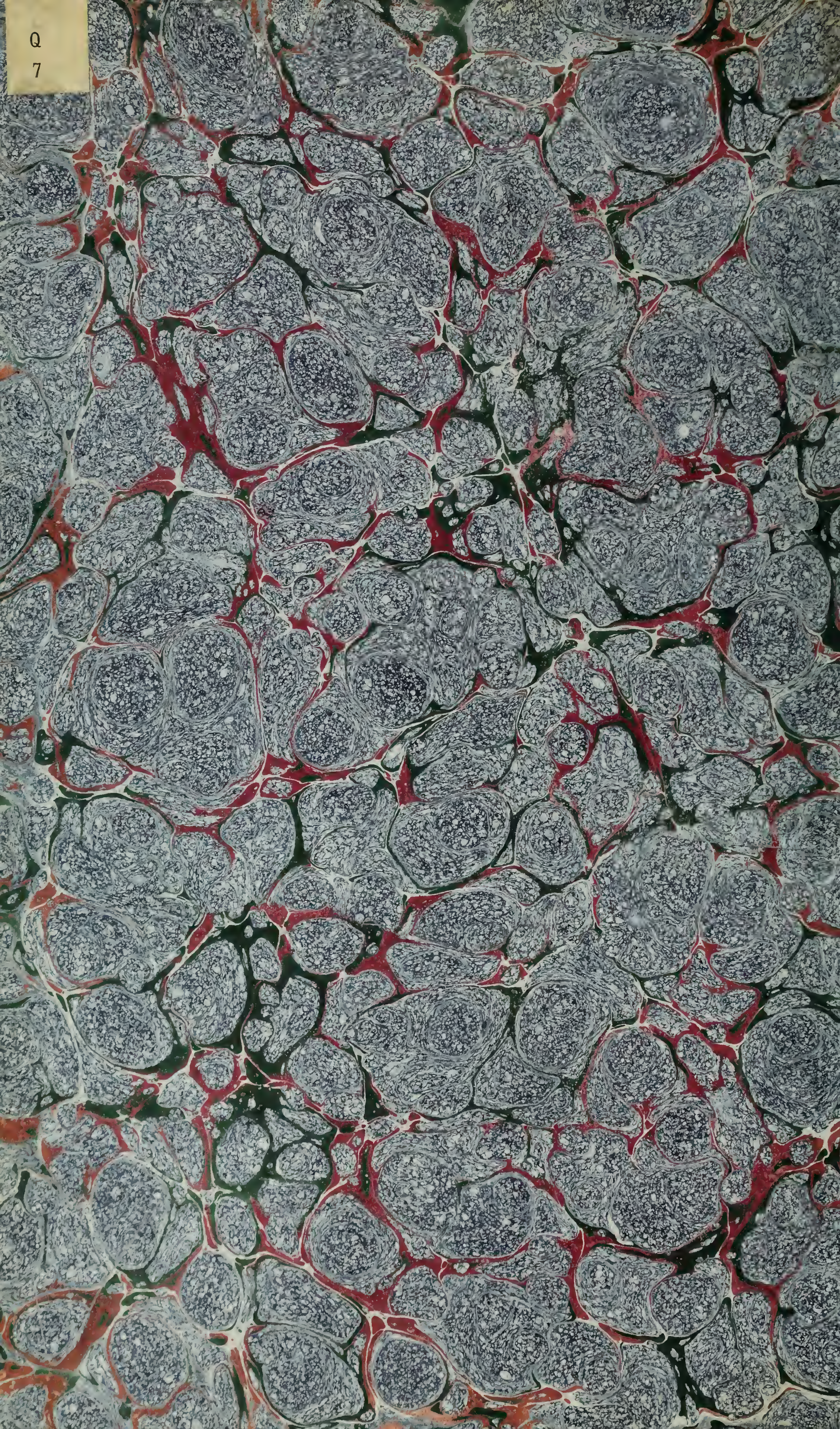
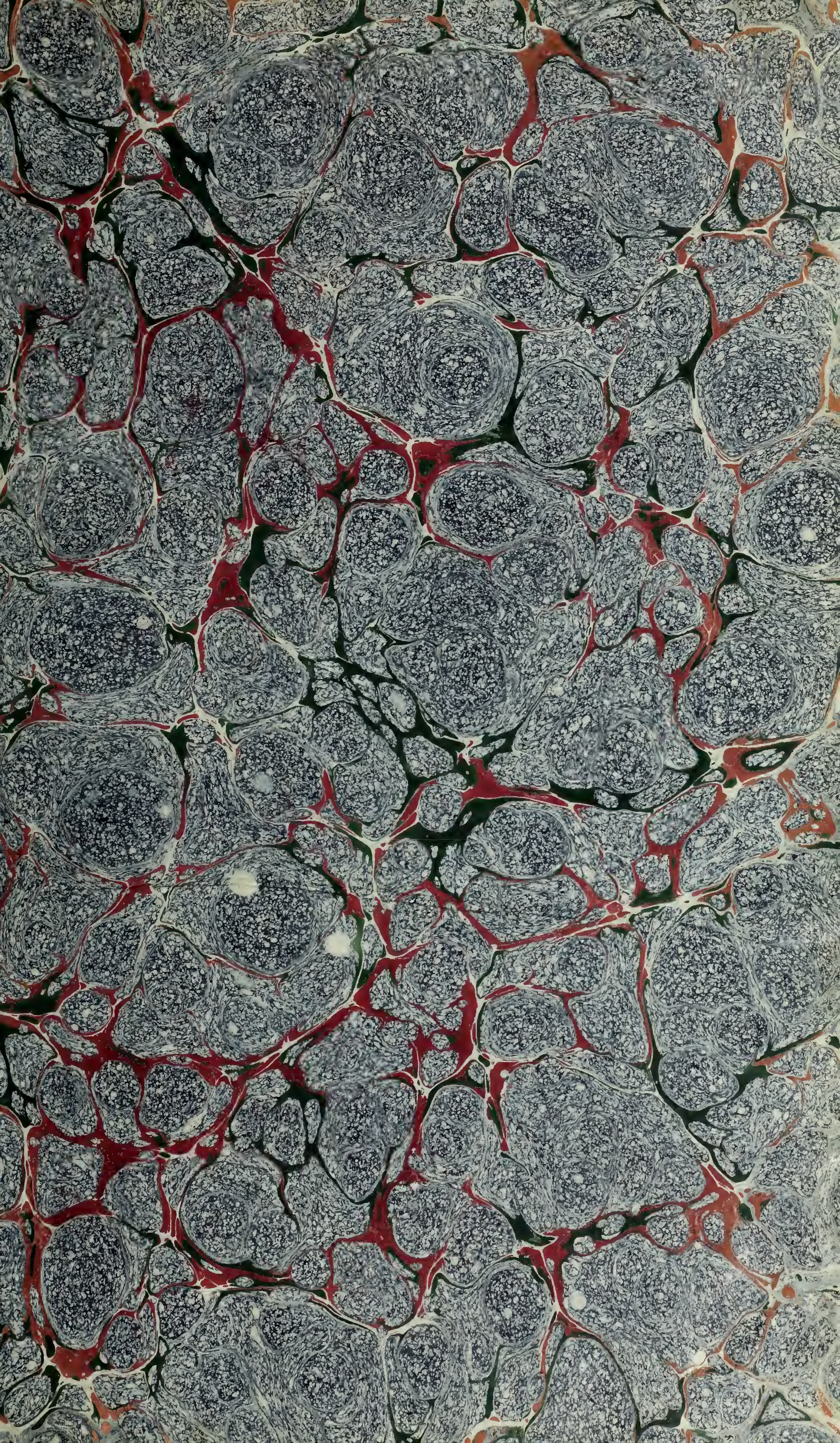

Q
7



R. P. FRANCISCI
SUAREZ
GRANATENSIS è Societate JESU,
Doctoris Eximii,

DE DIVINA GRATIA
PARS PRIMA,

Continens Prolegomena sex, & duos priores Libros

DE NECESSITATE DIVINÆ GRATIÆ
AD HONESTA OPERA.

OPERUM TOMUS SEXTUS.





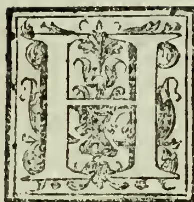
VENETIIS,
APUD SEBASTIANUM COLETI.
MDCCXL.



Superiorum Permissu, ac Privilegiis.



AD LECTOREM.

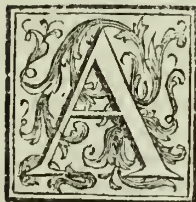

Abes, rerum divinarum auſculator ſtudioſe, opus de Gratia, primam inter poſthumas fœturam Patris Franciſci Soarii, quam non educaverat tantum, ſed ſuo ipſe calamo tandem diſtinxit, & compſit. Habes, inquam, primum de GRATIA, tertiumque volumen; nam ſecundum, quod in libertate creata, Deique auxiliis conciliandis ponitur univerſum, a ſuo authore omnibus adornatum numeris, præloque ſepoſitum conſervatur, ac Romanæ Sedis authoritatem opperitur in dies; ſic enim Soarii erga illam Sedem merita præclariſſima: & Pontificis reſcriptio paulo inferius ſubiicienda ſperare nos jubent. Unum præterea de Angelis prodibit volumen; de Opere, ut vocant, ſex dierum, deque Anima, alterum; quibus poſt olim editos de Deo Uno, ac Trino libros, univerſa perficitur doctrina, quam Sanctus Thomas in primam ſuæ Summæ partem contulerat. Ad hæc multiplex juſtæ molis tractatio ſequetur de humano fine, ac voluntario, de Bonitate, malitiaque actuum humanorum, atque adeo de paſſionibus, virtutibus, & peccatis; qua fiet, ut primum quoque ſecundæ partis Sancti Thomæ volumen locupletatum abeat, quando nihil pene ex illo enucleandum relinquitur, editis alibi de Beata Viſione, de Legibus, deque Gratia egregiis monumentis. Jam ad duo de Religione ante evulgata, totidem accedent, quæ diu multumque deſiderantur. Suum deinde volumen jure vendicant perfectiones de Fide (additis, quas olim Romæ, vel in Hiſpania de Spe, & Charitate publice dictaverat) qui fuit poſtremus ſapientiſſimi Doctoris labor in hac Conimbricenſis Academiæ primaria ſede, cui duos ante obitum annos remiſerat nuntium, ac ſi jam inde receptui caneret ad æternitatem. Denique non minoris expectationis opus pollicemur variis aggeſtum conſiliis; utinam ſupereſſent omnia illa, quæ viginti fere per annos certatim poſcentibus dedit. Neque vero prolem minus numeroſam educere potuit, aut educare fœcundum adeo, felixque ingenium non alieno ſubſidio egentem, ſed nativo procreatam, altamque marte, ut verius, ſanctiuſque dixeris, eam ex parentis ſui mente natam, quam ex Jovis cerebro Minervam, mentitur antiquitas.

Cæterum non illa ſolum, quibus ultimam impoſuerat Soarius manum, & Sacræ inquiſitionis judicio commiſerat (nempe de Gratia, de Angelis, ac de Opere ſex dierum) nihil temerata dabimus; ſed in reliquis etiam, quæ promiſimus, nefas judicavimus filum abrumpere, aut aliunde quæſita miſcere; quod ipſum optare neminem non videmus, vel quia nothos, ſuppoſitoſve fœtus facile aſpernamur, vel quia tanti Authoris cura etiam negligentior, multorum vigilias antevertit, cujus rei teſtem non laudo alium, quam illas ipſas de Anima lucubrationes, quas operi ſex dierum diximus adiiciendas. Eas enim quadrageſimo quinto ante mortem anno (is erat ætatis illius vigeſimus quintus) auditoribus propinaverat; opus certe hominis, qui jam tunc in ſcholis conſenuiſſe videri poterat. Quod ſi ita eſt, ut plane ſentimus; audentes proſequimur, & pollicemur, nihil minus placituros, optime lector, quos paulo ante retulimus labores.

De præſenti opere dicere ſuperſedeo, ne aut ſupervacaneæ commendationis incuſer; aut videar (quod erit longe infelicius) non laudare opus, ſed impari ingenio, aut dictione deterere. Tam clarum eſt, tam late propagatum Franciſci Soarii nomen; tanta nube teſtium longo ævo firmata operum dignitas, & excellentia, ut certum in utroque ſecum afferant præjudicium; ac ſolo Soarii in ſcripta Epigrammate ſplendide commendentur, neque opus ſit de prolis generoſitate ſciſcitari, ubi conſtiterit de parente. Unum illud egregio dolendum in opere, quod ad umbilicum uſque non prodeat abſolutum: cum medium omnino intercidatur. Ejus rei cauſam non aliunde melius intelligere licebit, quam ex epiſtola Summi Pontificis, Authoris encomiis non reſperſa modo, ſed cumulata.

CARD. BURGHESIUS AD PATREM FRANCISCUM SOARIUM

SUÆ SANCTITATIS NOMINE.


Dmodum Reverende Pater. Acceptis binis ejuſdem argumenti veſtræ Paternitatis literis, juſſit me ei Sanctiſſimus Dominus nomine ſuo reſpondere, præſtantiam ingenii veſtræ Paternitatis, & obſequium in Sedem Apoſtolicam plurimi ſe feciſſe, eam paterna charitate, & amaſſe ſemper, & in poſterum amaturum, cum ob præcipua in Rempublicam Chriſtianam merita ſua; tum quod honeſtiſſime de ſuis virtutibus ſentit. Quod ad impreſſionem libri de GRATIA *pertinet, nulla propter doctrinam orta eſt difficultas; exiſtimat enim ſua Sanctitas eam non diſcrepaturam ab eruditione, & doctrina tot librorum jam dudum in lucem a ſe editorum, qui omnium acclamatione excepti egregie ſuſtinent nomen, & famam, quam adepti ſunt; ſed omnis emanavit difficultas ob qualitatem, quæ inibi diſputatur, materiæ; de qua ne alii etiam agerent, qui de ea ſcripſerant, efficaciterque pro facultate imprimendi inſtiterant, graviſſimis de cauſis pro nunc non modo cautum, ſed strictim vetitum fuit. Si ulli tamen unquam poteſtas fiet hac de re libros promulgandi; in hoc etiam oſtendet S. Sanctitas, quanti veſtram Paternitatem, ejuſque virtutem æſtimet: volet enim tunc, ut liber veſtræ Paternitatis inter primos in lucem prodeat. Ergo cum hujuſmodi occaſio dabitur, non patiar, ſtudia mea a veſtra poſse Paternitate deſiderari, cui divinæ Gratiæ incrementum a Deo precor, & ſuæ ſanctitatis nomine benedictionem impartior. Romæ* 26. *Aprilis* 1617. *Veſtræ Paternitatis ſtudioſus. S. Cardinalis Burgheſius.*

TRACTATUS
DE GRATIA DEI;
SEU DE DEO SALVATORE, JUSTIFICATORE, ET LIBERI arbitrii adjutore per gratiam suam.

PROOEMIUM.

1 IN superiori opere, quod de Legibus, ac Deo legislatore inscripsimus, salutem hominis, & operum ejus honestatem, ac bonum meritum ex duobus principiis pendere diximus, lege nimirum, ac gratia; illa ut regula, qua instruimur, hac ut virtute, qua juvamur. Et ideo D. Thomæ vestigia sequendo, superiori operi hoc proxime annectimus. In illo enim, explicatis cæteris legibus, tandem ad legem gratiæ, quæ perfectio, & consummatio legum omnium est, pervenimus: quam excellentiam ab ipsa gratia participat, quia legis notitia, nisi virtute gratiæ juvetur, parum prodesse; imo vero ad beatitudinem consequendam multum obesse potuisset. Nam ut Paulus dixit ad Romanos cap. 7. *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces: occasione autem accepta mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*, quia nimirum jubebat, & non juvabat ad vincendas concupiscentias, quod sola gratia Dei per JESUM Christum Dominum nostrum præstare potest. Convenientissimo igitur ordine hic tractatus præcedenti succedit, & veluti ejus complementum existit.

2 Similem autem tractationem inchoans D. Thom. in sua 1. 2. qu. 109. illam sic inscripsit. *De exteriori principio humanorum actuum, scilicet gratia Dei:* quem titulum aliqui ex modernis scriptoribus mendosum esse existimant, quia gratia Dei non est principium extrinsecum humanorum actuum, ut existimavit Pelagius ponens gratiam in sola lege, & doctrina, sed est principium intrinsecum, quod Spiritus Sanctus inspirat, & mentibus, ac cordibus nostris infundit. Antiquiores vero expositores neque in verbis mutationem fecerunt, neque mendum aliquod adnotarunt. Solus Conradus in principio quæst. 90. & 109. advertit, & legem aliquam esse in corde, & mentibus scriptam; & gratiam intus in animam infundi, & nihilominus, quia proveniunt a principio extrinseco, quod est Deus, ideo utrumque tractatum de legibus, & gratia, de principiis extrinsecis appellari. Et fortasse brevitatis causa posita est in illo titulo particula illa, scilicet gratia Dei, quia statim in capite quæstionis latius erat explicanda his verbis. *Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum*, & in cap. q. 90. dixerat D. Thom. *Principium extrinsecus movens ad bonum est Deus, qui & nos instruit per legem, & juvat per gratiam*. Si ergo fortasse *gratiam Dei* in illo titulo exterius principium appellavit D. Thom. non ideo fuit, quia gratia non sit principium interne nos juvans, quod postea in tota doctrina luculentissime docet, sed quasi per denominationem extrinsecam, quia extrinsecus advenit, & quia est veluti instrumentum principalis agentis extrinseci: sicut potest impetus lapidi projecto immissus principium extrinsecum talis motus appellari: non enim est inusitata locutio. Ut tamen omnino a Pelagianis fugiamus, Deum extrinsecum principium, seu motorem, vel adjutorem ad opera gratiæ, gratiam vero, per quam nos juvat, internum principium earundem operationum appellabimus: quamvis enim (ut videbimus) inter gratias aliquæ sint extrinsecæ, nihilominus quæ propriissime, & quasi per antonomasiam, inter creata dona gratiæ appellantur, nobis intrinsecus inhærent, & vel sunt opera, vel aliquo modo operationum principia, ut videbimus.

3 Ad tollendam ergo hanc vocum ambiguitatem, utrumque in nostra inscriptione, & titulo expresse posuimus, Deum scilicet sanctificatorem, & gratiam ejus. Quibus etiam verbis proprium hujus doctrinæ objectum; seu materiam, circa quam versatur, connexionem cum aliis Theologiæ partibus, & dignitatem, ac excellentiam ejus indicavimus. Cum enim hæc doctrina sit pars unius scientiæ Theologiæ, cujus adæquatum objectum est Deus, illum ut præcipuum objectum, & quasi proximum finem respicere, necesse est, & quia non attingit illum secundum absolutam rationem, sed secundum respectum quendam ad creaturas, illum nomine sanctificatoris explicamus. Illa enim voce respectus primi, & principalis principii in quibus Deus vel secundum se ut unus, aut trinus, vel sub respectu creatoris, & gubernatoris universi; vel ut ultimus finis, vel ut legislator consideratur, ut facile unusquisque per se poterit contemplari. Solum in nomine, *Sanctificatoris*, cavenda est æquivocatio, si cum nomine, *Redemptoris*, confundatur. Hæc enim nomina proprie sumpta diversis rationibus Deo conveniunt: nam esse sanctificatorem ad Deum, ut Deus est, esse vero redemptorem ad ipsum, ut Deus homo est, spectat. Unde sanctificatorem esse, commune est tribus personis, esse vero redemptorem, proprium incarnati Verbi. Illud etiam non solis hominibus, sed etiam Angelis; hoc vero solis hominibus, & non in omni statu, sed tantum naturæ lapsæ Deus exhibet. In præsenti ergo solum spectatur Deus ut sanctificator, i. e. principalis auctor sanctitatis, gratiæ, reliquorumque donorum, quibus intellectualem creaturam ad se tanquam ad ultimum supernaturalem finem convertit, atque perducit. Contemplatio autem Dei, ut Redemptoris, ad ultimam Theologiæ partem spectat, ex qua solum nunc sumimus, ac supponimus, omnem gratiam Dei ex meritis Christi Domini nobis conferri, & sub eo respectu esse etiam gratiam Christi, ut paulo post videbimus.

4 Addidimus vero in illo titulo alteram praticulam, *de gratia Dei*, tum ut a communi, magisque usitata inscriptione non discreparemus; tum etiam, quia per illum proxima materia, circa quam hæc doctrina versatur, innotescit. Gratia namque, & ejus collatio est veluti fundamentum illius respectus, a quo Deus extrinsece denominatur sanctificator, ideoque cognita ipsa gratia, Deus sub ratione sanctificatoris cognoscitur, neque aliter cognosci, aut explicari potest. Ex quo facile intelligi potest, quam sit excellens, quamque propria Thologici instituti hæc doctrina. Primo quidem quia hæc gratia supernaturale donum est, quod, nisi per divinum lumen fidei, cognosci non potest. Deinde quia semen est gloriæ, & fons aquæ vivæ salientis in vitam æternam, quam homines infirmi, & imbecilles, nisi per divinæ gratiæ virtutem comparare non valent. Denique quia ipsius Dei cognitio, quam Theologia præcipue intendit, per hanc gratiæ doctrinam magna ex parte perficitur. Unum enim ex præcipuis Dei operibus est, homines gratis, & per gratiam suam justificare, teste Paulo ad Rom. 3. & ideo solus ipse sanctificator, & justificator hominum appellatur, quia sicut solus potest homines beatos efficere, ita etiam solus potest eosdem sibi gratos reddere, juxta illud *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*. Unde etiam fit, ut per divinæ gratiæ cognitionem universa fere Dei attri-

buta

buta mirum in modum illustrentur. Deus enim gratiam suam gratis donando, liberalitatem suam infinitam excellentiori modo, quam per alia opera manifestat: dumque illam, prout vult, distribuit, absolutum se suorum donorum Dominum ostendit, & quoniam non solum amicis, sed etiam inimicis illam donat, eos de peccatoribus faciens sanctos, omnipotentiam suam, ut canit Ecclesia, ac misericordiam, parcendo maxime, & miserando manifestat. Ac denique dum per gratiam suam humanæ voluntati dominatur, ejusque salva libertate, quo vult, efficacissime pertrahit, summam sapientiam suam, ac potentissimam voluntatem notissimam facit.

5 Atque ex hoc objecto, & materia habet in primis hæc doctrina in Theologia singularem dignitatis gradum, quoniam & Deum sub excellenti quadam ratione primi principii, & benefactoris hominum contemplatur, & in explicatione illius doni, quo divinæ naturæ, divinarumque virtutum participes efficimur, potissimum versatur. Et hinc magnam etiam utilitatem habet, ostendit enim nobis adipiscendæ beatitudinis viam, simulque infirmitatis nostræ nos monet, & ad divinum auxilium continuis precibus postulandum inducit. Est etiam Catholico Doctori hæc doctrina maxime necessaria ad resistendum hæreticis, qui innumeris erroribus, & objectionibus veritatem catholicam obscurare, & evertere conati sunt. Atque hinc tandem difficilis valde, & scopulis plena est præsens disputatio, tum quia in rebus maxime divinis, & spiritualibus, & internis, quæ sub experimentum vix cadunt, internoscendis versatur: tum quia gratiæ efficacitatem, & necessariam cum libertate arbitrii compositionem, & concordiam inquirit, quod semper arduum, & difficile judicatum est. Nam, ut dixit, Augustinus, *Ipsa etiam ratio, quæ de his rebus a talibus, quales nos sumus, iniri potest, quemlibet nostrum quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur; rursus liberum ne sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur.* Quæ quidem obscuritas, & difficultas mirum in modum aucta est, non solum ex variis; & extreme contrariis hæreticorum erroribus, sed etiam ex concertationibus inter Catholicos subortis: nam licet omnes media, ac regia via incedere nitantur, quia tamen illam arctam, & angustam hæretici reddiderunt, vix possunt iter peragere, quin ad dexteram, vel ad sinistram declinare videantur. (Lib. 2. de Pec. merit. ca. 18.)

6 Et hinc orta est hoc tempore celebris illa controversia, quæ a viribus liberi arbitrii & divinis auxiliis nomen obtinuit. De qua licet in aliis libris jam antea multa disputarim, in hoc ultimam ei manum imponere decrevi, tum quia a disputatione de gratia separari non potest, tum etiam quia post libros illos editos multi doctissimi viri illorum doctrinam evertere, contrariamque modis omnibus persuadere conati sunt. Quorum præcipua scripta attente perlegi nullo profecto contradicendi studio, sed summo veritatis intelligendæ desiderio: nihil tamen inveni, quod vel a priori sententia nos posset dimovere, vel difficultatibus nostris satisfaceret, aut modum expeditum ad innumeros vitandos labyrinthos, & nodos nobis inextricabiles dissolvendos inveni. Quam ob causam iterum eandem disputationem aggredi, & pro viribus difficultates omnes expendere decrevi. Unde fieri non poterit, quin opus hoc fortasse plus justo crescat. Ut tamen lectori minus sit onerosum, illud in duas præcipuas partes dividemus. Prior erit de controversiis hujus temporis circa vires liberi arbitrii, & auxilia gratiæ, quibus ad bene operandum juvatur, ideoque pars hæc de actuali gratia inscribi poterit. Altera pars erit de gratia habituali, & causis, ac effectibus ejus, sub quibus justificatio, & meritum comprehenduntur. Atque ita in hac doctrina tradenda nihil, vel parum a D. Thomæ ordine, seu methodo discedemus, nam in priori parte cum infirmitate arbitrii necessitatem gratiæ, de qua D. Thom. q. 109. disputat, ostendemus; explicando vero auxilia gratiæ nonnullas divisiones ejus, quas D. Thom. qu. 111. tradit, & alias, quæ a Theologis adduntur, pertractabimus. In altera vero cætera, quæ D. Thomas in aliis quæstionibus disputat, eodem fere ordine locupletabimus.

7 Prius vero quam utramque partem aggrediamur, ut clarior, & expeditior sit doctrina, nonnulla prolegomena præmittenda duximus, quibus & termini sine ambiguitate exponantur, & nonnulla necessaria fundamenta jaciantur. In primo itaque de natura, & libero arbitrio, quod est gratiæ fundamentum, præcipua quædam principia, & in primis necessaria præmittemus. Et quoniam præcipue difficultates circa usum libertatis ex necessitate gratiæ, vel motionis divinæ oriuntur, & hæ pendent ex modo præscientiæ, quam Deus habet de futuro consensu liberi arbitrii, ideo secundum prolegomenum de præscientia Dei liberorum actuum sub conditione futurorum præmittemus: nam per occasionem hujus concordiæ gratiæ cum libero arbitrio contentio de hac præscientia orta est, in qua necessarium nobis est, sententiam nostram præmittere, ac fundare, ne postea necessarium sit, vel ad aliam disputationem digredi, aut ex fundamento non probato, ac defenso sæpissime loqui. Deinde vero tertio loco usum nominis, *Gratia*, & varia membra, seu significata illius exponemus, ut quasdam gratias vel faciliores, vel præsenti instituto minus convenientes breviter expediamus: aliarum vero, de quibus tractandum est, nomina in promptu sint, ut sine verborum ambiguitatibus, pervia sit disputatio.

8 Quarto vero loco quoniam humana natura in diversis statibus inveniri potest, in quibus non easdem vires habet, ideo consequenter varios status humanæ naturæ, ejusque liberi arbitrii exponemus. In quinto vero errores omnes, qui in hac materia fuerunt, accurate referemus, quia eorum notitiam non solum ad illos cavendos, & impugnandos, sed etiam ad intelligenda Concilia, & Patres, necessariam esse existimamus: quia cum Concilia, & Patres ad extirpandos illos errores in sensu illis contrario loquuti fuerint, sæpe fit, ut ex ignoratione ipsorum errorum, sententiæ Patrum ad peregrinos sensus, & ab illis non intentos detorqueantur. Unde tandem in sexto prolegomeno Pontificum, Conciliorum, & Patrum auctoritatem, qua potissimum in hoc opere nobis utendum est, proponemus. In toto vero hoc opere ab omni exaggeratione in nostris sententiis affirmandis, & ab omni censura in contrariis reiiciendis abstinebimus. Quia vero in probationibus ex Conciliorum definitionibus, vel per illationem ad incommodum, videri possunt contrariæ sententiæ, vel ut definitionibus Conciliorum contrariæ, vel ut dogmata, ex quibus errores contra fidem sequuntur, reprehendi, lectorem monemus, id longe a nobis esse, id enim non ut censura, vel judicium de qualitate, & gradu falsitatis contrariæ sententiæ accipiendum est, sed solum per modum argumentationis, cujus vis sæpe non potest aliter explicari.

INDEX
PROLEGOMENORUM, LIBRORUM ET CAPITUM HUJUS VOLUMINIS.

PROLEGOMENUM I.

De requisitis ad formalem libertatem, & usum liberum.

PROLEGOMENUM II.

De scientia, quam Deus habet de liberis actibus sub conditione futuris prius ratione, quam absolute futura cognoscat.

PROLEGOMENUM III.

De communi ratione gratiæ, & variis modis, seu membris, aut significatis ejus.

PROLEGOMENUM IV.

De Statibus humanæ naturæ.

PROLEGOMENUM V.

De variis erroribus divinæ gratiæ contrariis.

PROLEGOMENUM VI.

De Scriptis probatam de gratia doctrinam continentibus.

LIBER I.

De necessitate gratiæ ad perficienda opera moraliter bona ordinis naturalis, & ad contraria peccata vitanda.

LIBER II.

De necessitate gratiæ ad actus divini ordinis eliciendos, servanda supernaturalia præcepta, & peccata illis contraria vitanda.

PROLEGOMENUM I.

DE REQUISITIS AD FORMALEM LIBERTATEM, ET USUM LIBERUM.

CAPUT PRIMUM.

De nominibus naturæ, & liberi arbitrii.



1. QUIA libera natura gratiæ fundamentum est, & gratia perfectio, & sanitas est naturæ, ideo disputatio de gratia cognitionem aliquam talis naturæ supponit, propter quod solent gratia, & natura, seu liberum arbitrium, non tantum in disputatione ipsa, sed etiam in titulo totius operis conjungi, sicut Augustinus librum unum de *Natura, & gratia*, & alium de *Gratia, & libero arbitrio* scripsit. Propter hanc ergo causam necessarium est in ingressu hujus materiæ supponere, quid nomine naturæ, & liberi arbitrii intelligamus. Nam Philosophi in libris de Physico auditu de natura disputant, prout principium est motus, & quietis; in præsenti vero non in ea latitudine sumitur, sed prout dicitur per antonomasiam de intellectuali, seu naturali natura, quæ principium est moralium operationum, quibus æterna beatitudo comparatur, vel amittitur, ad quem finem sola intellectualis natura per gratiam ordinatur: & ideo dixit Augustinus libr. 1. contra Julian. cap. 3. solam rationalem naturam esse gratiæ capacem. Loquitur autem de rationali prout intellectualem complectitur, quia tam Angelica, quam humana natura capax est divinæ gratiæ, quia utraque libera est, *Gratiam autem* (ut ait Bernar. de Gratia & libero arbitr.) *nec dare potest nisi Deus, nec capere nisi liberum arbitrium*, id est, natura libera, illa enim indiget, ut supernaturalem finem assequatur. Quia vero humana natura & nobis est magis familiaris, & pluribus titulis, ac modis indiget gratia, quam Angelica, ideo de rationali natura sermonem semper faciemus; doctrina vero facile poterit ad Angelicam cum proportione applicari: nam ubi ratio diversitatis intervenerit non difficile intelligetur, eamque indicare curabimus. Non loquimur autem nunc de natura humana prout a supposito distinguitur, nec de statu illo plusquam humano, quem in divino Verbo per hypostaticam unionem obtinuit: nam prior naturæ speculatio metaphysica est, nihilque ad præsentem causam spectat, alterius vero mysterii consideratio altior est, quam suo loco pro viribus prosecuti sumus. In præsenti ergo natura humana, quatenus in persona creata capax est gratiæ, illaque ad bene operandum, & ad suum finem consequendum indiget, consideratur.

2. Est autem ulterius advertendum gratiam perficere naturam, præcipue quatenus humanorum, ac liberorum actuum principium est. Unde fit, ut liberum arbitrium, & gratia tam sint habitudine, & officio conjuncta, ut non possint disputatione sejungi, ut satis indicavit Augustinus, dicens: *Si non est Dei gratia, quomodo Christus salvat mundum, & si non est liberum arbitrium quomodo judicat mundum.* (August. epist. 56.) & libr. 3. Hipognostic. cap. 11. *Neque gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia*, & Bernardus de Grat. & libero arbitrio. *Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur, tolle gratiam, non erit, unde salvetur.* Unde præcipua hujus materiæ difficultas in concilianda gratiæ necessitate, ac efficacia, cum libertate arbitrii posita est, & ignorantia hujus concordiæ fere omnium errorum, qui in hac materia fuerunt, radix, & origo fuit. Oportet ergo ante significationem gratiæ, quid nomine libertatis, & liberi arbitrii significetur, præmittere.

3. Et in primis præmittenda est distinctio triplicis libertatis, quam sic tradit Hugo Victor. in Sum. sent. tract. 3. capit. 9. *Est namque* (ait) *triplex libertas a necessitate, a peccato, a miseria.* Nos vero aliter illa membra numeramus; est enim libertas a servitute, a coactione, & a necessitate, ex quibus sola hæc tertia est propria libertas moralis ad humanos actus laude, & reprehensione, præmio, aut pœna dignos necessaria: unde illa sola simpliciter nomen libertatis meretur: reliquæ enim eatenus libertates appellantur, quatenus alicui necessitati opponuntur. (Triplex libertas, sed illa, quæ est a necessitate, est propria libertas moralis.) Servitus enim quandam parendi necessitatem inducit, & ideo carentia servitutis libertas appellatur Roman. 8. *Liberabitur a servitute corruptionis.* Potest autem servitus esse vel peccati, vel pœnæ: sicque carentia culpæ, & remissio pœnæ dici potest libertas quædam a peccato seu peccati servitute, juxta illud Roman. 6. *Cum servi essetis peccati liberi fuistis justitiæ, nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum in sanctificationem*: & 2. Cor. 3. *Ubi spiritus Domini ibi libertas.* Unde etiam Aug. 4. de Civit. cap. 3. *Bonus* (inquit) *homo, etiamsi serviat, utique hominis, liber est*, scilicet a peccato: *malus autem etiamsi regnet, servus est*, nimirum peccati. Et ad eundem modum lib. decimo quarto de Civit. capit. decimo quinto: dixit, primum hominem peccando amisisse libertatem, quam concupivit. Non enim libertatem a necessitate concupierat, nam illam a principio habuit, & ita neque illam amisit, sed libertatem a subjectione appetiit, & hanc amisit, quia & peccati, & pœnæ, & miseriæ servus factus est, & contraxit concupiscentiæ inordinationem, & pugnam fomitis, quæ servitus quædam pœnalis est. Atque ad hanc significationem reducitur omnis carentia obligationis, seu debiti, sive a lege, sive a quacunque alia causa proveniat: sic enim dispensatio, vel exemptio a lege, libertas quædam censetur; unde etiam privilegium nomine libertatis vocari solet, & cui aliquod debitum remittitur, liberari ab illo dicitur. Siquis autem recte consideret, tota hæc libertas supponit propriam libertatem a necessitate, quia non est capax propriæ servitutis, culpæ, aut pœnæ, præcepti, aut obligationis, nisi persona libera in agendo; ideoque sicut propria privatio supponit aptitudinem, ita servitus, & obligatio supponunt personam aptam ad operandum cum indifferentia, & absque necessitate. Quia vero operationes a necessitate liberæ possunt esse sub jure alterius, vel sub aliquo onere, & obligatione, ideo cum libertate a necessitate potest esse in operibus necessitas servitutis, & obligationis, seu (quod idem est) potest quis per legem, vel servitutem privari libertate illis contraria, & nihilominus retinere propriam operum libertatem.

4. Coactum idem fere est, quod violentum, utrumque enim est contra internum appetitum patientis, vel operantis, sed violentum generalius dicitur de quo- (Coactum idem fere quod violentum.)

quocunque motu contrario appetitui, sive elicito, sive innato: coactum vero proprie dicitur, quando appetitui elicito, & vitali repugnat, licet interdum soleant voces illæ confundi. Duo ergo ad coactum requiruntur, scilicet, ut ex necessitate fiat, vel sustineatur, & quod sit contra internum affectum, & ita coactio est quædam necessitas, & aliquid ultra illam addit. Utrumque ex Aristot. 3. Ethic. cap. 1. colligitur, dicente, *violentum esse*, quod est *ab extrinseco, passo non conferente vim*, id est, resistente aliquo modo, ut omnes exponunt ex eodem Aristot. 1. Ethic. ad Eud. cap. 8. quia si passum non resistat, motio non erit violenta, etiamsi ab extrinseco proveniat. Coactum ergo, ut tale est, non potest esse ab intrinseco, alioqui non esset contra propriam inclinationem, si autem est ab extrinseco, eo ipso necessarium est, quia libertas a necessitate non est in patiendo, sed in agendo, ut infra probabo: ob hanc ergo causam & coactum includit necessarium, & quod non est a coactione liberum, ut tale est, non potest esse a necessitate immune. Propter alias vero conditiones non convertitur coactum cum necessario, multa enim necessaria sunt, quæ contra internum appetitum non sunt, imo ex illo sæpe nascuntur. Et ob eandem rationem libertas necessitatem excludens universalior est libertate soli coactioni opposita: nam omnis libertas a necessitate est etiam a coactione exempta, non vero e contrario, ut per se notum est: dilectio enim Dei in patria a coactione libera est, non tamen a necessitate.

5. Libertas ergo a sola coactione tantum requirit carentiam violentiæ, ita ut motio, quæ sic libera dicitur, contra internum appetitum non sit, sive ex necessitate fiat, sive non. Talis autem motio si sit voluntatis, dicenda est potius voluntaria, quam libera. Hæ namque duæ proprietates in actibus voluntatis distinctæ sunt, & ideo nominibus etiam sunt distinguendæ, ne verborum ambiguitas disputationem reddat incertam. Potest ergo esse actus hominis voluntarius, ac subinde a coactione liber, qui tamen simpliciter liber a necessitate non sit, ut in amore, quo Deus se amat, & quo Spiritum sanctum producit, & quo beati diligunt Deum, & in actibus indeliberatis voluntatis, & in affectibus appetitus sentientis videre licet: ratioque satis constat ex dictis, his adjunctis, quæ de ratione voluntarii Arist. & D. Th. tradiderunt. Voluntarium enim dicitur, quod est ab interno principio cum cognitione, quæ ratio tota potest in actu reperiri, quamvis ex necessitate fiat, quia sola necessitas non excludit cognitionem, nec conformitatem cum appetitu innato, vel elicito. Unde etiam ortum habuit communis illa Theologorum doctrina, voluntati in actibus elicitis non posse vim, aut coactionem inferri, etiamsi necessitatem pati possit. Nam coactio excludit voluntarium, illi enim directe opponitur; non potest autem actus esse a voluntate, & non esse voluntarius, quia non potest non esse a principio intrinseco cum cognitione, nec potest simul esse voluntarius, & coactus, quia hæc duo opponuntur & immediatam contradictionem involvunt: necessitas autem non involvit illam oppositionem cum voluntario, quia necessitas ipsa potest esse voluntaria, seu interno appetitui conformis, ut dictum est.

Aristot. 3. Ethic. c. 1. D. Th. 1. 2. q. 6. ar. 1.

Duo advertenda quoad modú loquédi necessaria ad intelligédos Patres. Primum.

6. Duo autem in hoc sunt, quoad modum loquendi, advertenda, quoniam ad intelligendas sententias Patrum erunt necessaria. Unum est coactionem duplicem esse, unam simpliciter, quæ absolutam, & inevitabilem necessitatem contra internum affectum infert: alia secundum quid, qualis est, quæ per pœnas, vel timores fit, quæ non absolutam necessitatem, sed secundum quid, scilicet, ad vitandum tale incommodum, inducit. Prior ergo coactio est, quæ omnino repugnat actui elicito voluntatis, quia eo ipso, quod est elicitus, jam non est coactus, posterior autem coactio esse potest cum absoluta voluntate, imo & cum libertate, cum absolutam necessitatem non inducat, & ideo licet interdum coactio, aut violentia vocetur, ut patet ex August. lib. 1. contra Gaudent. c. 25. & epist. 48. simpliciter, & absolute coactio non est, sed alicujus mali prohibitio, ut dixit idem August. lib. 2. contr. lit. Petilian. c. 83.

Secundum quod est observandum.

7. Aliud animadvertendum est, interdum voluntarium actum ita esse necessarium simpliciter, ut ipsa necessitas ab intrinseco sit, ac subinde conformis sit inclinationi, & perfectioni naturali ipsius voluntatis & tunc actus licet sit necessarius ita est voluntarius, ut nullo modo dici possit violentus, vel coactus, quia nullo modo repugnat interno appetitui, neque elicito, quia actus, ut supponitur, voluntarius est, nec innato, quia ipsa necessitas non est etiam voluntati, ejusve innatæ inclinationi contraria, ut supponitur. Et hoc modo amor Dei in beatis est necessarius sine ullo genere coactionis aut violentiæ, & affectus appetitus sentientis possunt in eodem ordine poni propter eandem rationem. Aliquando vero actus voluntarius potest esse necessarius tantum ab extrinseco efficiente, sed quasi impellente, & tunc licet actus sit voluntarius, & ideo non possit dici absolute coactus, nihilominus cum necessitas ipsa non sit conformis naturali conditioni, & inclinationi voluntatis, eo quod sit tantum ab extrinseco, actus sic necessarius interdum solet aliquo modo violentus dici, saltem secundum quid, quia est contra modum connaturalem, & contra quendam innatum appetitum. Et hoc modo necessitas immissa voluntati in actibus de se liberis vocari solet a Patribus coactio quædam, & e converso actus simpliciter liber vocari solet spontaneus, & voluntarius, utique perfecte, & extrinsecam necessitatem interno appetitui, seu inclinationi voluntatis repugnantem excludens.

Liberum e necessitate dici solet, & de facultate operandi absq; necessitate, & de ipsa actione.

8. Liberum ergo in præsenti vocatur, quod a necessitate liberum est: dici autem solet & de facultate operandi absque necessitate, & de ipsa actione. Priori modo denominatur arbitrium liberum, quod dicitur esse *facultas voluntatis, & rationis*, utique ad operandum cum indifferentia, & dominio actionis, ita ut in manu ejus sit velle, aut nolle exercere, vel sustinere actionem. De quo dixit August. lib. 2. de Pec. merit. & remis. c. 18. *Esse voluntatis arbitrium, quod huc atque illuc liberum flectitur, atque in eis naturalibus bonis est, quibus homo bene, & male uti potest.* Atque in hoc sensu de fide certum est, hominem esse hoc modo natura sua liberum, seu habere aliquam facultatem a necessitate liberam in operibus suis, non solum naturalibus, sed etiam supernaturalibus, ut aperte definit Concil. Triden. sess. 6. cap. 5. & can. 5. & 6. & Scripturis, & rationibus probat late August. lib. de Grat. & lib. arbit. & latius moderni de hac materia scribentes, & nos brevius in libro 1. de Auxil. a princip. Præcipue vero videri possunt eruditæ disputationes Cardin. Bellarmini in tota controversia de Grat. & liber. arbitr. cum Præfatione.

Unde liber actus denominetur.

9. Hinc etiam actus, qui ab hac facultate libera procedit, liber denominatur: oportet autem, ut ab illa, ut indifferens est, procedat. Non enim defuerunt aliqui moderni Catholici, qui negaverint ad libertatem actus esse necessariam indifferentiam, seu carentiam necessitatis, sed satis esse carentiam coactionis: sed hæc sententia reprobata est inter assertiones Michaelis Baji assertion. 39. & 41. & in libr. tertio, ex professo refutabitur. Ut ergo actus sit vere liber, non satis est, quod sit voluntarius, seu non coactus, sed etiam ut non sit necessarius simpliciter, ac proinde, ut procedat a potentia libera, ut indifferentiam, & libertatem retineat, ut in ipso usu, & exercitio libera, & integra potestate sua finatur operari, ita ut in manu ejus sit inter contraria, vel contradictoria eligere, vel operari, aut non operari. Quia ut actus sit liber, necessarium est, ut procedat a facultate libera, ut libera est; non procedet autem a potentia libera, ut talis est, nisi expeditam habeat suam facultatem, quoad utramque partem, utique operandi, & non operandi. Quid enim proderit ad libertatem talis actus, quod potentia innatam habeat indifferentiam, si in ipso usu impediatur? Quapropter supposita distinctione data de duplici necessitate, altera ab intrinseco per naturalem determinationem potentiæ ad unum; alia ab extrinseco per impulsum alicujus extrinseci agentis: prior repugnat non solum actui, sed etiam facultati liberi arbitrii, & ideo fieri non potest, ut potentia libera tali necessitati subdita sit respectu

ejus-

ejusdem objecti, quia contradictionem involvit, ut per se notum est. Posterior autem necessitas non repugnat facultati liberæ, ut nunc suppono, ut paulo post probabo, repugnat autem actui libero, quia, ut talis sit, oportet, ut procedat a potentia, ut libera, vel quoad specificationem, vel saltem quoad exercitium, juxta modum, quo actus liber fuerit, quia non habet quod sit liber, nisi per denominationem a suo proximo principio. At vero si actus procedat a potentia necessitatem patiente, sive per intrinsecam necessitatem potentiæ determinatæ ad unum, sive per extrinsecam necessitatem immissam potentiæ de se liberæ, jam impeditur, & tollitur libertas actus; ita ut liber dici non possit, nec laude, vel vituperio dignus, quia non procedit a potentia, ut libera est, nam ipsa non valet necessitatem illam auferre, vel prævenire, & ideo non potest illi imputari, quod tali modo, & non alio operetur. Quam doctrinam satis clare docuit Concilium Trident. loco cit. & necessaria omnino est ad salvanda omnia, quæ de humanis actionibus, earumque libertate Scriptura docet. Ideoque censeo in hoc puncto non esse dissensionem inter Catholicos, licet in modo explicandi, & defendendi hanc libertatem possit esse aliqua diversitas.

CAPUT II.

Quæ sint necessaria, ut potentia sit libera, & libere operetur.

IN superiori capite solum voces, seu loquendi modos explicavimus, nunc vero aliquid de re ipsa addendum, & fundandum est, ut postea in gratiæ auxiliis explicandis, & cum libertate arbitrii conciliandis solide, & efficaciter procedere possimus.

1. Assert. De ratione potētię formaliter liberę, qua talis est, ut sit potentia activa.

1. Primum igitur omnium statuimus, de ratione potentiæ formaliter liberæ esse, ut quatenus talis est, sit potentia activa. Est certa, & communis assertio, quam probare possumus primo ex Scriptura, ubicunque enim libertatem arbitrii declarat, verbis utitur ad propriam potestatem agendi pertinentibus; ut est illud Ecclesiast. 15. *Ad quod volueris porrige manum tuam*, & illud, *Quæ enim odit, ne feceris*, & illud cap. 31. *Qui potuit facere mala, & non fecit*. Item illud Zachar. 1. *Convertimini ad me*, per quæ verba *libertatis nostræ admonemur*, ut Concilium Trident. dixit; nemo autem se ipsum convertit, nisi agendo. Simile est illud Apocaly. 3. *Siquis aperuerit mihi januam intrabo ad illum*: nam verbum *aperiendi* efficientiam includit. Ac denique 2. Petr. 2. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*; & similia passim occurrunt. Secundo id probamus ex Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. ubi cum dixisset, homines vocari a Deo per gratiam, ut *eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando in ipsum Deum convertantur*, explicat illam liberam cooperationem dicens. *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui & illam abjicere potest. Neque tamen sine gratia movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate posset*: & ideo in can. 4. damnat dicentes, *liberum arbitrium nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, aut nihil omnino agere, mereque passive se habere*. Ergo ex sententia Concilii potentia passiva ad liberum usum non sufficit; est ergo libertas formaliter in potentia activa.

2. Tertio idem probatur Patrum auctoritate: August. lib. 12. de Civ. c. 6. & 7. ubi agens de causa actus mali, dicit, ad voluntatem ipsam reduci tanquam ad causam efficientem, & deficientem. Idemque docet lib. 1. de Liber. arb. a cap. 12. & l. 3. c. 1. & 2. Additque c. 3. *illud esse in potestate nostra, quod cum volumus facimus, quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est*. Quod repetit, & confirmat libro 1. Retract. cap. 9. & 22. Non dicitur autem aliquid esse in potestate nostra propter potentiam passivam, sed propter activam, quam ipsum nomen potestatis significat. Unde idem Augustinus libro 1. Retract. cap. 1. recognoscens verba, quæ in quæst. 1. libr. 2. ad Simpl. posuerat. *Quamvis sit in cujusque potestate quid possit*, ait, ideo illa dixisse, *quia non dicimus esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus fit, ubi primum, & maximum est ipsum velle. Sine ullo quippe intervallo temporis præsto est voluntas ipsa, cum volumus*. Unde etiam lib. 83. Quæstionum quæstione 8. *Moveri* (inquit) *per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem: nam si volumus, non alius de nobis vult, & iste motus animæ spontaneus est*: & quæstione 24. *Nec peccatum, nec recte factum* (ait) *imputari cuiquam juste potest, qui nihil fecerit propria voluntate*. Et hoc modo ait utrumque esse in libero voluntatis arbitrio. Est ergo voluntas libera per potestatem activam, quam habet supra suos actus. Sic etiam dixit Damascenus lib. 2. de Fide cap. 25. ideo hominem esse liberi arbitrii, quia in sua potestate habet eas actiones, quas libere operari dicitur, & ideo *omnem deliberationem actionis causa suscipi*, & addit in cap. 26. *In nostra potestate sunt ea, quæ liberum nobis est facere, vel non facere*: & alia, quæ prosequitur, per quæ omnia docet libertatem in nobis esse per activam potestatem. Idem sumitur ex Anselmo libr. de Concept. Virg. cap. 6. Bernard. lib. de Grat. & liber. arbit. & citatur Nyssen. lib. 7. Philosoph. capit. 1. & 2. habet Nemesi de Nat. hom. capit. 29. 39. & sequentibus.

3. Quarto probatur ex Scholasticis, & in primis ex D. Thoma 1. par. qu. 82. ar. 4. & quæst. 83. in corp. & ad 2. Item 1. 2. qu. 9. artic. 1. & 3. quibus locis ait, voluntatem esse potentiam se, & alias moventem per modum agentis, eandemque esse liberum arbitrium, quatenus ad utramlibet potest se ipsam movere. Idem habet quæstione 22. de Verit. articulo 9. in corp. & ad 1. & quæstione vigesima quarta, articulo quarto in corp. & ad 15. in qua solutione declarat expressius, liberum arbitrium, ut tale est, esse potentiam non passivam, sed operativam. Idem tradit Capreolus 2. distinctione 24. quæstione 1. articulo 1. conclusione 5. & Scot. in 2. distinctione 25. in argumentis *Ad oppositum*, & in toto discursu quæstionis, Durand. distinctione 24. quæstione 2. numer. 10. 19. & 34. Gregor. eadem distinctione quæstione unic. Henric. quodlib. 10. quæstione nona, ubi parum a principio ait, voluntatem totam esse moventem, & motam, sed moventem quatenus libera est, quæ libertas, ait, est formaliter in ipsa. Idem habet quodl. 12. qu. 17. *Ad hoc* (inquit) *quod aliquid dicatur esse vere ex libero arbitrio, oportet, quod sit ab illo, ut a movente proximo, & sic voluntas est domina suorum actuum*. Bellarmin. lib. 3. de Grat. & lib. arb. cap. 10.

4. Tandem ratione declaratur, quam Scotus supra optime attigit: nam potentia libera est, quæ in manu, & potestate sua habet mutari, vel non mutari, nam hoc est esse dominam sui actus, vel mutationis, in quo dominio libertas consistit. Hæc autem potestas non est in potentia passiva, ut passiva est; ergo oportet, ut sit in potentia activa, quatenus activa est. Minor probatur, quia non est in potestate, ac dominio patientis, ut tale est, quod patiatur necne: hoc enim pendet ab agente, quia patiens ideo patitur, quia agens in illud agit. Actio enim infert passionem, & ordine naturæ, vel rationis illam præcedit, & ideo talis est passio, qualis est actio, & non e converso, loquendo causaliter, & a priori. Ergo actio non est in potestate patientis, ut patiens est, id est, in dominio ejus, sed agentis; quia prius non est in potestate posterioris, sicut præceptum non est in potestate subditi, sed superioris; ergo etiam passio non est in potestate patientis, ut tale est, sed in potestate agentis, quia posita actione necessario sequitur passio, & ideo eatenus tantum potest passio esse, aut denominari libera, in quantum actio fuerit libera; ergo utrumque est in potestate, & dominio agentis; ergo libertas solum est in potentia activa, ut activa est. Quapropter licet voluntas sit receptiva sui actus, & sub ea ratione sit potentia passiva, non est tamen libera, nisi quatenus potestatem habet eliciendi, & non eliciendi actum suum, & in tantum receptio ejus potest esse libera ipsi voluntati, in quantum illum efficere est illi liberum: si enim ab alio agente reciperet actum, ipsa nihil efficiente ex parte sua necessario illum reciperet: quod si esset in potestate alterius agentis non im-

mittere in voluntatem talem actum, alteri agenti esset liber ille effectus, non ipsi voluntati. In potentia ergo passiva, ut passiva est, non est libertas.

5. Dices: Passum interdum determinat actionem agentis, vel ad illam confert, vel illam impedit; ergo eadem ratione potest ex parte potentiæ passivæ provenire, ut agens illam immutet, vel non immutet; ergo etiam poterit libertas esse in potentia passiva, ut passiva est. Antecedens patet in causa superiori, & universali necessario agente, determinatur enim ad hanc, vel illam actionem ex parte passi, ut patet in sole exsiccante lutum, & liquefaciente ceram. Item in causis particularibus actio est major, vel minor juxta dispositionem passi, & interdum omnino impeditur propter resistentiam ejus. Ac denique in moralibus, & supernaturalibus quando Deus infundit habitum voluntati, ipsa voluntas mere passive se habet, & nihilominus receptio est illa libera, quia ex ejus pendet dispositione.

Objectio.

Respons.

6. Respondeo negando secundam consequentiam, quia passum ut tale est, si sit omnino idem, non potest determinare actionem agentis, nec magis juvare, vel impedire actionem unius agentis, quam alterius: si vero sit diversum, seu diverso modo dispositum, tunc determinatio, resistentia, vel similis effectus erit omnino necessarius, aut si participet aliquam indifferentiam, necessario pendebit aliquo modo ex potentia activa libera. Declaratur: nam si agens sit naturale, & potens ad plures effectus efficiendos propter universalem virtutem, non potest circa idem passum eodem modo dispositum ad certum effectum determinari, nisi passum illius tantum sit capax. Nam si passum sit de se indifferens ad plures, non est, cur ab illo determinetur tale agens ad unam actionem potius, quam ad aliam, ut recte notavit Scotus supra §. *Contra conclusionem.* Si autem passum sit capax unius tantum effectus, tunc determinabit quidem actionem agentis, determinatio autem erit omnino naturalis, seu necessaria, ut per se constat: & eodem modo si passum sit diverso modo dispositum, determinat quidem actionem talis agentis, necessitate tamen naturali, ut patet in illo exemplo de sole liquefaciente ceram, vel exsiccante lutum, utrunque enim facit necessitate naturali: & ratio est, quia ex parte recipientis, ut sic, non provenit determinatio actionis, nisi propter incapacitatem naturalem, vel limitationem capacitatis ab aliqua dispositione provenientem, & ideo si limitatio illa, vel dispositio naturalis sit, etiam determinatio est necessaria, nec potest ex parte passi esse libera. Idemque est de resistentia, vel impedimento, aut carentia illius proveniente ex naturali dispositione recipientis: intercedit enim eadem ratio. At vero si agens sit liberum, tunc potest determinare suam actionem, & consequenter etiam passionem circa idem passum de se indifferens, & capax plurium actionum. Et tunc quidem determinatio libera est, provenit autem ab eminentia potentiæ activæ, & dominio, quod habet in suam actionem, nec potest aliunde provenire. Interdum etiam passio aliqua, seu receptio potest pendere ex dispositione libera passi, & tunc licet receptio proxime non possit esse libera ipsi recipienti, quia ab illo non fit, remote potest denominari libera, quatenus ab ejus libera dispositione pendet: illa autem libertas in eo posita est: quod effectio talis dispositionis est libera, & ita semper manat ex potentia activa, in qua residet; & hoc modo receptio primæ gratiæ sanctificantis potest dici homini libera remote, in quantum efficere contritionem est homini liberum, & in naturalibus potest dici esse homini liberum calefieri a sole, in quantum libere potest ad solem accedere, vel ab illo recedere. Propria ergo libertas semper est in potentia activa, ut activa est.

2. Assert. Indifferentia dimi nutiva potentiæ activæ, ut activa est, ad formalem libertatem.

7. Secundo dicimus, & sequitur ex dictis, ad formalem libertatem alicujus facultatis requiri indifferentiam per eminentiam quandam dominativam potentiæ activæ, ut activa est, tum ad varias actiones, tum ad exercendas, vel non exercendas illas, aut simpliciter, aut in tali, vel tali determinata specie. Ut hanc assertionem declarem, suppono, sermonem esse de libertate creata, quæ primario consistit in ordine ad proprios internos actus ejusdem facultatis, scilicet, voluntatis, & illis mediantibus extenditur ad alias externas actiones: quod secus est in libertate divina, quæ immediate in actionibus, seu effectibus extrinsecis exercetur: nam in Deo ad intra nulla effectio, vel receptio, seu additio libera esse potest, ut nunc suppono, tanquam certum: cum proportione tamen potest assertio ad libertatem divinam applicari, ut facile consideranti patebit. Deinde suppono vulgarem distinctionem duplicis libertatis quoad exercitium, & specificationem, quarum prior consistit in potestate habendi, & non habendi, posterior in potestate habendi hunc, vel illum actum. Et illius facultatis conditio quatenus illorum plurium actuum, seu statuum capax est, indifferentia vocatur. Dico ergo hanc indifferentiam, ut sit veræ libertatis, debere convenire tali facultati per se, & ut potentia activa est.

alicujus facultatis requiritur

8. Probatur primo de indifferentia quoad exercitium, quia in primis ad illam necessaria est potentia activa. Hoc enim probant omnia adducta in præcedenti assertione, & per se evidens est, quia nisi supponatur vis agendi in tali facultate, semper carebit actione, quia actio esse non potest, nisi ab habente vim agendi, eritque illa carentia non per modum privationis, sed per modum simplicis negationis, sicut potest esse in qualibet re inepta ad agendum. Deinde probatur de potentia ad non agendum, quia si potentia careat actione ex aliqua impotentia agendi, tunc non est libertas in carentia actionis, sed necessitas: quia impotentia æquivalet impossibilitati, & impossibilitas agendi æquivalet necessitati non agendi: ergo ut carentia actionis libera esse possit, supponit in ipsa facultate talem potentiam agendi, quæ vi sua possit non agere, non ex impotentia, sed ex eminentia virtutis, quam recte vocarunt Theologi dominium actus. Carere enim actione ex impotentia, non est dominium, cum de ratione dominii sit potestas utendi, & non utendi; ergo ut potentia vere sit domina sui actus quoad exercitium ejus, oportet, ut non ex impotentia, sed ex interna, & eminenti potestate actionem possit suspendere. Et ob hanc causam non potest talis indifferentia inveniri immediate in potentia passiva, ut passiva est, respectu passionis: quia licet possit interdum pati, & interdum non pati, in utroque pendet ab agente. Unde si adsit agens, necessario patitur vel absolute, si agens sit naturale, vel ex suppositione actionis, si agens sit liberum, & velit. Si vero agens absit, vel cohibeat actionem, tum etiam necessario non patitur, & ex quadam impotentia, quia ut passiva est, non potest se ad actum reducere.

9. Probatur deinde assertio de indifferentia quoad specificationem, ex dictis etiam in assertione præcedenti, quia libertas est proprie, & immediate conditio potentiæ activæ, ut activa est; ergo si talis indifferentia sit respectu plurium actuum, necesse est, ut in tali facultate sit vis effectrix omnium illorum actuum: nam si tali virtute careat, ad aliquem illorum efficiendum, respectu illius non erit libera, cum respectu illius non sit activa. Non sufficit autem ad libertatem circa tales actiones vis superior, & quasi universalis effectiva plurium actionum, vel effectuum, quia in agente naturali potest similis virtus inveniri, ut in sole, cujus virtus per eminentiam quandam indifferens est ad plures effectus, & actiones; ergo ad indifferentiam libertatis, ultra illam quasi universalem vim activam, necessarium est, ut illa sit conjuncta cum quadam eminentia dominativa, ratione cujus potest inter ipsas actiones eligere, aut se ad hanc potius, quam ad illam flectere. Propter quod merito dixit Div. Thomas in 2. distinction. 28. quæstione 1. articulo 1. *Homine non fore liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret.* Et quæst. 22. de Veritat. articulo 9. in fine corporis dixit, in potestate voluntatis esse, ut objectum oblatum sibi acceptet, vel non acceptet, quia non est naturaliter determinata: & in solutione ad primum addit, *posse voluntatem directe se ipsam immutare respectu aliquorum, cum sit do-*

sit domina suorum actuum: & plura alia in lib. 3. afferemus: & idem sensit Scotus in 1. dist. 25. ad ult. & alii auctores allegati. Potest comprobari omnibus Scripturæ, & Patrum testimoniis, quæ in assertione prima adduximus; nam ab omnibus indifferentia hæc per modum hujus dominii declaratur: & si quis plura desiderat, legat Stapletonium libro quarto, de Justification. capit. 3. & Ruardum articulo 7. §. *Est autem*, fere per totum, & Bellarminum libro tertio de Liber. arbit. cap. 5.

3. Assert. Completa vis activa & dominativa requiritur in virtute libera.

10. Dico tertio, ad libertatem proximam, & absolutam arbitrii requiri, ut virtus facultatis in suo ordine causæ proximæ habeat completam vim activam, & dominativam illorum actuum, ad quos dicitur simpliciter, & proxime libera. Hæc assertio sequitur ex præcedentibus, & probatur, quia alias si facultas ipsa, seu voluntas haberet vim agendi tantum dimidiatam, & incompletam, non posset simpliciter velle, aut nolle; ergo simpliciter non habebit in sua potestate activa suum actum; ergo nec habebit dominium ejus, neque proximam, & absolutam libertatem. Et declaratur, quia si proposito sufficienter objecto voluntas non habeat sufficientem vim activam ad volendum, vel nolendum, tale objectum, sed tantum partialem, seu inchoatam, erit in potentia passiva ad recipiendum complementum potestatis activæ; ergo ex ea parte, qua est in potentia receptiva talis complementi virtutis activæ non est libera, quia non habet illud complementum in sua potestate activa, sed in receptiva; ergo etiam non est proxime libera ad ipsum effectum, seu actum secundum, donec in sua virtute agendi compleatur. Unde est attente considerandum, quod licet potentia libera, etiam supposita integra libertate possit (ut dixi) esse passiva, respectu actus secundi volendi, aut nolendi, quia hæc potentialitas potest supponere in eadem facultate integram vim activam, nihilominus non potest esse integre libera, si sit in sola potentia passiva ad totam, vel aliquam partem virtutis activæ suorum actuum, quia sine integre virtute activa nondum habet actum in manu sua. Ideoque optime D. Thomas dicta quæst. 24. de Verit. artic. 4. dixit, liberum arbitrium in eo consistere, quod *non excedit vim potentiæ*. Nam secundum hoc aliquid fieri dicitur, quod est in potentia facientis, quod de potestate operativa, seu activa in solutione ad ultimum explicuit.

Objectio.

11. Dices, ad libertatem necessarium non esse, ut sola voluntas per se habeat integram vim activam sui actus etiam proximam: nam multi putant objectum, vel notitiam ejus concurrere active ad actus liberos voluntatis, & homo est simpliciter liber ad videndum, licet non habeat speciem, vel lumen. Item ad actus supernaturales libera est voluntas, licet integram vim eliciendi illos sola per se non habeat.

Respons.

Respondeo ad primam partem, probabilius esse solam voluntatem esse principium proximum sui actus, & in hoc distingui ab intellectu, ut aperte sensit Divus Thomas in loco proxime allegato de Verit. ad nono. Veruntamen licet contraria sententia supponatur, nihil obstabit, quia juxta illam consequenter dicendum erit voluntatem solam per se spectatam, & nondum conjunctam notitiæ objecti non habere completam, sed inchoatam libertatem, quod sine inconvenienti dici potest, quia in eo statu nihil potest eligere: comparata autem notitia objecti habere completam libertatem, quia jam habet completam vim agendi, & non agendi voluntarie, & per illam qualemcunque conjunctionem voluntatis cum notitia, seu objecto cognito, censetur completa virtus ejus activa in actu primo proxime requisito ad volendum, vel nolendum. Ad secundam partem dicitur hominem posse esse simpliciter liberum ad volendum, vel desiderandum videre, quando non habet integram facultatem videndi, quia sine hac potest habere integram potestatem volendi, aut concupiscendi. At vero ad videndum non habere proximam libertatem, quia oportet, ut in potestate sua habeat acquirere complementum virtutis videndi, & necessarium est, ut inde liberam suam actionem inchoet illam speciem procurando, & ita remote dicitur habere libertatem ad videndum, quatenus vim habet se movendi ad comparandum quidquid ad integram facultatem videndi illi deest.

12. Ad tertiam partem dicimus, doctrinam absolute intelligi de libertate naturali voluntatis secundum se spectatæ in ordine ad actus ex natura rei sibi proportionatos; cum proportione tamen applicandam esse ad actus supernaturales, ut postea videbimus, & nunc breviter explicatur. Nam voluntas sola per se sumpta non est proxime, & simpliciter libera ad actus supernaturales, sed de se habet tantum quandam inchoationem libertatis ad tales actus, in quantum habet aliquam vim activam innatam, vel naturalem, vel obedientialem, ad illos efficiendos, & est capax complementi illius virtutis: quamdiu vero illud complementum non habet actu, illa potentia remota est, & similiter libertas ad eosdem actus remota est, & incompleta. Et ideo Divus Thomas in dicto articulo de Veritat. ad nono, dixit liberum arbitrium in ordine ad actum charitatis, dicere potentiam cum habitu infuso utique, vel aliquo alio principio, quod suppleat vicem ejus. Quomodocunque ergo voluntas supponatur habere integram vim agendi actum, sive per se sola, sive per aliquid jam illi additum, vel sufficienter conjunctum, esse poterit plene, & sufficienter libera: quamdiu vero est in potentia tantum receptiva alicujus virtutis proximæ, activæ, ac necessariæ ad actum eliciendum, nondum habet absolute, & simpliciter liberam, & proximam facultatem: unde Div. Thom. prima par. quæstion. octuagesima tertia, art. secund. ad secund. dixit, liberum arbitrium nominari facultatem, quia debet esse potestas expedita ad agendum: quomodo autem erit expedita, si non sit integra, vel integrata, ut ita dicam. Et hanc assertionem confirmant, quæ adducit Bellarminus libr. 6. de Gratia, & liber. arbitrio cap. decimo quinto, assert. 1. 2. & 3. & Dried. in Concord. cap. 3. & Ruard. art. 7. quos allegat.

13. Ad majorem intelligentiam præcedentium conclusionum dico quarto libertatem in actu primo esse posse remotam, & proximam, & utramque requirere indifferentiam potentiæ activæ, servata proportione: nam remota libertas requirit indifferentiam potestatis activæ in facultate formaliter libera secundum se, & nude spectata; proxima autem libertas in actu primo requirit indifferentiam activam in facultate ipsa agendi expedita, & proposita cum omnibus requisitis agendum. Divisio hæc ex generali doctrina potentiæ activæ nota est, eamque attigit Scot. in 4. distinct. 49. quæst. 6. sub §. *Dico ergo ex doctrina Aristotel. 9. Metaph. capit.* 12. ubi ait, eum, qui habet solam potentiam operativam, & non habet alia requisita ad operationem, solum secundum quid, & quantum est ex parte sui esse potentem ad operandum. Sicut dicitur potens ad videndum qui habet visum, etiamsi lumine careat. Simpliciter vero dicitur potens, qui ita est dispositus ad operandum, ut sine immutatione ulla, vel in se, vel in passo, vel in objecto, vel in aliquo alio potest actionem emittere. Priorem itaque statum vocamus potestatis remotæ, posteriorem autem potestatis proximæ. Hi ergo duo status locum habent in potestate libera, ut per se notum est, & ipsi libertati recte accommodantur; nam qui dormit, libertatem habet in actu primo, remote tamen, quia multa immutatione indiget, ut libertate utatur: qui vero vigilat, & actu considerat volendum sit nec ne, dum nihil eligit, liber est tantum in actu primo, sed proxime, quia immediate sine interventu alicujus actionis, aut mutationis potest velle, vel nolle.

4. Assert. Libertas remota, & proxima requirit indifferentiam potentiæ activæ.

14. Atque hinc facile patet prior pars assertionis, nimirum in utroque statu requiri immunitatem a necessitate actionis in ea potentia, quæ est formaliter libera, seu indifferentiam potentiæ activæ tali statui accommodatam. Quod quidem in statu remoto per se notum est: nam ideo qui dormit, vel non considerat, liber nihilominus est, quia voluntatem retinet, quæ de se est facultas potens operari sine necessitate. Si enim talem potentiam, vel illam proprietatem ejus amitteret, jam nullo modo dici posset liber. Imo interdum non videtur esse satis solam potentiam retinere, nam puer ante usum rationis, vel amens non dici-

dicitur habere libertatem, etiamsi potentiam de se liberam habeat, quia est intrinsece impotens, & indispositus ad multa prævia, & necessaria ad usum libertatis. Dici tamen potest habere naturam de se liberam, vel habere libertatem in actu primo remotissimo. Qui autem est intrinsece aptus ad usum libertatis non tantum ex parte voluntatis, sed etiam ex parte aliarum potentiarum, & extrinseca dispositione organorum, licet actu sit impeditus, verb. gr. per somnum, minus remotam facultatem habet utendi libertate, & ideo communi usu liber vocatur, quia & facultatem habet de se indifferentem ad agendum, & non agendum, & intrinsece impeditus non est ad usum illius, licet quoad cætera requisita adhuc illa libertas remota sit.

Cardo cōcordiæ gratiæ, & lib. arb.

15. Altera pars de libertate proxima in actu primo, & quasi immediato est difficilior, est tamen verissima, & valde necessaria, & fortasse est quasi cardo totius concordiæ gratiæ cum libero arbitrio, & ideo diligenter probanda est. Primo ergo probatur, quia illa etiam est potestas vere libera; ergo in illo etiam statu retinere debet indifferentiam activam in operando, quia hæc est de intrinseca ratione libertatis, ut ostensum est. Secundo, quia alias nunquam potentia libera in actu primo remoto esset proxime libera ad agendum, vel non agendum, quod est contra omnem rationem potentiæ activæ, & plane contra usum libertatis. Explicatur sequela, quia potentia per se, ac formaliter libera in re non utitur, nec valet uti sua libertate, & indifferentia, nisi proxime disposita ex parte sua, & ex parte intellectus, & objecti, & ex omni alia parte necessaria ad opus; ergo si postquam est proxime disposita, jam non manet cum plena indifferentia, profecto nunquam in re ipsa libere operatur, nec utitur innata libertate. Tertio probatur, quia libertas formalis, & quasi essentialis voluntatis duplicem potestatem inadæquatam, seu ratione distinctam includit circa idem objectum, eodem modo hic & nunc propositum, una est potestas volendi, alia est potestas non volendi, seu nolendi illud. Si ergo voluntas jam expedita, & proxime disposita ad operandum circa tale objectum, non est indifferens ad utranque partem illius potestatis, sicut erat per se præcise, ac remote, & nude spectata; ergo ad unam partem illarum manebit proxime, & simpliciter potens, ad alteram vero non nisi remote, ac subinde proxime impotens; ergo de facto voluntas tunc non operatur tanquam domina utriusque potestatis, sed perinde se habet, acsi alteram tantum potestatem haberet, ac proinde libere operatur. Ut declaremus, & probemus consequentiam, constituamus, & consideremus voluntatem dicto modo proxime dispositam, ac præparatam, seu applicatam ad primum usum libertatis suæ, prius natura, quam libertate utatur. Aut ergo etiam tunc retinet indifferentiam ad utranque partem, & hoc est, quod intendimus; aut alteram tantum potestatem exercere potest, verb. grat. volendi, & tunc profecto sequitur, ut sit hic, & nunc simpliciter, & proxime impotens ad nolendum, quia ut posset nolle, deberet aliter præparari, seu disponi, quod jam non est in potestate illius, nec antea fuit, quia nondum usa fuerat libertate sua, ut supponitur: ergo illa libertas remota nunquam ad usum liberum applicatur. Atque hic discursus, & assertio ex capite sequenti amplius confirmabitur.

CAPUT III.

Utrum recte describatur potestas libera esse, quæ positis omnibus prærequisitis ad agendum potest agere, & non agere.

1. PUnctum hoc tractavi in l. 1. de Auxiliis, quia illius resolutionem, & declarationem ad intelligendum usum libertatis, & concordiam ejus cum gratia censeo esse valde necessariam, & ob eandem causam iterum hic præmittendum esse judicavi, quia nonnulli moderni, licet descriptionem, seu propositionem illam simpliciter negare non audeant: illam limitant variis modis, prout unicuique ad proprias sententias in aliis punctis defendendis commodum videtur. Has ergo limitationes hic expendere necesse est, ut postea cum solido fundamento procedere valeamus. Ut autem intelligantur limitationes, sciendum est, verbum illud *potest*, in descriptione positum, duobus modis accipi solere, scilicet, in sensu composito, vel diviso, id est, vel ut cum illis omnibus prærequisitis stare simul possit, tam agere, quam non agere: vel ut stantibus illis prærequisitis potentia retineat integram libertatem suam, non tamen possit ut illa ad non agendum, nisi aliquod ex dictis prærequisitis auferatur.

Verbum, potest, in sensu composito & diviso accipitur.

2. Primus ergo modus interpretandi, vel limitandi illam descriptionem est, ut si verbum, *potest*, accipiatur in sensu composito, limitanda sit ad prærequisita ex parte causarum secundarum, ut intellectus, objecti, & phantasiæ, & si quid est aliud simile, non tamen extendantur ad prærequisita ex parte Dei; tum quia prævius concursus est necessarius ex parte Dei, & tamen illo posito non potest voluntas agere, & non agere, sed tantum agere; tum etiam quia voluntas, qua Deus vult liberum arbitrium operari, est necessaria, ut arbitrium operetur, & est ex prærequisitis, quia præcedit ipsum actum, & determinationem voluntatis creatæ: & posita illa Dei voluntate, non obstat voluntatem creatam liberam non operari; ergo necessario ab illa descriptione excipienda sunt prærequisita ex parte primæ causæ. Ita opinatur Alvarez disput. 115. Ledes. art. 10. §. *Sed antequam*, post 7. concl. & alii.

Prima limitatio aliquorum.

3. Secundus modus limitandi descriptionem illam est, ut si intelligatur de omnibus prærequisitis, tam ex parte Dei, quam ex parte aliarum causarum, vel conditionum necessariarum, verbum *Potest*, accipiendum sit in sensu diviso, non in composito, respectu utriusque actus agendi, & non agendi, etiam divisim, seu sigillatim sumpti. Ita ut sensus sit, illam potentiam esse liberam, quæ positis omnibus requisitis, adhuc in se retinet potestatem non agendi, etiamsi stantibus illis omnibus prærequisitis, cum illis conjungi non possit, ut non agat, sed oporteat aliquod ex illis prærequisitis auferri, ut potentia libera sua potestate non agendi utatur. Et simili modo quando talis potentia non agit, aut non vult, potestatem retinet agendi, & ideo libera est, non potest tamen conjungere actionem, vel volitionem cum solis illis prærequisitis, quæ tunc concurrunt, quando non vult, nisi aliquid, quod deerat, addatur, & ordine naturæ, seu causalitatis præcedat. Et hunc etiam modum dicendi approbant dicti auctores: in quolibet autem alio sensu illam descriptionem rejiciunt, quam etiam dicunt, non esse ab Arist. D. Th. Magistro, vel aliquo gravi doctore traditam, sed ab Almain. & quibusdam Nominalibus inventam: & ita facile omnia contemnunt, quæ de illa descriptione in l. 1. de Auxil. diximus.

Secunda limitatio.

4. Nihilominus iterum dicimus descriptionem illam optimam esse, & a gravissimis Auctoribus traditam, vel eisdem, vel æquivalentibus verbis. Imo existimo, ante nuperas controversias circa auxilium efficax gratiæ exortas, descriptionem illam fuisse a Doctoribus, & in scholis communiter probatam, ut affirmat Victor. Relect. de homine veniente ad usum rationis qu. 1. propos. 3. ubi etiam ipse illam supponit, licet ad usum liberi arbitrii amplius requirat. Eandem supponit tanquam communem Valent. 2. tom. disp. 8. qu. 5. Punct. 4. §. 4. ubi ait in hoc consistere essentialiter libertatem actionis. Eandem ponit, ut receptam sententiam Cord. in l. 1. Quæstion. qu. 55. dub. 9. & 10. & sumitur ex Nemesio l. de Natur. hom. c. 35. dicente, *Esse autem liberum si eisdem positis causis in nobis esset aliquando appetere, aliquando refugere, &c.* & ex Scot. 2. d. 25. q. unic. in fine, & ibi Gabr. n. 3. dub. 3. & 4. & in 1. d. 48. cap. 3. & ibi Occam, & quodl. 1. qu. 16. & Marf. 2. q. 16. art. 4. & Dion. Cist. 2. d. 25. artic. 2. concl. 2. & artic. 3. con. 4. Henr. quo. 1. quæstion. 16. Herv. quæst. 1. quæst. 1. Sot. lib. 1. de Natur. & Grat. c. 16. ubi ponit illam, ut receptam definitionem liberi arbitrii. Et novissime consentit Curiel. Contr. 2. Epist. 2. D. Petr. num. 234. Denique ex Aristot. ac Div. Thoma paulo post illam comprobabimus; ratio

1. asseritur vera esse definitio libertatis in titulo posita.

ratio autem potissima est, quia per illa verba optime declaratur internum dominium voluntatis in actiones suas, & proxima potestas operandi, & non operandi, vel operandi contrarium, quæ vix potest aliis verbis commodius explicari.

Pronuntiata lib. arbit.

5. Assumptum declaratur in primis per varias definitiones liberi arbitrii ab aliis traditas breviter discurrendo. Quinque sumi possunt ex Illustriss. Bellarmino lib. 3. de Gratia & liber. arbitr. & ipse addit sextam, quæ tamen proprie definitiones non sunt, sed quædam sunt simplices assertiones aliquarum proprietatum liberi arbitrii. Tale enim est, quod liberum arbitrium sit *rationalis voluntas*, vel quod sit *potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem*. Aliæ quodammodo involvunt definitum in definitione, ut cum dicitur arbitrium esse *liberum de ratione judicium*, ut ex Philosophis refert D. Thomas 1. 2. quæstione 17. artic. 1. ad 2. cum Magist. in 2. distinct. 25. in principio, vel esse *habitum animi liberum sui*, vel esse *consensum ob inamissibilem animi libertatem*, vel *liberam potestatem eligendi, aut acceptandi, & respuendi*. Ut enim omittam alios defectus, qui in his locutionibus, si ut propriæ definitiones accipiantur, notari possunt: quoties nomen, *liberi*, vel *libertatis*, in definitione ponitur, definitio involvit definitum, & æque obscura manet, quia cum liberum arbitrium definiendum proponitur, maxime declarari desideratur, quid significet illud *liberum*, vel quid sit illa libertas, unde liberum denominatur, hoc autem in illis descriptionibus non declaratur, sed reperitur, & ideo dico in illis definitum involvi. E contrario vero cum Magist. in 2. distinct. 24. dicit liberum arbitrium esse *facultatem voluntatis, & rationis, qua bonum, vel malum eligitur*, nec adæquate explicat facultatem illam: quia libertas non solum in electione, sed etiam in aliis actibus voluntatis, nec solum in electione inter bonum & malum, sed in electione inter plura bona exerceri potest: neque etiam declarat, quid sit electionem aut consensum, vel volitionem esse liberam, quod maxime desideratur. Unde D. Thom. 1. 2. q. 1. ar. 1. non definiendo, sed asserendo dixit, *liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis*, & quasi tacite complens descriptionem addidit illam facultatem esse *per quam homo est dominus suorum actuum*. Per hoc insinuans, libertatem potentiæ consistere in dominio sui actus, Dominium autem est facultas utendi, & non utendi, seu faciendi, & non faciendi, & ideo moderni aliqui liberum arbitrium dicunt esse *facultatem voluntatis, & rationis ad utrumlibet*, id est, agendum, vel non agendum, & agendum unum, vel alterum. Quod quidem vere dictum est, & ex Aristotele desumptum, 9. Metaphysic. capite 3. alias text. 12. & ex Divo Thoma 1. 2. quæst. 6. artic. 2. ad 2. & quæst. 13. & 1. p. qu. 83. ut autem illud sit proprium liberi arbitrii, debet intelligi de potentia proxima, alias non erit illud proprium potentiæ formaliter liberæ; ergo ad hoc explicandum necessarium est addere particulam in dicta descriptione positam, *positis omnibus prærequisitis ad agendum*.

Dominiū quid sit.

Ex æquiparatione ad intellectum probatur.

6. Utrumque declarare possumus intellectum cum voluntate comparando: nam etiam intellectus habet facultatem agendi, & non agendi, ut credendi, & non credendi, vel etiam dissentiendi, & assentiendi, & nihilominus non est formaliter liber, sicut voluntas: ergo necesse est hoc discrimen in definitione liberi arbitrii explicare, quod sine illis particulis non fit. Supponimus enim, liberum arbitrium non esse plures potentias divisim sumptas, nec collectionem earum sed unam solam, quæ sit domina suorum actuum: esse autem facultatem agendi unum, & oppositum, vel agendi, & non agendi, non uni tantum, sed multis potentiis convenit, ut dictum est de intellectu, & suo modo convenit etiam appetitui sensitivo, & multo magis voluntati: ergo per hanc facultatem ad utrumlibet generatim, & indistincte sumptam non explicatur proprietas illius unicæ, ac simplicis potentiæ, quæ est liberum arbitrium, nec propria ratio, per quam in ratione potentiæ formaliter liberæ constituitur. Ergo ad hoc explicandum merito additur, esse potentiam, quæ habet facultatem agendi, & non agendi positis omnibus prærequisitis ad agendum. Per hanc enim ultimam particulam optime explicatur vis intrinseca liberæ potentiæ ad eliciendum, vel sustinendum actum sola sua potestate, & non ex defectu alicujus conditionis necessariæ ad agendum, vel non agendum.

Sola voluntas potest efficere, & suspendere actum positis omnibus requisitis.

7. Unde quia hic modus operandi soli voluntati convenit, ideo illa est formaliter libera, & liberum arbitrium. Intellectus autem non habet hanc facultatem intrinsecam ita indifferentem, ut sese possit determinare ad actum, vel suspendere illum, aut ad oppositum se determinare. Nam si objecti veritas sit evidens, & sufficienter proponatur, ex necessitate naturali præbet assensum: si vero non sit evidens, sed probabilis, vel credibilis appareat, non potest sese determinare, nisi intercedente voluntate (ut in fide Christiana certum est, & idem est cum proportione in humana.) Et tunc nunquam intellectus, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, quia unum ex prærequisitis ad agendum est, ut moveatur a voluntate, & posita tali motione non potest non agere, illa autem non posita, necessario non agit, non tam ex potentia non agendi, quam ex impotentia agendi. Voluntas autem positis omnibus requisitis ad agendum, sicut potest agere ex interna facultate se determinando, sine motione alterius potentiæ, ita ex eadem interna facultate potest non agere, suspendendo suum influxum ex interna vi, & dominio, vel etiam ex eadem facultate aliud, seu contrarium agendo, si ex parte objecti sufficiens propositio ad utrunque facta sit. Per illam ergo particulam optime completur descriptio liberi arbitrii, non excludendo, vel reprobando alias, sed explicando, de qua potestate agendi intelligi debeant, ut bonæ sint, utique de potestate proxima, quæ per se ad utranque partem flecti possit sine mutatione status, ut sic dicam, per quam scilicet mutationem impotens ad agendum, vel non agendum fiat.

2. assert. Descriptio libertatis in sensu composito est intelligēda.

8. Secundo hinc dicimus, descriptionem illam in sensu composito esse intelligendam, sicut ab omnibus auctoribus, qui illam attigerunt, est intellecta. Et probatur facile, quia positis omnibus prærequisitis ad agendum, posse non agere in sensu diviso, id est retinere potestatem ad non agendum, ablata aliqua conditione ex prærequisitis, non est proprium potentiæ liberæ, sed cuilibet naturaliter agenti convenit. Nam sol etiam ita illuminat, cum omnia requisita concurrunt, ut possit non illuminare, si fenestræ claudantur, & oculus videt objectum imprimens speciem, & aptus est ad carendum visione, si auferatur species: & intellectus ipse dum credit a voluntate motus, potens est ad non credendum, si voluntas aut non moveat, aut in contrarium actum inclinet: non enim suam potentiam in actu primo, quam innatam habet ad utrunque actum, amittit, quando ad credendum per voluntatem applicatur: ergo positis omnibus requisitis est potentia non credendi, vel dissentiendi in sensu diviso: ergo id non est satis ad potentiam formaliter liberam: vel dicendum est, intellectum esse potentiam formaliter liberam, quod nec verum est, neque a dictis auctoribus admittitur: ergo ut illis verbis formalis libertas voluntatis explicetur, necesse est, ut in sensu composito accipiantur.

Probatur ex voluntate beata.

9. Idem argumentum sumi potest ex ipsamet voluntate: nam in beatitudine non libere, sed necessario beatus amat Deum, quia positis prærequisitis ad illum amorem, non potest non amare in sensu composito, & nihilominus ibi etiam retinet potestatem non amandi in sensu diviso: nam si visio ad illum amorem requisita auferatur, poterit voluntas ab illo amore cessare, sicut in Paulo contigit, si in raptu Deum vidit. Neque refert, quod illa necessitas aliunde proveniat, nimirum ex vi objecti, & visionis, quia nihilominus sub illa manet potestas ad non amandum in sensu diviso, & in hoc tantum sit æquiparatio. Deinde voluntas in actibus indeliberatis, quales sunt etiam motus gratiæ excitantis, ex necessitate, & sine libertate operatur: quia positis præviis requisitis ad illum actum, non potest actum continere, cum tamen in sensu diviso possit ab illo cessare, ut constat. Quin potius etiam

Idem in brutis probatur. etiam in brutis idem genus indifferentiæ inveniretur, possunt enim sponte sua, & moveri & quiescere, & ad unam partem, & ad oppositum moveri. Propter quod dixit Aristot. 8. Phys. text. 40. habere in seipsis moveri, & non moveri, & ideo quando positis omnibus requisitis aliquid appetunt, potestatem retinent ad cessandum ab illo appetitu, & ad contrarium appetendum in sensu diviso, id est, si aliquod ex illis prærequisitis auferatur, vel aliud diversum adhibeatur. Et nihilominus, quia positis prærequisitis ita ad unum determinantur, ut in sensu composito, id est, illis stantibus, nec aliud appetere, nec ab illo appetitu cessare valeant, ideo sine libertate operantur. Unde D. Tho. q. 24. de Verit. ar. 2. *In brutis* (ait) *est quædam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere, vel non agere unum, & idem, secundum suum judicium, sed quia eorum judicium est determinatum ad unum, per consequens eorum appetitus, & actio ad unum determinatur*: & in solut. ad 2. & 3. dicit esse in brutis quandam indifferentiam actionum, quia eorum potentia motiva non magis inclinatur ex se ad unum motum, quam ad alium, & idem suo modo esse in appetitu eorum, & tamen non esse libertatem, quia posita apprehensione, & judicio phantasiæ, ad unum determinantur. Ex quibus verbis colligimus, necessarium esse ad libertatem, ut stante eodem judicio cum talibus prærequisitis tam actio, quam non actio sit in potestate agentis, nec satis esse, quod in eo sit potestas ad agendum, & non agendum, variato judicio: nam hanc etiam potestatem habent bruta: eadem autem ratio est de cæteris prærequisitis, ut mox dicam.

Ratio cõvincens. 10. Ratio denique hanc partem convincit, quia non quælibet potestas agendi, & non agendi ad libertatem sufficit, sed illa, quæ est ex interna potestate, & eminenti virtute, ac dominio (ut in præcedenti capite declaravi) at vero ita operari positis omnibus requisitis ad agendum, ut solum possit facultas ab operatione cessare in sensu diviso, id est, sublato aliquo ex requisitis, non est posse cessare ex interna potestate, & dominio actionis: ergo non satis est ad libertatem. Minor probatur, quia tunc non cessatur ex potestate non agendi, sed potius ex impotentia agendi, quia nimirum nulla causa agere valet, nisi positis omnibus requisitis ad agendum. Et confirmatur, quia alias postquam voluntas positis omnibus prærequisitis velle incepit, non poterit sua sponte ab actuali voluntate cessare, stantibus iisdem prærequisitis, sed oportebit aliquod illorum auferri, ut ipsa cesset, hoc autem est, & contra experientiam, & contra usum libertatis: ergo. Sequela probatur, nam eadem est ratio de inceptione actus, & de perseverantia in illo: imo aliqui existimant magis necessariam esse continuationem, quam inceptionem, saltem pro brevi morula, quod nec verum est, nec nostra nunc refert: satis enim est, quod æqualis ratio intercedat. Si ergo voluntas stantibus omnibus prærequisitis ad perseverandum, potest sua sponte, & interna vi ab amando cessare, componendo simul illam cessationem cum illis prærequisitis, eadem profecto, vel majori ratione poterit non inchoare amorem, stantibus omnibus prærequisitis, negationem agendi cum eisdem prærequisitis simul componendo, vel si hoc posterius non potest, profecto nec illud prius potest. Unde ulterius confirmatur a contrario, quia si positis illis prærequisitis non relinquitur potestas non agendi in sensu composito: ergo ex potentia sic constituta cum omnibus prærequisitis necessario sequitur actio: ergo talis actio non est libera, cum ex necessitate sequatur ad potentiam antecedenter ad omnem usum libertatis ita dispositam, ut cum tali dispositione non possit actionem continere, & sine illa præparatione non possit illam elicere.

Ultima confirmatio, ex absurdo oppositæ sententiæ. 11. Tandem confirmatur, quia ex altera sententia sequitur, voluntatem nunquam habere potentiam proximam agendi, & non agendi: consequens est contra libertatis usum: ergo. Sequela probatur, quia ut recte dixit Capr. in 2. distinct. 28. quæstion. 1. artic. 3. ad 2. & 3. contra quartam conclusionem, potentia in solo sensu diviso solum est potentia remota, & potentia proxima includit omnia requisita ad actum, ut supra ex Scoto retulimus. Et probatur clare, quia illa quæ dicitur potestas solum in sensu diviso, non potest immediate reduci ad actum, sed oportet, ut præcedat aliqua dispositio, aut mutatio, qua potentia reddatur proxima, acquirendo aliquid necessarium ad actum, vel tollendo impedimentum actus, ut homo carens lumine gloriæ dicitur potens ad videndum Deum, non in sensu composito, sed diviso, id est ablata illa carentia, & ideo illa potentia est remota: idemque in universum invenietur in omni actu possibili in sensu tantum diviso. Si ergo voluntas positis omnibus prærequisitis ad agendum, potest non agere tantum in sensu diviso, non est tunc potentia proxima ad non agendum, sed tantum potentia remota. Et e contrario quando non habet omnia prærequisita ad agendum, non est potentia proxima ad agendum, sed tantum remota, nunquam ergo est potentia proxima ad agendum, & non agendum, sed ad alterum tantum. Minor autem, seu falsitas consequentis probatur, quia hoc modo tollitur in effectu verus usus libertatis: quia potestas remota revera non exercetur nec reducitur in actum, nisi in statu proximo constituta, ut potestas, quam habet album, ut sit nigrum, non reducitur in actum, nisi ablata albedine, & quamdiu illa potentia est sub albedine, non exercet actum alterius potestatis, & sic de aliis: ergo si voluntas nunquam est in potentia proxima ad utrumque actum agendi, & non agendi, vel agendi hoc, aut illud, nunquam exercet potestatem liberam, quia solum eam partem exercet, ad quam proxime est præparata. Quod maxime urget, rem moraliter considerando: quia non datur usus libertatis, nisi quando operanti imputari potest carentia actionis, & e converso: at vero ad hoc non satis est potentia remota, quæ non potest ad proximam reduci per ipsam voluntatem, qualis est illa potestas in sensu diviso: quia positis omnibus prærequisitis ad agendum, quæ antecedunt libertatem, non est in potestate hominis cum illis componere carentiam actionis: ergo non potest illi imputari, quod tunc non abstineat a tali actione: ergo nec actio ipsa illi potest tribui, tanquam libera, id est, tanquam procedens ex dominio agendi, & non agendi, ut ergo per illam descriptionem vera libertas explicetur, oportet, ut in sensu composito intelligatur.

12. Dico tertio, descriptionem intelligendam esse de omnibus prærequisitis sive ex parte Dei, sive ex parte aliarum causarum, & nisi ita intelligatur, non satis definiri libertatem, ut in actum liberum in ipso usu prodire possit. Hæc assertio solum ponitur propter priorem partem: nam de altera non est controversia. Est autem juxta mentem antiquorum doctorum, qui descriptionem illam tradiderunt, vel ut certam supposuerunt: quia nec Dei concursum, aut voluntatem ab illa excipiunt sed putant, vel non pertinere ad illa prærequisita, vel si aliquo modo pertinet, cum illa, & aliis, ut antecedunt, posse componi tam agere, quam non agere divisim sumpta, ut videre licet in Corduba supra, & aliis, quos ipse refert, & propterea dicere etiam solet non posse eundem effectum esse simul evitabilem in ordine ad causam secundam, & evitabilem in ordine ad primam, ut sensit Cajetan. 1. par. quæstion. 21. artic. 4. & Vualden. libr. 1. Doctrinal. fidei, capit. 28. Occam in 1. distinction. 38. quæstion. 1. Gregor. quæst. 22. art. 3. Gabr. art. secundo. Et propterea cum tota controversia versetur circa concursum, vel motionem divinam, in illa sola limitare generalem assertionem, videtur esse quædam petitio principii, vel aperta destructio, ac negatio illius axiomatis. Ratione idem ostenditur, quia omnia, quæ generaliter diximus de prærequisitis ad agendum æque procedunt de omnibus, & singulis prærequisitis, sive ex parte Dei, sive ex parte aliarum rerum, vel causarum necessaria sint, & sive dicantur esse aliquid requisitum in ipsa voluntate, sive in intellectu, sive in alia quacunque re, quæ ipsam voluntatem moveat ad agendum, & sive talis motio dicatur esse propria causa efficiens volitionem, sive sit necessaria conditio sine qua non stet fieri talem actum, &, illa posita, non stet non fieri, dummodo sermo semper sit de solis, & propriis prærequisitis, id est, ita requisitis, ut omnino præcedant aliquo modo causalitate, & ordine naturæ Tertia assert. subterfugia præcludit.

turæ in causalitate fundato usum liberum voluntatis: nam de concomitantibus, quæ involvunt liberum usum, non loquimur, ut cap. sequenti declarabimus. Assumptum ergo sic declaratum probatur, specialiter de illo requisito ex parte Dei, quod a generali descriptione excipitur, & vocatur motio Dei. Nam si illa motio est unum ex prærequisitis, & simpliciter necessaria, ut voluntas operetur, & illa posita non manet in voluntate potestas ad non operandum, nisi in sensu diviso: ergo, illo prærequisito posito, non est voluntas in potentia proxima ad non operandum, sed tantum in remota, quia oportet prius illam motionem auferri ab illo, qui illam posuit: nam ipsa voluntas non potest illam auferre, quia sicut non fuit facta ab illa, ita neque ab illa pendet, nisi ut a subjecto recipiente, in cujus potestate non est duratio passionis, sicut nec inceptio ejus, ut cap. 2. probatum est: ergo illa potentia in sensu diviso non est potestas ad liberum usum sufficiens, quia liber usus non est nisi a potestate proxima, ut etiam probavi. Ergo in voluntate sic mota non manet libertas non agendi, & consequenter neque ipsum operari liberum est. Et eadem ratione quamdiu illa ratio non datur voluntati, solum est in potentia remota, & ex parte receptiva ad agendum, quia oportet, ut prius recipiat illam motionem, quæ non est in potestate ejus activa, sed receptiva tantum: ergo tunc non est in potestate libera non agendi, sed in necessitate, & impotentia agendi. Ergo ut salvetur libertas, etiam respectu divinæ motionis prævia requisitæ, necessarium est, ut, illa etiam posita cum aliis prærequisitis, maneat potentia in sensu composito ad agendum, & non agendum.

13. Confirmatur, & explicatur a simili de potentia, v. g. scribendi, quæ est in manu: illa enim de se est etiam potentia non scribendi, & nihilominus libera non est, quia nec potest scribere sine actione voluntatis, nec posita motione voluntatis, potest in sensu composito non scribere, licet in sensu diviso, & remote possit, utique si voluntas motionem auferat: ergo simili modo si voluntas non potest velle nisi mota a Deo, & posita motione non potest cum illa componere carentiam volitionis, licet in sensu diviso, id est, ablata motione, possit non velle, non magis est potentia libera, quam potentia motiva, quæ est in manu. Simile est de intellectu quoad potentiam assentiendi & dissentiendi per fidem: nam in hoc non est formaliter liber, quia nec assentit nisi motus a voluntate, neque si ab illa moveatur, potest non assentire in sensu composito, sed in diviso: quæ divisio (ut sic dicam) non est in ejus activa potestate. Ergo si ita comparatur voluntas hominis ad motionem Dei præviam, ut sine illa non possit velle, & illa posita non possit non velle nisi in sensu diviso, qui non est in ejus potestate activa, profecto non est magis libera voluntas, quam intellectus, quia non potest ipsa active tollere motionem Dei, sicut non potest eam parere. Quid enim interest, quod una motio sit a voluntate creata, & alia ab increata? profecto hæc magis officit libertati: quia motio voluntatis increata efficacior est, & intimior, magisque per se influens in effectum.

A simili Confirmatio.

14. Respondent constituendo discrimen, quia voluntas creata licet sit mota a Deo, retinet intrinsecam potestatem non eliciendi talem actum, si velit, quod non habet intellectus, nec alia potentia naturaliter agens. Sed hoc non potest satisfacere. Primo, quia illa potestas intrinseca ad non eliciendum actum, quæ dicitur manere in voluntate mota a Deo, vel est ad non eliciendum actum in sensu composito, id est, sustinendo actum non obstante motione, & illa simul stante: & in hoc sensu optimum est discrimen, tamen per illum datur nobis, quod intendimus. Vel illa potentia est tantum in sensu diviso, & sic eadem profecto est in potentia motiva, & in intellectu, quia si motio voluntatis cesset, ex intrinseca natura talium potentiarum est, ut actum non eliciant, quia natura sua ita subordinantur voluntati quoad tales actus, ut si ab illa non applicentur, illos non eliciant, multo autem magis dicitur pendere voluntas hominis ab actuali applicatione, & præmotione Dei: ergo sub illa motione non magis habet potentiam intrinsecam non volendi, quam intellectus, vel manus sub motione voluntatis. Unde fit, ut sicut non posita motione voluntatis, non solum potest intellectus non assentiri, vel manus non moveri, sed etiam necessario non assentit, nec movetur, ita juxta illam sententiam non posita motione Dei, voluntas necessario non vult; ergo non vere dicitur in sensu diviso, id est, ablata motione, posse non operari, si velit, sed dicendum est ablata motione necessario non operari. Nam sicut non potest componi carentia operationis cum motione, ita non potest componi operatio cum carentia motionis. Declaratur a simili: nam ablata cognitione non recte dicetur voluntas posse ab intrinseco carere volitione, si velit, sed dicendum potius est, non posse velle, & necessario non velle: sed non minus necessaria est (juxta illam sententiam) ad volendum motio Dei, quam motio intellectus: ergo in illo sensu diviso, id est, si motio Dei desit, non habet voluntas potestatem non operandi, si velit, sed est in potentia necessario non volendi: quæ (ut supra dicebam) est quædam impotentia volendi. Quapropter illa particula. *Si velit*, nullo modo potest ibi locum habere, quia ablata motione Dei, non potest homo velle: ergo cum dicitur, *Si velit*, ponitur conditio impossibilis. Aut enim illud, *Si velit*, intelligitur de voluntate directe per actum positivum volendi suspendere alium actum, & hoc dici non potest, quia neque id est necessarium ad non agendum libere, ut est probabile, nec illud est possibile in illo sensu diviso, id est, ablata motione Dei: vel intelligitur de voluntate indirecta, & tunc supponi debet proxima potentia volendi, quæ non est sine motione Dei, quia adhuc voluntas est ex parte in potentia tantum receptiva: ergo tunc non habet locum conditio, *Si velit*, quia non voluntatie, sed necessario caret voluntatis actu, quia a Deo non movetur.

Adversariorum responsio.

Impugnatur.

15. Est igitur eadem ratio de quolibet requisito ex parte Dei, quæ est de aliis causis. Nam si tale est requisitum ex parte Dei, ut cum illo non sit potentia non agendi nisi in sensu diviso, revera non est potentia suspendendi volitionem per intrinsecum dominium in illam, sed per quandam impotentiam, quia si auferatur illud requisitum, sine illo non potest velle, sicut non potest operari sine concursu Dei. Et similiter potentia illa in sensu diviso, etiam si sit respectu præmotionis necessariæ ex parte Dei, est tantum potentia remota, quia debet prius auferri motio Dei, ut talis potentia reducatur in actum non volendi, & auferre illam motionem non est in potestate ipsius voluntatis, quia ad illam solum passive se habet. Unde etiam hic habet locum illa ratio, quod nec possit imputari homini carentia volitionis, quando non recipit motionem Dei, quia ante motionem non est in potentia proxima, & non habet in sua potestate motionem, per quam in proxima potentia constituatur, sed solum est ad illam in potentia passiva, & ita non potest illi imputari, quod illam non habeat, & post motionem non potest voluntati moraliter tribui, quod actum non suspendat, vel quod suum influxum non contineat, quia posita motione non potest, & illa motio ponitur sine influxu ejus. Ergo ad veram libertatem salvandam sensus compositus universaliter, & sine exceptione necessarius est respectu omnium, quæ proprie sunt prærequisita ad agendum, sive ex parte causarum secundarum, sive ipsius Dei.

16. Ad fundamentum contrariæ sententiæ, negamus priorem partem de concursu prævio, sufficit enim simultaneus, qui ut in re ipsa datus non est ex prærequisitis ad volendum, sed est concomitans, & cum illo involvitur usus libertatis. Ut vero est tantum in actu primo, est ex prærequisitis: verumtamen cum illo in eo statu posito, seu oblato ex parte Dei, potest simul componi carentia actus, ad quem supponitur concursus in actu primo oblatus. Et eodem modo dicendum est ad alteram partem de voluntate Dei. Concedimus enim aliquam voluntatem Dei esse præviam ad volitionem hominis, & nihilominus dicimus cum illa posse simul componi, tam non agere, quam agere, quia non oportet, ut sit voluntas absoluta, quod talis actus fiat, & in rerum natura ponatur, ut recte dixit

Opposito fundamento fit satis.

dixit Soto 1. de Natura, & gratia cap. 16. sed sufficit voluntas concurrendi cum libero arbitrio hominis ad hunc, vel illum actum, si ipse cooperari velit, quod semper relinquitur in manu, & potestate ejus: unde merito graves Theologi dixerunt, licet voluntas Dei ex æternitate antecedat, nihilominus volitionem ejus, ut determinatur ad volendum concurrere cum voluntate creata ad talem actum, non esse voluntatem præcedentem sed concomitantem. Hæc autem concomitantia videtur consistere in objecto illius voluntatis divinæ, qua vult concurrere cum humana, quia per illam volitionem, non vult actum voluntatis humanæ simpliciter, & absolute, sed ut coefficiendum ab eadem voluntate humana & quasi sub conditione, si voluntas ipsa humana velit cooperari, & ideo talis voluntas Dei nihil operatur per se sola, neque prius, quam voluntas creata, simul efficiat, & ita facile intelligitur, quomodo illæ duæ voluntates simul conjungantur ad eandem actionem, nam voluntas divina ex æternitate est quasi præparata, & habet applicatam potentiam suam ad coagendum cum voluntate humana. Unde quando in tempore voluntas humana pro libertate sua conjungitur divinæ, simul efficiunt.

CAPUT IV.

Utrum voluntas exposita cum omnibus prærequisitis ex parte intellectus ad libere volendum possit à Deo ita moveri, ut ex necessitate, & non libere velit?

Quæstionis declaratio.

1. HUjus quæstionis resolutio ad declarandam amplius rationem libertatis, & ad explicandam postea concordiam libertatis cum motionibus gratiæ multum conferre potest, & ideo illam hoc loco præmittere visum est. Loquor de voluntate habente ex parte intellectus actu propositum objectum eo modo, quo ad libere volendum necessarius sit, & ex natura rei sufficiat: nam si intellectus perturbetur, aut subito, & sine sufficienti judicio, ac deliberatione rapiatur, non est dubium, quin voluntas possit ex necessitate, sine libertate moveri non solum miraculose, aut per gratiam, sed etiam ex interno impetu, ut in motibus primo primis juxta communem doctrinam contingit. Deinde necesse est, ut per integrum intellectus judicium proponatur objectum de se indifferens, id est, quod nec repræsentetur clare, ut summum bonum homini simpliciter necessarium, neque etiam ut bonum, quod ad finem actu intentum simpliciter necessarium sit. Et per hoc excluditur tam absoluta necessitas ab intrinseco, quæ potest esse in actu voluntatis circa summum bonum clare visum, quam necessitas ex suppositione, quæ potest esse in volitione medii necessarii ex intentione finis, quamvis hæc non sit absoluta necessitas, nisi etiam intentio finis absolute necessaria sit. Denique per hoc excluditur omnis necessitas, quæ ab intrinseco ex natura illius provenit. Unde quæstio solum est de necessitate ab extrinseco, id est, an stante tali judicio rationis, quo voluntas libere ex se moveretur, fieri possit, ut ab aliquo agente extrinseco in tale objectum sic propositum ita impellatur, ut non libere sed necessario illud amet, vel aversetur. Et quoniam de fide certum est nullam causam creatam spiritualem, vel cœlestem habere hanc vim in voluntatem, de solo Deo quæstio tractatur.

Duplex necessitas

2. Distinguenda præterea est necessitas a coactione, nam, ut supra dixi, coactio addit ultra necessitatem, quod sit motus contra internum appetitum vitalem, & quia sub hac ratione repugnat actui voluntatis, cum intrinsece, & per se voluntarius sit, ideo communiter docent Theologi non posse voluntatem ad actus elicitos cogi: nam eo ipso, quod illos elicit, voluntarii simpliciter sunt, quia non potest velle, quin velit, nec potest nolle, quin implicite velit nolle. Denique distinguenda est necessitas quoad exercitium a necessitate quoad specificationem: nam de hac posteriori nulla est quæstio, quia facile potest Deus necessitare voluntatem quoad specificationem, negando concursum ad omnem aliam speciem actus præter unam: sicut etiam dici potest necessitare voluntatem quoad individuationem, non offerendo concursum, nisi ad unum individuum. Et ratio est, quia hæc posterior necessitas non est absolute agendi, aut volendi, sed conditionata agendi hoc, si voluntas agere velit; unde absolute est necessitas non agendi aliquos actus, quæ facile potest esse in voluntate creata ex voluntate divina, non solum quoad has, vel illas species actuum, sed etiam absolute ad omnes, quia potest Deus negare voluntati concursum ad omnem actum, & tunc ex necessitate nullum eliciet, sicut ignis ex necessitate non calefacit, Deo negante suum concursum. Eodem ergo modo potest Deus, negando voluntati concursum ad alias species actuum, coarctare illam, ut solum in una specie possit elicere actum, si velit, & hoc est necessitare illam quoad specificationem: quæstio ergo nostra est de necessitate quoad exercitium.

3. Prima opinio negat, posse Deum necessitare voluntatem, stante judicio rationis, quo ita proponatur objectum, ut voluntas sibi relicta illud amare, vel non amare, aut etiam odisse potuisset. Hanc sententiam intendit Bannez 1. part. quæst. 19. art. 10. dub. 1. in fine §. *Sed dices*. Nam, licet illam sub dictis specialibus verbis non tradat, comprehendit sub generalibus, quibus ex eo, quod libertas voluntatis oritur ex indifferentia judicii rationis, sic infert. *Ex prædictis colligimus corollaria. Primum est: Quotiescunque actus voluntatis oritur ex prædicta radice judicii, semper erit liber. Unde rursus colligo: Quidquid antecesserit, vel comitabitur, vel supervenerit ad actum voluntatis, si non tollat judicium illud medii circa finem, non destruet libertatem operationis.* Ubi nihil excipit, etiam si hæc a Deo proveniant, imo statim expresse ita rem explicat, & ex illo principio dissolvendas putat omnes difficultates, quæ in concordia libertatis nostræ cum providentia & gratia divina concurrere solent. Et hanc doctrinam sequutus est Cumelius in eodem art. 10. in appendice de libero arbitrio, concl. 2. & P. Alvarez disput. 126. concl. 5. expresse declarans, Deum non posse necessitatem inferre voluntati, stante judicio rationis de se indifferente, eandem sententiam tradere videtur P. Vazquez 1. part. disput. 99. cap. 8. & alibi sæpe: excipit tamen voluntatem humanæ naturæ hypostatice unitæ Deo, & ex diverso fundamento procedit, ut videbimus.

1. Opinio.

Vazquez 1. p. d. 68. c. 5. disp. 90 c. 2. nu. 8. disp. 98. c. 5. n. 31.

4. Priores ergo auctores concedunt posse Deum, stante judicio mentis ex se indifferente, ita præmovere voluntatem, & efficaciter ad unam partem determinare, ut illa non possit resistere, nihilominus tamen dicunt, non necessitare illam necessitate contraria libertati, ac proinde non posse illam necessitare: quia si posset, posset maxime illo modo: sed illo modo non necessitat: ergo. Minor probatur primo, quia non obstante illa motione, actus elicitur a voluntate cum indifferentia rationis, & judicii: sed in hoc salvatur definitio libertatis; ergo ille actus libere fit. Secundo probatur idem, quia libertatem actus non excludit nisi necessitas absoluta: sed illa necessitas non est absoluta, & simpliciter, sed tantum secundum quid, & ex suppositione: ergo non repugnat libertati. Tertio, objectum voluntatis est bonum cognitum: ergo impossibile est, voluntatem ex absoluta necessitate amare objectum non cognitum, ut necessarium bonum ex necessitate amandum: ergo quamdiu judicium intellectus proponit objectum, ut bonum indifferens, impossibile est, quod voluntas medio illo judicio tendat in illud objectum ex necessitate absoluta, & non libere. Quarto, voluntas cogi non potest ex sententia omnium Theologorum, sed si necessitaretur, cogeretur: ergo nec necessitari potest. Probatur minor, quia illud cogitur, quod contra inditam sibi naturam, & conditionem movetur: sed si voluntas necessitaretur circa tale objectum sic cognitum, moveretur contra insitam sibi naturam, & conditionem, ut constat, quia indita natura voluntatis est cum indifferentia, & dominio moveri circa tale objectum: ergo. Major patet, quia quod est contra inditam proprietatem naturæ, est etiam contra inclinationem internam, ac proinde est violentum, seu coactum. Quinto argumentari solent, quia non potest Deus facere, ut potentia non libera ex natura

sua libere per miraculum operetur; ergo nec potest facere, ut potentia natura sua libera necessario operetur: videtur enim eadem ratio, & proportio.

5. Possumus in confirmationem hujus sententiæ afferre Augustinum lib. 3. de Lib. arb. cap. 3. ubi inter necessitatem, & voluntatem ita distinguit, ut neget fieri voluntate, quod fit necessitate. *Si enim* (inquit) *necesse est, ut velit unde volet, cum voluntas non erit*. Et infra, *voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate, porro quia est in potestate libera est nobis*. Et infra. *Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit, ergo & potestatis est præscius*. Simili modo Bernar. lib. de Grat. & liber. arbitr. a principio loquens de consensu voluntatis ait, *Non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis*. Et hoc ita esse verum, ut aliud repugnet, indicat, dum subdit. *Alioqui si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius, ubi autem voluntas non est, nec consensus. Non enim est consensus nisi voluntarius, ubi ergo consensus, ibi voluntas, ubi autem voluntas, ibi libertas*, sentit ergo repugnare esse voluntatis consensum, & esse necessarium. Denique allegatur D. Thomas in 1.2. quæst. 17. art. 1. ad 2. & 1. part. quæst. 83. art. 1. quia his locis docet, ideo voluntatem libere moveri, quia ratio potest diversas conceptiones boni, & mali habere, & de objecto cum indifferentia quadam judicare. Ergo sentit: stante hac indifferentia judicii, non posse actum voluntatis esse necessarium.

Confirmatur.

6. At vero altera sententia P. Vazquez in hoc fundari videtur, quod voluntas habens præsens objectum indifferens, & ut tale judicatum, non potest ab extrinseco ita determinari ad unum, ut resistere non possit, & influxum suum cohibere. Hoc autem fundamentum non invenio ibi probatum, sed suppositum. Nam ex eo quod voluntas nostra necessitari non potest in via ab objecto, quamdiu usus rationis sine perturbatione manet, juxta doctrinam D. Thom. prima secundæ quæst. 10. artic. 2. infert immediate ille auctor, stante illo judicio, non posse libertatem voluntatis impediri, quæ illatio nulla est, nisi supponatur tale impedimentum non posse ab extrinseca causa provenire. Videtur autem Vazquez hoc fundamentum supponere ex his, quæ contra Gregorium dixerat disput. 88. cap. 5. Ibi autem non invenio probatum, esse impossibilem omnem modum necessitandi voluntatem circa tale objectum, sed solum de facto non dari motionem prædeterminantem, quia si daretur, læderet libertatem, quod longe diversum est.

2. Opinio.

7. Posset autem suaderi hæc sententia isto modo, quia nulla prævia motio ex parte Dei intelligi potest, quæ talem necessitatem inferat voluntati. Aut enim illa motio esset res distincta ab ipsomet actu quem voluntas elicit, vel esset ipsemet actus secundum aliquam rationem spectatus: neutrum dici potest: ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia illa motio facta a solo Deo non potest esse nisi productio alicujus qualitatis, quæ insit voluntati per modum actus primi, quia cum ab illa non fiat, non potest esse actus secundus: sed talis qualitas non potest necessitare voluntatem ad actum secundum: tum quia non tollit dominium ejus, nec minuit potentiam agendi, & non agendi; tum etiam, quia hac ratione habitus infusi, quantumvis perfecti non possunt necessitatem inferre voluntati circa objecta indifferentia, seu non simpliciter necessaria: ergo illo modo non potest voluntas necessitari a Deo. Altera item pars probatur, quia in ipso actu voluntatis sive libero, sive necessario nulla ratio considerari potest, quæ a solo Deo fiat, ut nunc suppono: ergo talis motio, ut est a Deo, non est antecedens, sed concomitans, quia simul fit a voluntate: ergo semper ex hac parte est subjecta dominio voluntatis, quia semper est potens dare, vel non dare suum influxum.

8. Verumtamen quidquid sit de hujus sententiæ veritate, non video, cur excipiat voluntatem creatam unitam hypostatice divinæ personæ. Primo, quia si ratio facta est alicujus momenti, eodem modo procedit in voluntate Christi, quia, non obstante hypostatica unione, in intellectu Christi præsentatur objectum amabile, quale ipsum est, & ideo si non est necessarium judicatur indifferens, sine ulla mentis perturbatione, vel deceptione, aut inconsideratione: ergo voluntas etiam tendit in illud libere, quantum est in se, nec potest necessitari, vel per motionem distinctam ab actu, vel quæ sit idem cum illo, propter easdem rationes factas, quæ eodem modo applicari possunt. Secundo, quia unio hypostatica per se ipsam formaliter non est principium activum, aut motivum voluntatis, ut nunc tanquam certum suppono: ergo non potest necessitare voluntatem per seipsam: ergo si necessitat, oportet, ut id faciat per aliquam mutationem factam in voluntate; ergo in illa etiam voluntate habet locum dilemma factum, vel si in illa non est efficax, neque in aliis erit. Unde accedit tertio, quod nullum donum creatum potest tribui naturæ unitæ hypostatice Verbo, quod non possit tribui naturæ creatæ in propria persona existenti, neque actio ulla, vel modus physicus operandi potest communicari naturæ assumptæ, qui non possit puris hominibus communicari, quia personalitas divina communicata naturæ creatæ, licet illam sanctificet, & deificet quoad dignitatem personalem, & substantialem, non dat capacitatem, vel potestatem physice operandi, sed moraliter dignificat actiones: at vero modus operandi voluntatis libere, vel necessario, est modus physicus, & realis: ergo si voluntas unita est capax necessariæ operationis, non obstante indifferentia objecti, etiam voluntas non unita illius erit capax: vel e contrario si in nostris voluntatibus id reperitur impossibile, non est, cur hypostaticam unionem excipiamus. Itaque de priori opinione quid sentiam breviter in hoc capite explicabo, de posteriori autem in sequenti dicam.

9. Dico ergo Deum posse ita movere voluntatem, stante integro judicio rationis de objecto ex se indifferente, seu non necessario, ut motu non libero, sed simpliciter necessario in illud feratur. Hanc assertionem expresse docuit Divus Thomas quæstione 22. de Veritat. articulo 8. ubi in principio corporis dicit. posse Deum necessitate voluntatem, non cogere. Et aliis locis solum negat posse Deum cogere voluntatem, & sine alia limitatione adjungit posse illam immutare, & ab uno bono ad alium actum transmutare, prout voluerit, ut patet ex 1. 2. quæstione 6. articulo quarto ad 1. Et sub illis verbis comprehendi potestatem necessitandi voluntatem sine coactione exponit Conradus in eadem 1. 2. quæstione 80. articulo tertio ad 1. allegando priorem locum, & tanquam manifestum id supponit Capreolus 1. distinction. 45. ad 1. contra quintam conclusionem. Et hoc modo loquuntur multi ex scholasticis antiquis in 2. distinct. 25. Expresse vero id tradit Gabriel articul. 3. dub. 1. conclus. quarta, & Palac. disputat. unic. dub. ultim. Ocham quæstione 19. ad 2. Hi vero auctores in hoc fundantur; quod potest Deus solus efficere actum volendi in voluntate, quo ipsa velit necessario, etiamsi ipsum non eliciat. Quod fundamentum nos non admittimus, nunc vero necessarium non est de illo disputare. Unde sine illo fundamento tenet eandem sententiam Marsil. in 2. quæst. 16. articul. 5. dub. penultim. conclus. 9. & 10. Scotus in 4. distinct. 49. quæst. 6. §. *Dico ergo*, Almain. tractat. 1. Moral. capit. 2. Eandem opinionem tenet Sot. lib. 1. de Natur. & grat. cap. 16. Medina 1. 2. quæst. 6. articul. 4. conclus. 1. Valent. disput. 2. quæst. 1. punct. 3. ad 2. & quæst. 5. punct. 4. & optime Bellarmin. libr. 4. de Grat. & libero arbitrio, cap. 11. §. *Tertio est observandum*, & latius capit. 14. in impugnatione tertiæ sententiæ, ubi expresse sententiam Bannez refert, & confutat illo innominato. Denique eandem sententiam sequitur dicens esse communem Theologorum Cumel. in opusculis tom. 3. discurs. 2. assertion. 4. quamvis enim ibi duos modos involvat hujus necessitatis, scilicet, ex parte potentiæ, vel objecti, utrumque tamen suis rationibus probat, licet non satis consequenter loquatur, ut ex alio loco allegato constat. Eandem sententiam tenet Cabrera 3. part. quæst. 18. articul. 4. disput. 1. in principio, ubi præter morem doctrinam nostram approbat, quam vero constanter in cæteris loquatur, postea videbimus, & idem tenet Alexand. Pesant. 1. part. quæst.

Vera sententia.

quæst.19.art.8. disput.1. ubi contrariam sententiam dicit esse contra omnes Theologos.

10. Secundo possumus assertionem hanc ex Patribus hoc modo confirmare: nam hæretici, qui dixerunt Deum non solum posse, sed etiam semper necessitare voluntatem hominis in omnibus volitionibus suis, non negabant habere hominem judicium rationis, quo cognoscat, & discernat bonitatem uniuscujusque objecti, & an sit necessarium, nec ne, sive in ratione medii. Neque etiam dicebant Deum necessitare voluntatem auferendo illud judicium, aut intellectum hominis perturbando, sed solum sua voluntate, vel præscientia ita præmovendo voluntatem, ut illam necessario faciat operari, ut constat tam ex antiquis erroribus Manichæi, & Abailardi, quam ex novis Calvini, Lutheri, &c. At vero si, stante judicio rationis integro, non posset voluntas necessitari per quamcunque motionem, vel efficientiam Dei in ipsam, facillimum fuisset Patribus, & Catholicis impugnantibus eos redarguere, eo quod per solam motionem extrinsecam dicerent voluntatem necessitari, cum ea non obstante ex judicio rationis de se indifferente, operetur, quod ad libertatem sufficit. At Patres nunquam ita respondent, vel impugnant errores illos, sed supponunt potius necessitandam fore voluntatem per talem motionem, si daretur, non obstante judicio rationis. Et ideo negant dari talem motionem necessitantem, non quia impossibilis sit, sed quia Deus sapienti sua providentia ita gubernat, ut talem motionem (utique de lege ordinaria) illi non imprimat.

Confirmatur ex Patribus.

11. Atque hoc modo colligitur assertio ex Conciliis Trident. & Sen. definientibus contra Calvinum, qui prædicto modo erravit, & tamen Concilium Tridentinum sess.6. cap.5. & canon.4. hunc errorem damnat, non quia ille modus necessitandi sit impossibilis, sed quia hæreticus ille asseruit de facto voluntates nostras ita semper moveri, & operari. Et ideo Concilium ad contradicendum illi errori, præter judicium rationis, requirit usum libertatis, ut talis motio necessitans in voluntate non præcedat, & hoc est, quod ait. *Ita ut tangente Deo cor hominis, possit dissentire, si velit, & illam inspirationem, seu motionem abjicere.* Et Concil. Sen. decret.15. fidei dixit. *Nec denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium, cui resisti non possit*, & hoc docet esse necessarium, ut libero arbitrio non præjudicet; ergo senserunt Patres horum Conciliorum ad libertatem actus non sufficere judicium rationis, sed impediri posse per motionem aliquam ex parte ipsius voluntatis. Potest etiam sic induci Chrysostom.homil.42.ad Popul. *Nostras non prævenit voluntates, ne nostram terminet libertatem.* Ubi non negat prævenientem gratiam, ut postea videbimus, sed efficientiam ita prævenientem voluntatem, ut illam determinet necessario, & ex modo illo loquendi constat sensisse Chrysostomum non esse impossibile Deo prævenire illo modo voluntatem, sed ob convenientem providentiam non id facere. Sic etiam dixit Damascenus lib.2.de Fide cap.30. non prædestinare Deum seu prædefinire illa, quæ in nobis sunt, *quia nec vitium* (ait) *admitti vult, nec virtuti vim affert*, utique necessitatem inferendo, ubi quidem negat Deum inferre hanc necessitatem, non quia non possit, sed quia non est consentanea providentiæ, ita enim de prædefinitione necessitante exposuit illum locum Divus Thomas 1.part. quæst.23. art.1. ad 1.

12. Præterea Hieronymus Epistol. 146.ad Damasum de fil. prodig. sic exponit dedisse Deum homini mentis propriæ libertatem, *ut viveret non ex imperio Dei, sed obsequio suo, id est, non ex necessitate, sed ex voluntate*, ubi per imperium Dei non intelligit legem, vel præceptum moraliter impositum, sic enim & falsa esset prior propositio negans, & inepta expositio subjuncta, quia tale præceptum non infert necessitatem, nec excludit libertatem. Loquitur ergo Hieronymus de illo absoluto imperio omnipotentiæ Dei, *quo ipse dixit & facta sunt, ipse mandavit, & creata sunt.* Sentit ergo posse Deum hoc imperio voluntatem necessitare, non tamen facere, *ut virtus haberet locum*, sicut statim subjungit. Est etiam optimum Augustini testimonium libr. 1. de Liber. arbitr. cap.11. & lib. tertio, cap. primo. Ubi ait, naturam illam, quæ hominis mentem excellit, non *cogere*, id est, *necessitare* voluntatem hominis ad libidinem; non quia non habeat potestatem illam cogendi, sed quia justa est, inferiorem autem naturam propter infirmitatem, & impotentiam non posse voluntatem hominis servam libidinis facere. Ergo sentit Augustinus non deesse in Deo potentiam ad necessitandam voluntatem.

Quid per imperium Dei intelligat D. Hieronymus.

13. Tertio probatur assertio ratione fundata in omnipotentia Dei, & in sententia Augustini in Enchirid. cap. 98. dicentis posse Deum, quia omnipotens est, mutare voluntatem hominis, quando voluerit, & ubi voluerit: nam ad eandem omnipotentiam spectat posse illam mutare, quomodo voluerit, si in modo nulla appareat implicatio contradictionis; ergo non solum potest mutare voluntatem, servando ejus libertatem, sed etiam necessitando illam, & liberum usum impediendo. Probatur hæc ultima consequentia, quia nulla major repugnantia in uno, quam in altero modo invenitur. Imo difficilius videtur voluntatem mutare efficaciter, salva ejus libertate, quam eam necessitando: quia in priori modo oportet in eadem actione conjungere potestatem non agendi cum infallibilitate agendi, quod videtur difficile: in modo autem posteriori cessat illa difficultas, quia si motio inducit necessitatem, consequenter habebit infallibilem effectum. Aliunde vero ex parte ipsius voluntatis creatæ nulla est specialis repugnantia, quia licet habeat duplicem potestatem, agendi scilicet, & non agendi, potest per omnipotentiam Dei secundum alteram sini operari, & secundum alteram impediri, ne suammet operationem possit suspendere; tunc autem operatio erit necessaria, & non libera quoad exercitium, quia libertas in operatione non est sola entitas actus, vel modus intrinsecus ejus, sed est denominatio a potestate agendi, & non agendi, utique ad utrumque expedita, seu non impedita; ergo tunc actus carebit tali denominatione & consequenter erit necessarius: neque in eo, quod Deus impediat usum illius potestatis in voluntate creata, aliqua repugnantia cogitari, vel inferri potest. Quia cum omnis potestas causæ secundæ sit subdita potestati causæ primæ, facile potest per illam impediri, ne suamet potestate utatur, & oppositum videtur multum derogare omnipotentiæ Dei, & ejus eminentiæ super omnem potestatem creatam: unde hac ratione potest efficacissime impedire, ne voluntas velit, negando illi suum concursum, & consequenter necessitando illam ad non volendum; ergo etiam potest impedire usum potestatis ad suspendendum actum, & sic illam necessitare ad agendum.

Rationis probatio.

14. Quarto hoc possumus evidentius ostendere respondendo fundamentis aliarum opinionum, quod longe facilius est in priori, quam in posteriori sententia. Nam prior supponit posse Deum motione sua præveniente usum humanæ libertatis ita efficaciter, ac physice prædeterminare voluntatem hominis, ut non possit voluntas illi resistere: ex quo principio ad hominem convincere possumus, posse etiam necessitare. Primo, quia illud ipsum prædeterminare illo modo est necessitare, ut communiter sentiunt Doctores hujus temporis impugnantes Calvinum: tamen quia hoc negant auctores illius sententiæ, & de illo est specialis controversia tractanda fuse libr.5. ideo nunc hanc probationem omittimus. Secundo igitur ad hominem argumentor: nam voluntas stante judicio integro intellectus prius natura, quam determinetur a Deo ad unum volendum, est de se indeterminata, & indifferens ad plura, & nihilominus dicitur prædeterminari a Deo, simulque sub illa determinatione retinere suam indifferentem potestatem ad suspendendum actum, quantum est ex se; ergo eadem ratione non repugnabit, quamvis voluntas, stante judicio intellectus, de se sit libera, nihilominus impediri omnino ab usu libertatis, & necessitari ad unum. Probatur consequentia, quia nulla est major repugnantia, quod facile ostendemus discurrendo per singulas probationes illius sententiæ.

Solutione argumentorum; conclusio probatur.

15. Prima

15. Prima supponit novam, & defectuosam definitionem actionis liberæ, scilicet, ut sit actio a voluntate elicita circa objectum per judicium rationis indifferens propositum. Nullus enim, quod ego viderim, ante Dominum Bannez illam definitionem liberæ actionis tradidit. Nam de ipsa potentia in optimo sensu dici potest voluntatem esse liberam, quia operari potest cum indifferentia integri judicii rationis, quod erit verum, etiamsi voluntas necessitetur stante simili judicio, quia ipsa de se potens est ad operandum cum dominio circa tale objectum, etiamsi hic, & nunc impediatur. Inde vero non sequitur talem potentiam nunquam posse impediri ab usu libero circa objectum judicatum de se indifferens, quia cum objectum sic judicatum non necessitet voluntatem, potest aliunde voluntas superari, & extrinseca necessitas illi imponi, ut ostensum est. Loquendo autem de actu, de quo argumentum procedit, nego definitionem actus voluntatis liberi esse, ut sit actus voluntatis cum judicio rationis indifferente elicitus. Nam licet hoc sit necessarium non sufficit, quia illud judicium est origo libertatis in actu voluntatis; ergo non est ipsa formalis libertas ipsius actus. Antecedens est D. Thom. 1. part. quæst. 83. & receptum in ejus schola, unde neque ab illis auctoribus negatur. Consequentia vero probatur primo, quia radix alicujus formæ non est ipsamet forma: nam idem non est radix sui ipsius. Secundo, quia in illo judicio duo possunt considerari, scilicet actus, & objectum ejus, ex quibus actus non est formaliter liber, sed naturalis prout antecedit voluntatem; ergo non potest esse forma denominans liberum actum voluntatis. Objectum autem illius judicii licet secundum se sit indifferens, non tamen esse potest forma, a qua ipsum velle humanum denominetur liberum, quia formalis libertas non est proprietas objecti, sed est intrinseca proprietas hominis operantis voluntati inhærens; ergo præter indifferentiam objecti, quæ supponitur ut fundamentum libertatis, requiritur intrinseca indifferentia ipsius potestatis, & per habitudinem ad illam actus proxime denominatur indifferens, seu liber.

16. Unde etiam de divina voluntate dixit D. Thom. in 2. d. 25. q. 1. artic. 1. ad 1. in Deo servari liberum arbitrium, quia ejus voluntas neque est natura sua determinata ad bona extra se, nec determinatur ab alio, sed a se. Sic ergo in voluntate creata ad libertatem actus non sufficit indifferentia objecti, nisi potentia ipsa habens plenum dominium sui actus cum integra, & proxima potestate indifferente motum suum agere sinatur: sicut de causis secundis generatim dixit August. 7. de civit. cap. 30. & de libertate ad peccandum lib. 22. cap. 1. & in Enchirid. cap. 95. & 96. Nam hoc ad suavem, & ordinariam providentiam Dei spectat. Inde vero non sequitur, stante tali judicio rationis Deum necessario sinere voluntatem operari, prout velit, potest enim non sinere, sed ita illam impedire, ut unum tantum possit, & hoc est illam necessitare. Peccare ergo argumentum illud non distinguendo duplicem necessitatem, unam ab intrinseco, aliam ab extrinseco; argumentum enim probat actum a voluntate elicitum cum indifferentia judicii non esse necessarium ab intrinseco, ac subinde fore liberum, nisi ab extrinseco necessitas inferatur voluntati; hanc vero inferri non posse illo argumento non probatur. *In quo peccet 1. Argumentum.*

17. Ad secundum, quod illa necessitas non sit absoluta, sed ex suppositione, respondetur in primis, illa duo non semper repugnare, nam si suppositio antecedat omnem usum libertatis, & ex illa sequatur necessitas cum impotentia simpliciter resistendi, illa duo non repugnant simul, sed est necessitas absoluta, etiam si sit ex suppositione, non enim dicitur necessitas absoluta, quia nihil supponat, imo nulla est necessitas in creaturis, quæ causam aliquam non supponat, unde oriatur: & ipsa necessitas, quæ in amore beatifico, est ex suppositione visionis Dei, & necessitas, quæ est in motibus gratiæ excitantis, supponit talem cognitionis modum, vel efficaciam virtutis divinæ ita animum moventis. Ergo necessitas non dicitur absoluta, quia nullam sui causam supponat, sed quia talis est, ut excludat potestatem resistendi, præveniendo omni- *Solutio secundi.* *Quæ sit necessitas absoluta.*

no liberum usum. Quod si fortasse nomine necessitatis absolute intelligatur necessitas ab intrinseco ex innata determinatione potentiæ ad unum, sic falsum est solam hanc necessitatem absolutam repugnare libertati quantum ad usum ejus, quia etiam necessitas ab extrinseco immissa illi repugnat: non enim est minor necessitas, quæ ab extrinseco infertur sine potestate resistendi, quam sit interna, imo illa prior ultra necessitatem aliquid de violentia participat. Quid enim prodest voluntati habere potestatem ad utrumlibet cum interna indifferentia, si in facto ipso non sinitur uti integra sua facultate, sed ad unum ab extrinseco ita necessitatur, ut non possit resistere, nec suo actui dominari?

18. Ad tertium de objecto cognito respondetur, ut voluntas necessitetur a Deo, non oportere, ut ipsa velit necessitari, sed solum quod necessitetur, ut velit, sicut quando voluntas libere vult, non oportet, ut modum ipsum libere operandi directe velit, sed ut in actu exercito libere velit. Unde fieri potest, ut quis libere velit, & id ignoret, imo erret credens non libere operari, ut hæretici errant. Et similiter e converso potest quis a Deo necessitari ad volendum, ipso neque sciente, neque volente, sed solum directe volendo objectum propositum, & ideo nihil refert, quod objectum non supponatur cognitum, vel judicatum necessarium. Neque propterea voluntas feretur in incognitum, quia non fertur in necessitatem actus, vel objecti, sed in ejus bonitatem. Neque etiam indifferentia cognita in objecto obstare potest necessitati actus ab extrinseca motione proveniente, quia licet sit indifferens judicium objecti cogniti, per efficaciam extrinseci agentis impeditur voluntas, ne actum circa tale objectum suspendere possit, tendendo necessario in bonitatem objecti, nihil curando de indifferentia ejus. *Responsio tertii.*

19. Potestque hoc ad hominem confirmari, & retorqueri argumentum contra dictos auctores: nam ipsi dicunt, stante indifferentia judicii, & indeterminatione innata voluntatis, voluntantem prædeterminari absoluta prædeterminatione ad unum, contra quod idem fieri potest argumentum, quia voluntas non fertur, nisi in bonum cognitum; ergo non potest prædeterminari, nisi bonum illud judicatum sit ut determinate amandum; ergo quamdiu judicium est indifferens ex parte objecti, id est, proponens objectum ut aptum eligi, vel respui, non potest voluntas ad unam partem prædeterminari; ergo erit impossibile, mediante illo judicio, voluntatem tendere in illud bonum ex prædeterminatione: est enim eadem forma argumenti, & eadem ratio, neque immerito, quia illa prædeterminatio non est, nisi vera necessitas. Nec possunt illi aliter respondere, nisi negando consequentiam, quia prædeterminatio non provenit ab objecto, sed aliunde, neque oportet cognosci ab eo, qui prædeterminatur; idem ergo nos de necessitate dicimus. *Retorquetur argum.*

20. Ad quartum respondet Bonavent. in 2. d. 25. art. 1. q. 5. & ibi alii communiter, licet voluntas ex necessitate fiat de nolente, vel de non volente volens, non cogi absolute loquendo, quia eo ipso, quod sit volens, jam non violenter fertur, sed voluntarie: quod simpliciter verum est. Nihilominus tamen illamet necessitas, quatenus præternaturalis est, videtur esse aliqua ex parte violenta, quia privatur voluntas naturali dominio, quod habet in suum actum, & impeditur, ne uti possit naturali potestate suspendendi illum. Sicut etiam, si Deus illam necessitaret ad non volendum, negando illi concursum, vim quandam illi inferret, negando illi, quod secundum naturæ ordinem debitum est, contra naturalem illius inclinationem. An vero illa vis dicenda sit coactio, quia non est contra appetitum elicitum, & an sit dicenda violentia, quia fit a Deo, cui creatura subjicitur secundum potentiam obedientialem? quæstiones sunt tantum de modo loquendi, & præsenti instituto nihil inserviunt, & ideo illas omitto in 1. 2. q. 6. art. 4. ubi tractari solent. Solumque adverto, hujusmodi necessitatem solere a Patribus per verbum cogendi explicari, vel quia non est aliud verbum latinum, quo proprius effectus ille explicetur, vel quia illa necessitas, nisi adhibendo vim aliquam inferri non potest. *Bonaven. respondet ad 4.*

21. Ad

21. Ad quintum respondeo negando consequentiam, primo, quia potentia non libera in actu primo non potest fieri in se libera, & ideo non potest illi conferri, ut libere operetur: nam actualis operatio libera essentialiter pendet a potentia formaliter libera, quoniam actualis libertas solum consistit in actus emanatione a potentia formaliter libera, & denominatione ab illa. E contrario vero potentia de se libera retinens suam libertatem in actu primo, potest habere plures actus necessarios propter conditionem objecti, vel propter impedimentum ex defectu deliberationis, & ideo sine repugnantia potest necessitari, quia per hoc non mutatur natura ejus, sed tantum impeditur, ne secundum suam integram potestatem operetur. Deinde explicatur hoc amplius, quia operatio, ut libere eliciatur, duas conditiones essentialiter requirit; una est, ut sit per se voluntaria, quia alias non posset potentia de se indifferens per illam determinari ad agendum, ut libr. 3. dicam: altera est, ut feratur in objectum cognitum cum indifferentia rationis. Hinc ergo fit, ut inferiores potentiæ non possint elevari ad libere operandum, quia feruntur in objectum, vel omnino non cognitum, ut potentiæ mere naturales, vel non cognitum per rationem, ut potentiæ sensitivæ, vel quia actiones earum non sunt per se voluntariæ, ut reperitur etiam in intellectu. E contrario vero illæ duæ conditiones licet ex parte causæ secundæ sufficiant, oportet, ut potentia sinatur connaturali modo operari; potest tamen in illo modo impediri, & ex hac parte non repugnat necessitari.

22. Unde facile respondetur ad testimonia Augustini, & Bernardi, illi enim loquuntur de voluntate secundum se, & secundum naturam suam spectata, secundum quam indifferens est in suis operationibus, ex qua indifferentia denominata est voluntas, quia quod vult, eligit, & operatur, si facultas adsit. Et in hoc sensu de ipsa potentia dicitur illud, *aut voluntas non est, aut libera dicenda est*. De actu vero non potest id dici, nisi per antonomasiam, quatenus nomine voluntatis significatur etiam voluntaria, ac libera determinatio, & electio, quæ nomine etiam consensus proprie significatur. Generalius autem loquendo, non est dubium, quin possit esse volitio, & voluntaria motio, quamvis non sit libera, ut patet in amore Dei erga se ipsum; vel videntium ipsum, & in affectibus indeliberatis in hac vita elicitis, qui veri actus voluntatis, & necessarii sunt: sicut ergo in his non repugnat interna necessitas cum voluntario, ita etiam potest esse necessitas ab extrinseco proveniens, cooperante tamen voluntate, a qua habet actus, ut sit intrinsece voluntarius, & consequenter vera voluntas. Ad D. Thom. respondetur, in illis locis assignare radicem libertatis, non tamen dicere id satis esse ad libertatem formalem actus, nec dicere non posse hominem impediri, ne cum tali judicio libere velit, sed necessario. Neque ex illo principio id sequitur.

Ad Patrũ testimonia solutio.

CAPUT V.

Quibus modis possit Deus facere, ut voluntas necessario velit objectum actuali judicio rationis indifferenter propositum.

1. IN hoc capite de posteriori sententia in præcedenti capite relata dicendum est, ejusque fundamento est satisfaciendum; in quo recte sumebatur duos tantum esse modos, quibus hæc necessitas possit a Deo immitti voluntati. Unus est per antecedentem mutationem factam in voluntate, distinctam realiter ab ipso actu amandi, seu volendi, qua ita voluntas impellatur in suum actum, ut necessario illum eliciat. Alter est, si Deus per se ipsum immediate faciat voluntatem necessario velle, non per aliquid prævium distinctum ab ipso velle, sed per actionem ipsam imbibitam in ipso velle, quæ, ut est a Deo, habet rationem auxilii, seu concursus simultanei cooperantis cum ipsa voluntate. Ultra hos autem duos modos non potest alius cogitari, quia, præter antecedentem, & comitantem motionem, solum potest dari aliqua motio subsequens ad operationem voluntatis; hæc autem sive subsequatur tempore, sive tantum natura, non datur propter actum, quem supponit, sed propter alium posteriorem effectum; quia talis motio subsequens jam supponit actum factum, & consequenter etiam supponit illum libere factum, si nulla alia mutatio præcesserit, quæ voluntatem necessitaverit. Ergo per motionem subsequentem non potest voluntas necessitari ad productionem sui actus. Dico autem *ad productionem*, quia licet actus libere sit productus, poterit per subsequentem motionem voluntas necessitari ad perseverandum in tali actu, tamen jam illa motio erit præcedens, vel concomitans ad ipsam continuationem actus, & ita necessitas nunquam nisi ex antecedente, vel comitante mutatione provenire potest. Utrumque autem modum istorum impugnabimus, pro contraria sententia argumentando; Scotus vero in 4. dist. 49. quæst. 6. §. *Dico ergo*, significat priorem modum necessitandi voluntatem per aliquid illi impressum, quod non subdatur in usu potestati voluntatis, esse contra libertatem ejus, *Quia ipsa* (inquit) *non esset voluntas, nisi esset causa prior respectu habitus sui, & ita nata uti suo habitu, & determinare illum, &c.* Alterum autem modum admittit esse possibilem, *quia non est contra naturam potentiæ liberæ, quod impediatur ab actione, vel determinetur a causa priori se, cujusmodi est voluntas divina*. Nos autem credimus, utrumque modum esse Deo possibilem, quia neuter sufficienter ostenditur impossibilis, quod satis est, ut dicamus per divinam omnipotentiam fieri posse.

Duo modi necessitatis secundæ sententiæ.

2. Primo ergo dicimus probabile esse posse Deum imprimere aliquid voluntati distinctum realiter ab actu volendi, necessitans illam ad volendum objectum, 1 Assertio etiamsi per judicium rationis, ut ex se indifferens propositum sit. Hanc conclusionem in re ipsa (ut nobis videtur) admittunt auctores prioris sententiæ, capite superiori tractatæ, licet verbum necessitandi catholice negent. Fatentur enim posse Deum imprimere talem motionem præviam voluntati, quæ illius potestati non subjaceat, quantum ad usum, sed potius illam sibi subjiciat, & obsequentem faciat, ita ut non possit voluntas illi impressioni resistere, nec se continere, qui velit, stante tali impressione, seu prævia motione; & nihilominus negant hanc esse necessitatem (ut sic rem explicem) voluntatis, sed vocant illam prædeterminationem. Nos tamen inter hæc duo nescimus distinguere, quod infra in lib. 3. & 5. late tractandum est, & ideo dicimus auctores illos in re ipsa admittere, quod in hac conclusione nos intendimus, nimirum, possibilem esse præmotionem illam, licet in assertione quoad verbum necessitandi non consentiant. Alii præterea Doctores, qui negant dari de facto talem prædeterminationem, non negant esse possibilem, sed solum de facto dari, quia necessitaret voluntatem, quos nunc in librum 5. remitto. Probatur autem assertio, quia nulla apparet contradictio in hoc, quod Deus imprimat voluntati aliquam entitatem effectricem actus ejusdem voluntatis cum tam intrinseca, & naturali determinatione ad exercitium actus, ut ei obsistere non possit voluntas; quæ est enim hæc repugnantia?

Alvar. disput. 82. ad 1. & tota disp. 87.

3. Triplex certe tantum potest cogitari. Prima sit de genere, vel specie talis entitatis, quia non apparet qualis esse possit: aut enim est pura motio, aut est qualitas; primum non est intelligibile, secundum autem videtur repugnare, quia talis qualitas erit solum actus primus, & ita de se erit separabilis ab actu secundo, & consequenter non inferet necessitatem voluntati. Sed hæc difficultas facile solvitur, omissa enim sententia dicentium esse posse puram motionem, quam infra lib. 3. reprobabimus, dicimus illam futuram esse qualitatem, & per modum actus primi, cum fiat a solo Deo, ut supponitur, & detur ad efficiendum actum secundum cum voluntate. Negatur autem inde necessario sequi esse separabilem ab actu secundo, quia ponitur esse determinata ad agendum ex intrinseca, & efficacissima inclinatione, & ideo non separatur ab actu secundo, saltem positis omnibus requisitis ad agendum, ut jam explico.

Triplex excogitata repugnantia.

Solutio primæ difficul.

4. Secunda difficultas esse potest, quia talis qualitas nec

nec permanens esse potest natura sua, nec transiens, & ita nullo modo videtur possibilis, quia inter illa duo membra nullum est medium, opponuntur enim per immediatam contradictionem: voco enim qualitatem permanentem, quæ sine actuali operatione perseverare potest in actu primo; transeuntem autem, quæ solum dum operatur, durat. Probatur ergo prior pars antecedentis, quia si illa sit qualitas permanens, non differet ab habitu, qui circa idem objectum, & eundem actum versatur, quia erit qualitas de se permanens per modum actus primi, ac subinde difficile mobilis, sicut habitus definiri solet, & sumet speciem suam ab eodem actu, & objecto, nihil ergo differet ab habitu; repugnat autem habitum necessitare voluntatem ad agendum, ergo e contrario repugnat talem qualitatem esse habitum; ergo & esse qualitatem permanentem. Altera pars probatur, quia illa qualitas, si detur, erit spiritualis, & non consistit in actuali operatione, nec pendet ab influxu potentiæ creatæ; ergo esse debet natura sua permanens: nam dependentia a sola voluntate Dei non obstat, quia omnes res permanentes illam dependentiam a Deo habent.

3. Difficultas.

Enodatur 3. difficultas.

5. Sed hæc etiam difficultas non cogit. Nam in primis defendi facile potest, qualitatem illam posse esse permanentem aliquo modo, quia solum ponitur, ut necessitet voluntatem, positis omnibus requisitis ad agendum, & ideo licet non possit separari ab actuali operatione, durante illa suppositione omnium prærequisitorum ad agendum, nihilominus esse poterit talis naturæ, ut perseveret in potentia, quamvis auferatur, verbi gratia objectum, vel concursus Dei simultaneus, & ideo ab actuali operatione cesset. In hoc enim nulla involvitur repugnantia, quia cum illa qualitas detur tanquam principium operationis, ab illa non pendet, per se loquendo, & alioqui quælibet qualitas, quamvis ab intrinseco determinata ad necessario agendum, potest cessare ab operatione ex defectu alicujus conditionis requisitæ, & nihilominus in suo esse perseverare, sicut patet in luce solis; imo & in lumine gloriæ, vel charitate patriæ, quæ omnino determinantur ad suos actus, & ex natura rei necessario illos eliciunt, & quasi necessitant potentias, ut secum illos efficiant, & nihilominus si Deus negaret eis concursum ad efficiendum, cessarent ab operatione, & non propterea statim esse desinerent ex natura rei, & per locum intrinsecum, ut sic dicam. Ad hunc igitur modum potest illa qualitas esse permanens, & quasi habitus, distingueretur autem a propriis habitibus, qui nunc acquiruntur, vel infunduntur, in modo operandi, & trahendi voluntatem, qui modus ad diversitatem essentialem, & quasi genericam inter illas qualitates sufficit. Addo etiam alteram partem esse probabilem, quod sit illa qualitas natura transiens, id est, ex natura sua non postulans conservari in esse, nisi quamdiu potest operari, ad modum impetus lapidi impressi: quia licet in qualitate spirituali non tam facile hoc intelligatur, non tamen in eo apparet aperta repugnantia, propter quam dicamus non posse a Deo fieri qualitatem talis naturæ, ut sit veluti instrumentum conjunctum divinæ virtutis ad necessitandam voluntatem, quæ natura sua non postulet durare, nisi quamdiu ad illum effectum deservit.

Tertia difficultas.

6. Tertia difficultas est, quia per hanc qualitatem superadditam volutati non minuitur in aliquo intrinseco potestas voluntatis; ergo non potest per illam auferri potestas, & dominium voluntatis ad non influendum in talem actum; ergo quantumvis illa qualitas sit naturaliter determinata ad efficiendum talem actum, poterit voluntas non cooperari illi, & sua potestate uti ad suspendendum actum, ac subinde non privabitur sua libertate per talem qualitatem. Declaratur exemplo, & confirmatur hæc ratio: nam inde Theologi ostendunt, per multiplicationem peccatorum nunquam posse voluntatem privari potestate, & libertate ad non consentiendum similibus peccatis, quia peccata multiplicata non minuunt intrinsecam potentiam voluntatis per subtractionem (ut sic dicam) facultatis, vel alicujus partis ejus, sed solum per additionem impedimenti, vel inclinationis. Ita ergo in præsenti argumentamur, qualitatem creatam inditam voluntati non posse illam omnino privare libertate ad aliquem actum, quia non minuit illius potentiam, aliquid illi detrahendo, sed ad summum addendo inclinationem ad talem actum; tamen quia sub illa semper manet integra potestas voluntatis, semper etiam poterit suum influxum continere. Secundo confirmatur, quia actus, qui fit a voluntate post inditam sibi talem qualitatem, est ejusdem rationis cum actu, qui circa idem objectum fieri posset ab eadem voluntate sine tali qualitate; ergo influxus voluntatis in ipsum est etiam ejusdem rationis; ergo non minus cadit sub dominium voluntatis; ergo cooperatio illius qualitatis non potest privare voluntatem usu libertatis suæ circa talem actum. Denique voluntas a solo Deo immutari potest in suo connaturali modo operandi, nam quia a solo Deo creari potest, ideo illi soli subjicitur in immediata transmutatione sua, ut sæpe Divus Thomas repetit; ergo non potest qualitas creata immutare naturalem modum agendi voluntatis.

Contraria sententia censuræ.

7. Hæc quidem non carent probabilitate, nihilominus non satis ostendunt repugnantiam; quod satis est, ut non facile asseramus divinam omnipotentiam non extendi ad imprimendam qualitatem voluntati, quæ illam sibi subjiciat (ut sic dicam) in agendo, eamque secum rapiat ad determinatam actionem necessario exercendam, positis aliis requisitis ex parte intellectus, & ex parte concursus divini necessariis ad agendum. Potestque hoc in hunc modum declarari, quia virtus voluntatis ad sustinendum suum actum finita est; ergo potest vinci per contrariam virtutem efficaciorem, & trahi necessario ad consensum, non per diminutionem facultatis voluntatis in se spectatæ, sed per majorem efficaciam, sicut gravitas lapidis vincitur ab impetu, quando sursum projicitur, licet gravitas ipsa in se non minuatur. Non est autem, cur repugnet qualitatem creatam participare hanc majorem vim supra voluntatem, cum vis ipsius voluntatis finita sit, ut dixi: nam cum tota essentia, & perfectio creatæ voluntatis finita sit, omnem etiam ejus proprietatem, & efficaciam finitam esse necesse est. Deus autem infinitis modis potest qualitatem imprimere voluntati, & illam efficere alterius rationis ab omni habitu, & a modo agendi voluntatis, & cum majori, ac majori efficacia in infinitum: non apparet ergo repugnantia, quominus possit efficere qualitatem necessitantem voluntatem.

Objectiones eluciдantur.

8. Et ita non procedunt objectiones in contrarium factæ. Ad primam enim negatur consequentia, quia licet tota potentia voluntatis in se maneat integra, tamen sub illa qualitate manet, quasi ligata omnis alia potestas non agendi, vel agendi aliud incompossibile cum effectu illius qualitatis, quia per illam superatur voluntas, & necessario ad secum cooperandum trahitur. Ad primam confirmationem negatur similitudo exempli, nam per multiplicationem peccatorum solum potest acquiri habitus in ipsa voluntate, qui semper subditur potestati ejus, etiam si in infinitum augeatur, quia hæc est natura habitus; proportinatur enim actibus liberis, a quibus causatur, vel propter quos datur, secus vero esset de illa qualitate, quia ponitur esse alterius naturæ longe diversæ, & subdens sibi voluntatem in agendo. Unde ad secundam confirmationem respondetur, actum ipsum, prout est qualitas quædam, esse posse ejusdem rationis factum libere a sola voluntate, vel factum necessario ab eadem voluntate tali qualitate affecta: nihilominus tamen necessarium esse, ut actio ipsa ad talem qualitatem sit distincta sive specie, sive numero (hoc enim nunc non refert) quia dicit intrinsecam habitudinem ad diversum principium, quæ diversitas intelligi non potest sine distinctione in re inter ipsas actiones. Hæc ergo distinctio sufficit, ut influxus voluntatis in una sit liber, & in altera necessarius, ut mox in simili explicabo. Ad ultimum respondetur, voluntatem effective solum immutari a Deo, vel a se ipsa: & hoc est, quod Divus Thomas, & Theologi docent, formaliter autem immutari potest a qualitatibus creatis illi immissis, & hoc modo immutari potest

potest in modo agendi ab illa qualitate, & tunc etiam effective a solo Deo immutatur, quia solus Deus illam qualitatem imprimit. Ita ergo fit satis probabilis assertio posita. Obiter tamen adverto, difficultates positas eodem modo procedere in qualitate, seu motione prædeterminante, atque in necessitante, quia motio prædeterminans physice etiam extrahit voluntatem a sua naturali indifferentia: & ideo qui prædictis rationibus in eam sententiam ducitur, ut existimet non posse necessitari voluntatem per inhærentem qualitatem, profecto idem dicere cogetur de qualitate, vel motione prædeterminante. Præsertim cum inter illa duo distinguere difficillimum sit, ut postea videbimus.

9. Dico secundo. Deus etiam potest immediate per se ipsum necessitare voluntatem ex parte ipsius potentiæ, nulla facta mutatione ex parte judicii, seu objecti, nec in aliis conditionibus physice, vel moraliter requisitis ad libere volendum. Hæc assertio sumi potest ex Divus Thoma dicta quæstione vigesima secunda, de Veritat. articulo octavo, quatenus ibi ait posse Deum immutare voluntatem ab una inclinatione actuali in aliam, vel per formam præviam voluntati inditam, vel per seipsum. Nam, ut dixi, cum absolute, & sine restrictione de immutatione loquatur, recte potest intelligi de omni modo mutationis, sive liberæ, seu necessariæ. Et ita potest idem confirmari ex illo Proverb. vigesimo primo. *Cor Regis in manu Dei est, & quocunque voluerit, vertet illud.* Quod testimonium ibi citat Divus Thomas in argumento primo, & juxta doctrinam articuli illud exponit. Nam etiam illa verba Sapientis sunt absoluta, & sine limitatione sunt intelligenda de quocunque modo, quo Deus voluerit mutare voluntatem. Et sic etiam induci possunt, quæ de omnipotentia Dei in voluntate immutanda tradit Augustin. in Enchirid. cap. nonagesimo quinto usque ad nonagesimum nonum: ratio vero sufficiens illa est, quia quidquid Deus operatur causas secundas, potest se solo operari, quod in genere efficientis causæ est in universum verum, sed dictum est posse Deum necessitare voluntatem media qualitate creata: ergo etiam sine illa poterit id facere sua efficacissima virtute increata. Probatur consequentia, quia licet in hoc sit diversitas, quod illa qualitas informet voluntatem, & consequenter determinet illam intrinsece in actu primo, quod non potest per seipsum facere, vel supplere Deus, nihilominus illa informatio non est per se necessaria ad necessitatem actus secundi, quia talis necessitas provenit ab illa qualitate effective tantum, non formaliter. Et confirmatur, ac declaratur: nam in qualitate creata duo intelligimus, scilicet informare voluntatem, & efficere actum tanto pondere, & efficacia, ut secum ferat voluntatem: ex quibus illud prius non potest a Deo suppleri, hoc autem posterius potest efficacius fieri: voluntas autem per se non necessitatur ex primo, sed ex secundo, necessitatur enim in ipsa actuali efficientia: hanc autem efficacius potest Deus per se ipsum præstare, quam per qualitatem: ergo si per qualitatem impressam potest necessitare voluntatem, multo magis per se ipsum.

[Margin: 2. Assertio. | Ratio conclusionis.]

10. Unde possumus ulterius addere, quod licet esset impossibilis qualitas inferens voluntati necessitatem, nihilominus Deus per suam voluntatem posset immediate illam inferre; tum quia multa potest Deus facere in creatura, vel cum creatura per se ipsum, quæ fortasse non potest facere per qualitatem creatam, vel per creaturam, ut potest per se facere unionem hypostaticam, & gratiam habitualem, & fortasse non per creaturam, & (quod verisimilius est) saltem non potest facere qualitatem, quæ habeat vim connaturalem ad similes effectus. Sicut etiam verisimile est posse Deum elevare immediate per se ipsum creaturam, ut sit instrumentum creationis, & tamen non potest facere qualitatem, cui hoc sit connaturale. Sic ergo licet admitteremus non posse dari qualitatem creatam inditam voluntati, quæ illam per vim sibi connaturalem sibi subjiciat, & priver sua libertate in agendo, nihilominus non esset neganda hæc efficacia divinæ voluntati per se ipsam, quia efficacia divinæ voluntatis longe altior est, nam est infinita simpliciter; & habet naturale dominium supremum in ipsam hominis voluntatem, & habet absolutam omnipotentiam ad omne id, quod non repugnat, & in hoc nulla apparet repugnantia. Quia non minus subjicitur voluntas nostra voluntati divinæ, quam membra nostri corporis nostræ voluntati subduntur, sed voluntas nostra habet efficaciam movendi ex necessitate manum, quo vult, etiamsi nihil prævium in illam imprimat: ergo idem potest facere Deus per efficacem voluntatem suam circa hominis voluntatem. Item potest elevare creaturam, seu creatam potentiam ad agendum aliquid supernaturale, nihil prævium illi imprimendo, sed tantum supernaturalem concursum simultaneum illi tribuendo, ut in materia de Sacramentis, & de Incarnatione late dixi, & infra lib. 3. dicam: ergo eodem modo potest necessitare voluntatem, faciendo immediate, ut modo præternaturali operetur.

[Margin: 3. Assertionis probabilitas.]

11. Sed difficultas est in explicando modo, quo Deus potest hoc facere. In quo unum est certum, scilicet necessarium esse, ut Deus efficaci, & absoluta voluntate excludente omnem conditionem contingentem ex parte voluntatis humanæ, & antecedentem ad consensum hominis velit facere, ut homo hic, & nunc, & circa objectum sic propositum consentiat, seu talem actum voluntatis eliciat. Nullum enim aliud decretum voluntatis Dei potest habere efficaciam necessitandi voluntatem creatam, quia per nullum aliud applicat Deus omnipotentiam suam simpliciter, & absolute ad operandum: ideoque de hujusmodi tantum decreto intelligunt Theologi locutiones illas sacræ Scripturæ. *Nemo est, qui possit resistere voluntati tuæ. Omnia quæcunque voluit Dominus fecit. Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, & similes. Dubium vero est, an hoc decretum, ut necessitet voluntatem, aliquid in illa efficiat, quod non efficit, quando cum illa libere operante concurrit? Ratio dubitandi est, quia non potest intelligi, quid aliud efficiat: supponimus enim nihil prævium efficere: ergo nihil facit, nisi actum ipsum volendi, & non facit illum Deus solus (ut contra Nominales supponimus) ergo facit illum cooperando simultanee cum voluntate: at hoc ipsum facit, cum concurrit ad liberum actum voluntatis: neque etiam ipsi actus sunt diversi, quia actus liber, & necessarius non sunt per se distincti in entitate, sed solum per denominationem a potentia: ergo in tali efficientia nihil diversum ex parte actus potest intelligi. In contrarium vero est, quia immutatio illa voluntatis humanæ in modo agendi est aliquis effectus ad extra: ergo non potest intelligi, quod per divinam voluntatem fiat, quin aliquid ad extra operetur: at vero si in voluntate creata nihil diversum fit ab eo, quod libere operando facit, nihil fit ad extra ex vi illius specialis voluntatis Dei, quod sine illa non fiat: ergo non potest per illam modus naturalis operandi voluntatis immutari: ergo nec potest voluntas humana per solam illam voluntatem divinam necessitari.

[Margin: Duo hic habes unum certum. | Esther 13. Psal. 134. Ad Ephes. 1. | Alterum dubium.]

12. In hoc puncto aliqui dicunt Deum duplici decreto voluntatis suæ posse concurrere cum humana voluntate ad agendum, scilicet per decretum concurrendi includens conditionem, si voluntas humana non resistat, seu si suum influxum adjungat, vel per decretum omnino absolutum, quo vult absolute hominem in tali occasione consentire: & primum decretum dicunt sufficere ad liberam actionem nostræ voluntatis, quod etiam nos, ut verum supponimus. De secundo vero ajunt sufficere, ut eo ipso nostram voluntatem necessitet, etiamsi per illud non aliter cum illa Deus concurrat ad extra, quam per prius decretum, fere propter rationes factas. Quia actus liber, & necessarius non necessario distinguuntur in sua entitate, vel modo reali intrinseco, ut patet in motu subito voluntatis, qui per solam advertentiam rationis fit liber: ergo similiter, ut noster actus fit necessarius, sufficiet, ut diverso modo a divina voluntate procedat: ergo sine diversa mutatione physica in nostra voluntate per solam mutationem moralem poterit per divinam necessitari, quia actus necessarius,

[Margin: Aliorum placitum de decreto conditionato & absoluto.]

rius, & liber non physice, sed moraliter differunt. Secundo, quia actio facta in utroque casu a nostra voluntate est ab eodem principio, scilicet voluntate nostra, Deo coagente, & tendit in idem obiectum, ut supponimus; & in eundem terminum intrinsecum, qui est actus ipse, ut est qualitas quædam: ergo est una, & eadem actio physice spectata, quia actiones non possunt distingui, nisi ex aliquo istorum principiorum: ergo nihil physice distinctum potest ibi inveniri ex parte Dei. Tertio, postquam voluntas libere elicuit actum, potest necessitari ad perseverandum in illo per solam voluntatem Dei absolutam, qua decernat non suspendere illum concursum, & suspendere omnem alium ad quemcumque actum, quo voluntas possit reniti: ergo tunc idem actus libere elicitus continuabitur necessario sine mutatione physica in voluntate facta; ergo idem posset ab initio fieri. Quarto possumus hoc confirmare exemplo supra posito, nam potentiæ animæ nostræ natura sua subordinatæ voluntati, & non impeditæ, si voluntas nostra absolute velit, efficaciter, ac necessario applicantur ad opus, non quia voluntas in illis, vel in actionibus earum faciat aliquid distinctum ab his, quæ naturaliter ab ipsis fieri possunt, sed tantum propter subordinationem, & naturalem sympatiam inter ipsas: sed magis subordinatur nostra voluntas divinæ, magisque illi volenti obedit: ergo propter hanc solam subordinationem voluntas nostra necessario prodibit in actum, volente Deo efficaciter, etiam si nihil novum, & reale in nostra voluntate, vel in ejus actione fiat.

Refellitur. 13. Hanc vero sententiam censeo falsam, & impossibilem. Et inprimis distinguere soleo in divina voluntate duplex decretum efficax, unum per modum intentionis tantum, seu interni propositi, nihil per seipsum, & immediate ad extra operans, quam voco internam prædefinitionem Dei: aliud per modum usus, seu executionis, quia per illud efficaciter Deus ad extra operatur, quod vult, & immediate, quantum est ex parte voluntatis. *Duplex decretum efficax distinguitur.* Quam distinctionem aliqui ex modernis impugnare tentarunt, sed incassum & sine efficacia, ut in l. 5. iterum dicam. Loquendo ergo de primo decreto absoluto voluntatis Dei, certissimum mihi est, non satis esse, ut actus voluntatis necessario fiat a nobis, quod a tali decreto procedat ex parte Dei; nam multi actus nostræ voluntatis sic prædefiniti a Deo fiunt a nobis libere, & meritorie, ut capite sequenti attingam, & latius in l. 5. dicam. Ergo solum illud decretum per se non sufficit ad necessitandam nostram voluntatem. Et ratio clara est, quia illud decretum per se non influit in nostram voluntatem, ut supponimus, sed ex vi illius Deus applicat media congruentia, ut nostra voluntas infallibiliter velit, & suum decretum impleatur, quod potest fieri absque necessitate voluntatis humanę; ergo ex vi illius decreti non necessitatur voluntas. Ut ergo illa sententia aliquam speciem probabilitatis habeat, necesse est, ut de posteriori decreto loquatur.

Humana voluntas non mutatur solum extrinseca denominatione Dei. 14. Veruntamen etiam loquendo de potestate Dei absoluta, dico non posse voluntatem divinam necessitare humanam per solam extrinsecam denominationem, ac propterea necessarium esse, ut aliquo reali, vel physico modo Deus immutet voluntatem creatam, vel actionem ejus, ut faciat illam cum necessitate operari. Probatur primo a posteriori, quia si denominatio extrinseca sufficeret, quælibet prædefinitio Dei sufficeret ad necessitandam voluntatem humanam: consequens autem non est probabile, nec verisimile, ut in lib. de Auxil. late dixi, & in l. 5. iterum dicam: ergo nulla denominatio tantum extrinseca a divina voluntate absoluta sufficit ad illum effectum necessitandi voluntatem, nisi physica efficientia voluntatis divinæ in humanam intercedat. Major probatur, quia quælibet voluntas absoluta, qua Deus vult, & prædefinit, ut voluntas humana consentiat, aut velit aliquid, denominat actum voluntatis humanæ absolute, & efficaciter volitum a Deo, & infallibiliter futurum ex vi illius voluntatis divinæ: ergo si nulla alia efficientia necessaria est, omnis hujusmodi prædefinitio divina infert humanæ voluntati necessitatem, & tollit ejus libertatem.

Argum. a priori. 15. Præterea probatur a priori, primo, quia actus nostræ voluntatis immediate denominatur liber per respectum ad ipsam voluntatem hominis, ut est in proxima potentia volendi, & non volendi, cum illa elicit actum: ergo quamdiu voluntas hominis elicit actum habens utramque potestatem, seu utramque partem suæ potestatis agendi, & non agendi expeditam, & proxime applicatam ad opus, actio ex illa manans non potest non esse libera, quia non potest non habere eundem respectum, & eandem denominationem a tali potestate. At vero per solam voluntatem Dei extrinsecam, & nullum alium influxum tribuentem homini ad suam operationem, præter illum, quem ad libere operandum præbere solet, non mutatur, nec impeditur potestas voluntatis nostræ, quantum ad illam utramque partem agendi, & non agendi: ergo nec mutari potest denominatio actionis ex libera in necessariam. Ergo nunquam potest actio voluntatis humanæ esse necessaria, & non libera in se propter solam denominationem extrinsecam ab actu voluntatis divinæ: ergo ut voluntas efficax Dei necessitet humanam non satis est, quod illam denominet volitam, sed necesse est, ut aliquid ad extra efficiat in ipsam voluntaté.

Excogitata responsio. 16. Responderi potest voluntatem quidem divinam non necessitare creatam, nisi efficiendo in illam, non tamen efficere aliud, quam ipsummet actum volendi ejus, neque efficere illum, nisi per eundem concursum, per quem efficit actum liberum, sed in hoc solum differre, quod per voluntatem absolutam, & efficacem Dei vehementius, & immutabilius imprimitur voluntati humanæ ille concursus divinus, quam per ordinariam voluntatem, qua Deus vult concurrere cum voluntate, quasi indifferenter, & relinquendo illam, ut libere cooperetur. *Instantia.* Sed contra hoc insto, quia hoc totum non excedit denominationem extrinsecam, & ideo satis esse non potest vel ad necessitandam voluntatem, vel ad efficiendum, ut ille concursus immutabilius, vel firmius voluntati imprimatur.

Instantia probatur & explicatur. 17. Probatur, quia si concursus Dei in sua entitate, & modo intrinseco est omnino idem, quando procedit a voluntate absoluta, seu determinata Dei, & quando a conditionata, seu indifferente; ergo quod procedat ab hac, vel illa voluntate, tantum est denominatio extrinseca respectu talis concursus, ergo per illam solam non potest vel firmius adhærere, vel fieri immutabilior. Secundo id amplius explicatur, quia concursus Dei non potest firmior, vel immutabilior fieri, nisi in quantum voluntas creata privatur potestate suspendendi suum influxum; sed hac potestate non potest privari per solam extrinsecam voluntatem Dei sine alio impedimento; ergo nec per concursum eundem, solum quia procedit a voluntate efficaci Dei: Major clara est: nam concursus qui nunc offertur, vel datur nobis ad libere volendum, ideo dicitur indifferens, vel mutabilis, stante eadem voluntate Dei, quia in nostra potestate est non adhibere nostrum concursum, sine quo divinus ille concursus nunquam potest in se ipsa poni: ergo non potest aliter fieri immutabilis ex parte hominis, vel omnino determinatus quoad exercitium, nisi privando voluntatem hominis potestate continendi suum influxum, vel (quod proinde est) impediendo illam, ne tali potestate uti valeat: nam si voluntas hac facultate utatur, consequenter cessabit concursus Dei; ergo quamdiu voluntas potuerit suspendere concursum suum, non potest concursus Dei firmari (ut sic dicam) per solam voluntatem Dei. Minor autem probatur eodem argumento, quia voluntas creata non potest privari illa potestate proxima suspendendi suum influxum per solam denominationem extrinsecam voluntatis Dei, ibi autem nullum aliud impedimentum illi ponitur, nisi talis extrinseca denominatio. Nam si concursus Dei ad extra illi datus, præcise, & prout intrinsece potest existere in ipsa voluntate, consideretur, in potestate voluntatis est non adjungere illi suum influxum, & consequenter impedire, ne illum recipiat: Ergo ex parte rei, quam in se voluntas recipit, nunquam impeditur, ne possit suum influxum continere: ergo impeditur per solam denominationem extrinsecam additam, quod

quod perinde est, & æque apparet impossibile.

18. Tertio declaro a simili, quia ignis habens virtutem calefaciendi intrinsece sufficientem, & non impeditam, & passo disposito applicatam aliis conditionibus requisitis ad agendum, & habens ex parte Dei concursum sufficienter paratum in actu primo, non potest impediri, & contineri, ne calefaciat, per solam Dei voluntatem extrinsecam, quantumvis efficax, vel absoluta concipiatur, quia illa voluntas nisi ad extra aliquid mutet, non potest naturalem proprietatem ignis immutare, aut impedire. Unde omnes Doctores dicunt, posito igne cum omnibus requisitis ad agendum, non posse Deum actionem ejus impedire, nisi suspendendo suum concursum: & e contrario inde colligunt, ignem, solem, & alias causas indigere concursu Dei ad agendum, quia potest illas privare actionibus suis, etiam positis omnibus aliis prærequisitis ad agendum, quod tamen non posset facere, nisi suo concursu aliæ causæ indigerent. Quod non est contra efficaciam divinæ voluntatis, non enim pertinet ad hanc efficaciam simul velle, vel facere repugnantia, quæ involverentur, nisi Deus vellet dare igni concursum, & nollet, ut ageret. Igitur hæc efficacia est virtualiter transiens, & ideo non convenit actui immanenti, ut pure immanens est, si nihil ad extra operatur juxta exigentiam effectus, ideoque si Deus absoluta voluntate vult ignem non agere, id efficaciter perficit, nolendo etiam absolute dare igni concursum necessarium ad agendum, vel aliud ex prærequisitis auferendo, vel aliquod aliud impedimentum apponendo, neque aliter intelligi potest efficacia talis voluntatis.

Expositio a simili.

Cur causæ secundæ egent concursu Dei.

Simil. applicatur.

19. Sic igitur in nostro casu, cum voluntas humana, positis omnibus requisitis ad agendum, & habens ex parte Dei paratum concursum ad operandum, sit potens ad non agendum, non potest hac potestate privari, seu impediri per solam extrinsecam voluntatem, quæ nihil amplius ponat, aut tollat ab ipsa hominis voluntate. Unde etiam repugnantiam involvit, quod Deus per suam voluntatem simul velit dare voluntati creatæ illum tantum concursum, cui ipsa potest ex innata facultate non cooperari, & consequenter impedire, ne talis concursus ad extra fiat; & nihilominus simul Deus efficaciter velit, ut eadem voluntas creata non possit in eo momento concursum suum suspendere, nullo alio impedimento in ipsa posito, neque aliter illam immutando. Et declaratur, quia si consideremus in Deo nunc duas voluntates, unam, quæ vult offerre voluntati creatæ concursum ad volendum tale objectum si velit, & aliam absolutam, qua velit, ut voluntas eadem creata non possit suspendere talem actum, vel ut infallibiliter, ac necessario ex vi talis decreti non suspendat suum influxum, plane inveniemus non minus esse repugnantes, quam illas, quas circa concursum, & carentiam actionis ignis explicuimus: perinde autem est dicere, quod Deus velit necessitate voluntatem per solum concursum, cui potest voluntas creata vi sua naturali, qua non privatur, non adjungere influxum suum. Declaratur tandem, quia voluntas humana ad continendum suum influxum, ne actio sequatur, non indiget concursu Dei, quia illud non est agere, sed non agere: suppono enim ad suspendendam actionem non esse necessarium, ut voluntas positivo actu velit non agere, sed satis esse suspensionem actus voluntariam interpretative, ut communiter Theologi docent: ergo non potest per solam Dei voluntatem extrinsecam impediri, ne suspendat suum actum circa objectum de se indifferens: sicut ignis si non indigeret concursu Dei ad agendum, non posset impediri ab agendo per solam voluntatem Dei extrinsecam, ut dixi: ergo sicut in igne est necessaria oblatio concursus, ut privetur actione, positis cæteris prærequisitis, ita e contrario, ut voluntas privetur libera suspensione actus necesse est, ut in se aliquam actionem, vel concursum Dei recipiat, cui non possit resistere, nec cum illa suum influxum continere.

Implicatio.

Vera resolutio.

20. Dico ergo, quando Deus efficaci, & absoluta voluntate exequente, & operante ab extra vult hominis voluntatem velle objectum alias indifferenter propositum, efficere illum met actum voluntatis humanæ quodam speciali concursu alterius rationis, & naturæ ab ordinario concursu simultaneo, in quo efficacius Deus applicat suam virtutem activam, & indepedenter (ut sic dicam) a libertate voluntatis creatæ. Quod a posteriori est signum evidens alicujus discriminis in re ipsa inter utrumque concursum: nam unus est talis, ut voluntas per innatam libertatem possit illi non cooperari, alter vero talis est, ut minime possit voluntas per innatam libertatem illi resistere. Sine hac enim diversitate non potest intelligi, quod per unum necessitetur voluntas, & non per alium, ut probatum est, quia sola habitudo ad actus voluntatis ratione distinctos non potest sufficere ut probatum est. Et potest denuo confirmari, quia vel habitudines ex parte ipsorum concursuum sunt reales, & in re ipsa diversæ, vel tantum sunt habitudines rationis, aut extrinsecæ denominationes. Si primum detur, i. quod intendimus: si autem dicatur secundum, præcedunt omnia dicta, quia id non satis est ad effectum physicum adeo diversum, qualis est privare voluntatem creatam dominio in suum actum & proxima potestate suspendendi influxum suum. Aliunde vero nulla est repugnantia, nec difficultas in intelligenda distinctione talium concursuum, ut respondendo ad contraria argumenta patebit.

Voluntas necessitatur a Deo concursu alterius rationis.

21. Ad primum respondetur, duobus modis posse contingere actum de se aptum fieri libere, fieri necessario; uno modo ab intrinseco, ex naturali modo operandi, nulla impressione facta ab extrinseco in ejus voluntate, sed ex intrinseca dispositione, vel indispositione prævia hominis operantis: alio modo stante eadem dispositione prævia de se sufficiente ad actum liberum, sed extrinseco agente necessitante. Inter quod modos est aliqua convenientia, & aliqua differentia. Convenientia est, quod in utroque modo non potest actus liber transire in necessarium, vel e contrario, sine aliqua physica mutatione in ipso homine facta. Differentia vero est, quia in priori modo necessitatis ab intrinseco mutatio illa sufficienter fit ex parte intellectus, in posteriori autem modo oportet fieri in ipsa voluntate, vel in actione ejus, & ideo respectu voluntatis actus liber, & necessarius ab intrinseco possunt differre solum moraliter, quamvis ex parte intellectus supponant diversitatem physicam: actus autem liber, & ab extrinseco tantum necessarius in se ipsis differre debent non tantum moraliter, sed etiam physice, saltem quoad actiones, per quas fiunt.

Ad 1. arg. in n. 12. respondetur.

22. Declaro singula, eorumque rationem reddo. Nam actus voluntatis nunquam est necessarius quoad exercitium, nisi quia voluntas privatur potentia proxima suspendendi influxum suum, vel (quod perinde est) impeditur omnino, ne illa uti valeat. Hoc autem impedimentum, quando est ab intrinseco, non est nisi ex parte intellectus: nam si ratio sufficienter vigilet, & proponat objectum, ex parte voluntatis non potest inveniri intrinsecum impedimentum, quod illam privet dominio sui actus, cum semper maneat integra virtus ejus, & objectum ejus supponatur illi sufficienter applicatum. Ergo ille diversus modus operandi, quando est ab intrinseco, ex diversa dispositione intellectus nascitur: ergo in intellectu necessario debet præcedere mutatio physica, quia maior, vel minor advertentia rationis, seu clarior, vel obscurior cognitio non fit sine mutatione physica intellectus. Hæc autem mutatio in intellectu facta sufficit, ut facultas voluntatis ad suspendendum actum suum sit expedita, vel impedita, & ideo sine mutatione physica ex parte ipsius voluntatis, potest actus ex necessario fieri liber, & e converso, per solam moralem mutationem ex parte obiecti provenientem. Patet hoc in exemplo posito de motu subito voluntatis, qui necessario fit, & nunquam fiet liber, si ratio in eadem actuali dispositione duret, cum autem attendit, actus incipit esse liber sine mutatione physica in voluntate facta. Et ratio est, quia sicut voluntas non habet proximam potestatem operandi, nisi supposita cognitione obiecti, ita non habet potestatem moralem, & proximam suspendendi actum, nisi circa obiectum sufficienter propositum ut circa illud operetur, si velit; ideoque quamdiu in ratione deest huiusmodi ad-

Doctrina responsi declaratur.

vertentia, deest etiam in voluntate potestas suspendendi actum, & ideo actus fit necessario: posita autem advertentia, completur potestas proxima suspendendi actum, & ideo si homo illa non utatur, sed in actione perseverer, jam libere perseverat, sine mutatione physica in voluntate. Aliud exemplum clarum est in homine viatore eliciente libere amorem Dei ex charitate: nam ille actus non potest fieri necessarius ab intrinseco sine aliqua mutatione physica ipsius hominis, illa vero necessaria est in intellectu, scilicet, ut cognitioni abstractivæ Dei clara visio succedat: quia sola visio privat voluntatem potestate suspendendi actum illum amoris, & ideo potest ille amor fieri necessarius sine alia physica mutatione voluntatis.

23. At vero quando homo ex parte intellectus semper manet in eadem dispositione actualis judicii, & considerationis, cum qua voluntas nata est libere operari, non potest voluntas privari potestate proxima suspendendi actum suum, nisi intercedat aliqua intrinseca mutatio, & physica in ipso homine, quia illa potentia physica est, & intrinseca, & non potest aliter impediri, ut probatum est: ergo nec potest ab extrinseco necessitari, nisi per aliquam actionem, vel mutationem physicam, quia non necessitatur, nisi quatenus dicta potestate proxima suspendendi actum privatur, ut etiam ostensum est. Cum ergo talis mutatio non fiat in intellectu, ut supponitur, necesse est, ut in voluntate, vel in actione ejus fiat. Est ergo vera, & necessaria differentia, juxta quam ad argumentum negatur antecedens, si universaliter sumatur de omni actione libera, & necessaria, quod solum differant moraliter, si autem sumatur indefinite, negatur illatio, quia ex particularibus non recte fit: nec exemplum, quod adducitur de motibus subitis est simile, ut jam explicatum est.

Respondetur in forma ad primum.

24. Ad secundum respondetur, cum voluntas a Deo necessitatur dicto modo, actionem esse distinctam ab illa, qua voluntas libere agere finitur. Et quamvis ad utramque actionem concurrant tantum voluntas, & Deus, tamen Deus influit longe diverso modo, & per virtutem suam efficacius applicatam, quod satis est ad actionis diversitatem. Cum enim Deus eminentissimam virtutem agendi habeat, potest ad eundem effectum in termino producendum magis, vel minus influere pro sua libertate, & hoc satis est, ut varietur actio, quam efficit cum causa secunda, etiam si fortasse actus, seu qualitas per tales actiones producta eadem sit. Non est enim dubium, quin una & eadem res possit per varias actiones, seu dependentias fieri, vel specie distinctas, quod in præsenti non refert, quia satis nobis est, quod in ipsa actione sit aliqua diversitas, qualiscumque illa sit.

2. argum. solutio.

25. Ad tertium dicimus potius inde confirmari assertionem, quia si homo libere elicuit actum, ex vi illius actualis efficientiæ non privatur potestate suspendendi suum influxum, & ideo sicut libere incepit, ita libere continuat actum pro quocumque vel minimo tempore, ut plures, & meliores Theologi sentiunt contra Gregorium ponentem necessariam continuationem actus pro aliqua morula, cujus assertio sufficienter improbatur illa ratione, quod voluntas in instanti, quo elicit actum, habet potestatem natura priorem ad non eliciendum illum, eliciendo autem actum non privatur illa potestate secundum se, & in sensu diviso, & ideo immediate post, & semper potest illum actum suspendere: semper ergo durat libere, quamdiu voluntas non privatur illa potestate; non potest autem privari illa potestate per solam voluntatem extrinsecam Dei, nisi per eam aliqua mutatio in voluntate creata fiat, ut ostensum est: ergo non potest Deus necessitare voluntatem ad continendum actum nisi aliquo modo mutet ipsam actionem, seu dependentiam, qua cum voluntate illum actum conservat.

Ad 3.

Greg. 2. d. 3. q. 1. a. 2. ad 4. Vide Salas 1. 2. tr. 5. disp. 4. n. 34. & 35

26. Ad quartum sumptum a simili ex subordinatione potentiarum animæ ad motionem voluntatis, respondetur negando similitudinem: nam licet efficacitas voluntatis divinæ longe major sit, quam humanæ, & subordinatio, ac subiectio hujus voluntatis ad illam major sit, quam subjectio potentiæ motivæ ad ipsam voluntatem creatam: nihilominus modus subjectionis, & naturalis proprietas potentiæ subjectæ sunt longe diversa, & inde provenit, ut modus etiam movendi, seu determinandi potentiam subjectam sit longe diversus. Nam in primis potentiæ animæ, quæ per voluntatem applicantur ad exercitium actus (ut notius cernitur in potentia loco motiva in membris corporeis existente) non habent internam vim suspendendi actum suum, positis requisitis ad agendum, sed habent quandam naturalem impotentiam inchoandi, seu exercendi suam actionem, nisi per appetitum, seu voluntatem applicentur; & ideo cum applicantur, non privantur aliquo usu alicujus potestatis naturalis, sed solum veluti complentur in conditione, quam naturaliter prærequirunt, ut operentur, & ideo ex hac parte non indigent aliqua immutatione in connaturali modo agendi. Voluntas autem humana habet innatam potestatem ad suspendendum suum influxum, nec potest necessitari, nisi impediatur, ne illa potestate uti valeat, & consequenter ex ea parte a connaturali modo agendi extrahatur, si alioqui ex parte intellectus sit sufficienter exposita voluntas ad usum illius facultatis, & ideo ex hac parte est necessaria mutatio aliqua physica in ipsa voluntate, vel modo actionis ejus, ut per divinam voluntatem necessitetur. Et tunc major efficacia divinæ voluntatis non in eo posita est, quod nihil speciale ad extra agendo in voluntate hominis, illam ad præternaturali modo operandum cogat, hoc enim repugnantiam involvit; sed in eo posita est, quod ita potest in voluntate operari, ut modum operandi illi connaturalem immutet, quod non potest facere voluntas creata in potentiis sibi subjectis.

Ad 4

7. Deinde est alia differentia, quod subordinatio potentiæ, v.g. motivæ ad voluntatem non provenit ex virtute per se agendi unius potentiæ in aliam, sed ex radicatione talium potentiarum in eadem anima cum tali consensione earum inter se, sicut etiam excitatur voluntas ad intellectus cognitionem sine efficientia per se, & physica intellectus in voluntatem, sed per sympathiam. At vero subordinatio voluntatis creatæ ad divinam fundatur in virtute per se activa voluntatis divinæ, quia ibi non intercedit radicatio in eadem essentia, & consequenter, nec modus ille consensionis inter voluntatem divinam, & humanam invenitur sine propria efficientia physica. Sicut etiam fieri non potest, ut scientia increata Dei excitet voluntatem per modum illius sympathiæ, quod in Christo omnes Theologi docent, quia licet scientia increata Christi, & voluntas creata ejus sint in eodem supposito, non sunt, nec radicantur in eadem essentia, & natura, sine qua radicatione non potest intelligi illi modus motionis, quia in illa intrinsece fundatur. Idem ergo est de motione voluntatis creatæ per divinam, debet enim esse effectiva, & per se, & sine illa efficientia, mutationem aliquam in modo connaturali operandi voluntatis creatæ per divinam voluntatem fieri, intelligi non potest.

Aliud discrimen similitudinis.

28. Tunc vero superest solvenda ratio dubitandi, qua præcipue moti sunt, qui negarunt posse Deum immediate per se ipsum necessitare voluntatem creatam stante indifferentia judicii, quia nihil præcedit in voluntate creata a solo Deo, ut supponitur, unde solum relinquitur concursus simultaneus, qui non videtur sufficere, cum ille in actionibus etiam liberis reperiatur. Dico tamen in ipso concursu simultaneo posse diversos gradus, & modos inveniri, quia in hoc nulla ostenditur repugnantia, ut ostendi, & consequenter potest dari aliquis concursus, seu aliquis modus actionis Dei, qui ex parte humanæ voluntatis requirat concomitantiam necessariam, id est, non subjectam potestati naturali quam eadem voluntas habet ad suspendendum suum influxum, qui concursus sit extraordinarius, & non debitus voluntati, sed potius sit repugnans naturali ejus conditioni. Unde alius concursus Dei esse potest requirens concomitantem influxum voluntatis potestati ejus subjectum. Et per priorem poterit necessitari voluntas: licet cum posteriori libere operetur. An vero idem dicendum sit de quolibet auxilio gratiæ adjuvantis, seu concomitantis, in libr. 5. videbimus.

Solvitur fundamentalis ratio dubitandi.

CAPUT VI.

Quæ necessitas antecedens, vel consequens, seu in sensu composito, vel diviso repugnet libertati, aut illi non noceat?

1. Vera hujus divisionis, & terminorum ejus intelligentia est maxime necessaria ad concordiam gratiæ cum libertate explicandam, & cum his, quæ diximus, connexa est, facileque ex illis intelligi potest, & ideo est hoc loco præmittenda. Prius vero supponemus ea, in quibus conveniunt authores, deinde punctum controversiæ expendemus.

Prima suppositio omnibus admittenda, quæ habet duas partes.
2. Primo ergo videtur certum, & ab omnibus admittendum, aliquam necessitatem operandi aliquem effectum, & impotentiam faciendi simul alium post aliquam suppositionem posse consistere cum libertate tam potentiæ, quam actus ejus, aliquam vero aliam necessitatem etiam ex suppositione repugnare libertati, vel usui ejus. Hæc veritas sumitur ex Augustino, Anselmo, D.Thoma, & aliis auctoribus statim referendis. Et prior eius pars notissima est; nam

Prior pars suppositi.
præscientia divina, prædestinatio, & voluntas Dei ex necessitate inferunt effectum liberum præscitum, prædestinatum, aut absolute a Deo volitum, ita ut impossibile sit effectum sic præscitum, aut prædestinatum non invenire: & tamen illa suppositio non obstat, quominus actus præscitus libere fiat. Imo ex illa suppositione æque infertur, libere futurum esse, ac futurum esse, quia præscitum est, ac prædestinatum est, libere fieri, ideoque ad veritatem scientiæ, & efficaciam prædestinationis non minus necessarium est, ut libere fiat, quam ut fiat; quæ est doctrina Anselmi lib. de Concor. cap. 1. & 2. in principio, & vulgaris apud D.Thomam 1. p. qu. 19. art. 8. qu. 22. art. 4. & 1. cont. gent. cap. 85. & sæpe alias. Item posita absoluta intentione finis, sequitur necessario electio medii unici, & necessarii, & nihilominus illa necessitas stat simul cum libertate si intentio libera sit. Denique voluntas in eo momento, in quo actum elicit, libere operatur, & tamen dum operatur unum, non potest contrarium simul operari, nec in eodem momento non operari, utrumque simul ponendo, quia hoc involvit repugnantiam, & quia res, quando est, necesse est esse, ut Arist. dixit. 1. Perier. c. 6. ergo aliqua necessitas ex suppositione stat simul cum libertate.

2. pars suppositi.
3. Altera item pars probatur exemplis, quia beatificus amor in Patria eam habet necessitatem, quæ libertatem excludat, & tamen illa necessitas non est sine aliqua suppositione saltem visionis Dei. Item motus voluntatis, qui dicuntur primo primi, sunt necessarii simpliciter, id est, non liberi, quamvis non sine aliqua suppositione ex parte cognitionis illam necessitatem habeant. Et simili modo actus gratiæ excitantis sunt ita necessarii in nobis, ut non sint liberi, & tamen non fiunt necessarii, nisi ex aliqua suppositione divinæ motionis, seu immissionis efficacis, vel ex parte subitæ apprehensionis: ratio vero est, quia non obstante naturali libertate potest voluntas multis modis necessitari, ita ut non sinatur libere operari: ergo potest aliquid supponi ad volendi actum, quod ejus libertatem impediat: ergo est aliqua suppositio, quæ tollat libertatem, & consequenter necessitas aliqua in sensu composito esse poterit contraria libertati.

2. suppositio.
4. Secundo fatemur omnes, distinctionem duplicis necessitatis in sensu composito, & diviso in legitimo sensu explicatam optimam esse, & ad plures difficultates circa liberum arbitrium explicandas necessariam. Ita sumitur ex Augustino, Anselmo, & D. Thoma locis infra citandis: nam licet verbis illis formalibus non utantur, rem eandem docent, & omnes antiqui, & moderni Theologi illa distinctione utuntur cum Magistro in 1. d. 38. & seq. Dicit autem Ledesma articul. 12. ad 9. modernos Theologos, qui non sunt (ait) ex schola Div. Thomæ, irridere illam distinctionem acceptam a Patribus, & Scholasticis, quos oportet venerari. Per quos Modernos non nisi Scriptores Societatis JESU intelligit, præcipue vero Molinam, Vazquez, & me, quos nominat. Sed nullum locum affert, ubi illa distinctio, ut a Patribus, & Theologis data est, a nobis reprobetur. Imo citat loca in quibus illa utuntur, Molina in Concord. quæst. 14. disp. 38. in fine Vazquez 1. part. disp. 66. cap. 3. & Suar. disp. 14. sect. 9. Unde quia aliquando reprobamus falsam aliquam explicationem illius divisionis, ideo nobis attribuunt, quod illam reiiciamus, vel irrideamus, quod ego admonui libr. 1. de Auxil. cap. 3. num. 9. & 10. quem locum, & verba mea refert dictus auctor, & nihil respondet. Quapropter si non majori fundamento me vocat alienum a doctrina D. Thomæ, quam illius distinctionis impugnatorem, nihil profecto nomini nostro, aut doctrinæ officere potest. De illa ergo distinctione absolute sumpta nulla est inter nos controversia, sed de vero sensu illius, ex quo ejus ratio pendet.

5. Tertio addimus, quod licet duo actus inter se simul repugnent, & sint incompossibiles, nihilominus non repugnat unam, & eandem facultatem simul esse potentiam ad utrumque actum, ita ut particula, *Simul*, non ad actus inter se componendos, sed ad potentiam simul utriusque existentem referatur. Ita est ab omnibus receptum, imo per se evidens primo in potentiis receptivis: nam idem lignum habet potentiam, quæ simul est potentia ad recipiendum calorem, & frigus divisim, licet non possit simul utrumque recipere, & eadem materia simul est potentia ad omnes formas, licet non possit pluribus formis simul informari. Secundo in potentiis activis, intellectus enim simul habet vim activam assensus, & dissensus, non tamen, ut utrumque simul faciat, & idem est in voluntate, vel potentia motiva secundum locum, servata proportione. Et ratio est, quia inter actus ipsos est repugnantia, in ipsa vero potentia nulla est oppositio: imo una eminens indivisibilis facultas potest esse capax, vel effectrix utriusque actus per se, ac divisim spectati. 3. suppositio.

6. Atque hinc quarto supponimus, quando talis facultas capax contrariorum actuum, vel ad utrumque potens, unum illorum efficit, vel recipit, non amittere potentiam illam quasi radicalem, & fundamentalem, quam ad alterum actum habet, id est, quando intellectus, verb. grat. credit, non amittit vires naturales, quas habet ad dissentiendum; illas enim retinet sub priori actu, licet non possit illas exercere, quamdiu priorem actum retinet. Et similiter superficies alba eandem potentiam integram retinet ad recipiendam nigredinem, quam ex se habet licet illam exercere non valeat in ordine ad nigredinem, quamdiu albedine actuatur. Hoc ergo modo etiam de voluntate certum est, quando est sub uno actu, sub illo habere potestatem sibi innatam ad suspendendum talem actum, vel faciendum contrarium, etiam si non possit hac facultate uti, simul perseverando in priori actu. Quando ergo actus sunt inter se repugnantes, potentia de se apta ad utrumque, & sub uno existens ratione potestatis, quam retinet, dicitur posse alium actum facere, vel recipere in sensu diviso, quia si presens actus auferatur, per eandem potentiam, quam nunc habet, poterit recipere alium, non tamen in sensu composito, quia manens sub hoc actu non potest simul habere alium. Et in hac etiam explicatione sensus compositi, & divisi nulla est contentio. Sed difficultas est, quales debeant esse ipsi actus inter se repugnantes respectu ejusdem voluntatis liberæ, ut impossibilitas illa, vel necessitas in sensu composito non repugnet libertati? vel quando actus erunt tales, ut necessitas unius proveniens ex suppositione alterius, libertati repugnet? In quo posita sit difficultas.

7. Ultimo supponenda est doctrina Anselmi, quam etiam alii Doctores negare non audent; quamvis aliter, quam nos, illam intelligant. Anselmus ergo in lib. de Concordia c. 1. & 2. sæpe, & lib. 2. *Cur Deus homo* c. 18. Duplici distinguit necessitatem. *Unam* vocat *præcedentem, quæ facit rem esse: alteram subsequentem, quam facit ipsemet operans*, & priorem dicit repugnare libertati, non tamen posteriorem. Similique modo distingui potest duplex sensus compositus: unus, qui fit ex suppositione præveniente, alius, qui ex subsequenti: 5. & ultima suppositio cert.

& quan-

& quando neceſſitas eſt in ſenſu compoſito priori modo, per talem compoſitum ſenſum non ſalvatur libertas, quia illa ſuppoſitio inducit neceſſitatem ſimpliciter, & libertati contrariam, juxta doctrinam Anſelmi: quando vero ſuppoſitio eſt conſequens, tunc optime accommodatur diſtinctio ſenſus compoſiti, & diviſi, quia neceſſitas in tali ſenſu compoſito non repugnat libertati, juxta eandem doctrinam. Idemque dicendum eſt de alia duplici neceſſitate conſequentis, & conſequentiæ, quæ ſumitur ex Div. Thom. 1. p. qu.14.art. 13.& qu.19.art.8.in ſolutionibus argumentorum, & qu.22. art. 4.& quæſt.23. art. 2. ad 3. nam prior neceſſitas dicitur contraria libertati, quia eſt abſoluta neceſſitas rei, poſterior vero dicitur non tollere libertatem. Eſt autem notanda differentia, quia primum membrum eſt ſimpliciter, & univerſaliter, & (ut ſic dicam) poſitive verum. Secundum autem membrum ſolam negative, & permiſſive, ſeu indefinite accipiendum eſt, ut ſit verum. Aliqua enim neceſſitas conſequentiæ repugnat libertati, qualis eſt hæc, homo videt Deum: ergo amat illum. Senſus igitur illius membri eſt neceſſitatem conſequentiæ non ſemper repugnare libertati, vel ſolam neceſſitatem conſequentiæ non ſatis eſſe, niſi adjungatur neceſſitas conſequentis. Et ideo membrum illud ſubdiſtinguendum eſt, juxta diſtinctionem Anſelmi. Nam ſi conſequentia eſt neceſſaria ex ſuppoſitione antecedente, repugnat libertati; ſi vero ſit ex ſuppoſitione conſequente, non erit libertati contraria. Totum ergo hoc negotium eo revolvitur, ut intelligamus, quæ ſuppoſitio antecedens dicatur, quæ conſequens, quod ſtatim videbimus.

8. Prima ergo ſententia eſt, nullam ſuppoſitionem
1. Sent. inducentem neceſſitatem in ſenſu compoſito excludere libertatem ab actu, vel facere neceſſitatem ſimpliciter, præter illam, qua poſita voluntas ab intrinſeco, & natura ſua determinatur ad unum, & ad exercitium actus, omnem vero aliam ſuppoſitionem, quantumvis antecedentem, & poſitam ſine uſu libertatis, ac inducentem neceſſitatem in ſenſu compoſito, ſeu (quod id eſt) habentem incompoſſibilitatem cum carentia actus, eſſe repugnantem libertati, aut facere neceſſitatem ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid, ſeu neceſſitatem conſequentis, ſeu conſequentiæ. Priori modo determinatur voluntas in patria, media viſione beatifica, & in via in motibus primo primis, vel in ſomno, pueritia, aut amentia, & ideo neceſſitatur ſimpliciter, quia ſuppoſito tali modo cognitionis, naturaliter, & ab intrinſeco, determinatur. At vero extra hunc modum ſuppoſitionis nulla eſt neceſſitas ſimpliciter, quia nihil poteſt illo modo determinare voluntatem ab intrinſeco, niſi ex parte intellectus pręcedat judicium determinatum, quia voluntas non movetur connaturali modo, niſi medio judicio intellectus, & ideo non poteſt ab intrinſeco ex parte ſua determinari ad unum, niſi ex parte judicii procedat determinatio, vel ratione objecti, vel ratione modi proponendi illud; tum quia ſicut voluntas non fertur, niſi in cognitum, ita non determinate fertur ab intrinſeco, niſi in id, quod determinate judicatur ut omnino volendum; tum etiam, quia indifferentia judicii eſt radix indifferentiæ voluntatis: ergo ſi ex parte judicii non præcedat determinatio non poteſt voluntas ex ſe, & ab intrinſeco determinari. Unde ulterius inferunt hujus ſententiæ auctores, ut ſupra dicere cœpi, nullam ſuppoſitionem antecedentem ex parte voluntatis, quæ judicium rationis non immutet, inducere neceſſitatem contrariam libertati, quantumvis inducat neceſſitatem in ſenſu compoſito talis ſuppoſitionis. Ac tandem inferunt ad libertatem actus ſufficere poteſtatem non eliciendi illum in ſenſu diviſo, id eſt, talem poteſtatem, quæ licet ſub tali ſuppoſitione exiſtens non poſſit reduci in actualem ſuſpenſionem actus, de ſe tamen ad id ſit potens, & ablata ſuppoſitione, exerceri etiam poſſit. Hæc opinio manifeſte ſequitur ex alia opinione Bannez, quam tractavimus cap. 4. Eamque ex profeſſo defendunt Alvar. diſp. 94. tota, & diſp. 22. ad 9. cum ſuis confirmationibus, & in 18. 23. 25. & 115. & Ledeſm, dicta quæſt. unic. art. 12. ad 9.

9. Fundatur hæc opinio præſertim in particularibus exemplis, primo de ſcientia Dei, vel prophetia, quę eſt ſuppoſitio antecedens inferens neceſſitatem in ſenſu compoſito, & non tollens libertatem. Secundo de voluntate Dei prædefiniente, ſeu prædeſtinante, quę etiam antecedit noſtram voluntatem, & infert ſimilem neceſſitatem, & non tollit libertatem. Tertio de concurſu prævio. Quarto de auxilio efficaci prędeterminante, vel congruo. His exemplis addunt teſtimonia Div. Thomæ, quia ubique ita expedit difficultates ex his principiis provenientes. De ſcientia. 1.p.qu.14. art. 13.ad 2. & 3. & qu.2. de Verit.art.12.ad 4. De voluntate. 1.p.q.19.art.8. ad 3. & q.22. art.4. De prædeſtinatione. q.23.art.6.ad 3. & q.6.de Verit. art. 3.ad 7. & 8. De concurſu, 1.2.q.10.art.4.ad 3. De Auxilio efficaci. 1.2.qu.112.art.3. A priori non afferunt rationem, niſi, quæ ſumitur ex illo fundamento, quod ſtante judicio rationis voluntas non poteſt neceſſitari. Item, quia non obſtante quacumque ſuppoſitione extrinſecus proveniente, voluntas retinet poteſtatem ſimpliciter non eliciendi actum, ſi velit, quia integra ejus poteſtas manet ſub illa ſuppoſitione: ergo hoc ſatis eſt, ut actus ſit liber, non obſtante neceſſitate in ſenſu compoſito talis ſuppoſitionis. Hujus ſententiæ fundamenta.

10. Secunda vero ſententia, quam nos amplectimur, eſt, ſuppoſitionem inducentem neceſſitatem in ſenſu compoſito, ſi talis ſit, ut per uſum libertatis fiat, vel illum uſum liberum involvat, ſeu comitantem habeat, inducere tantum neceſſitatem conſequentiæ, & ſecundum quid, & ideo non pugnare cum libertate. Si vero talis ſit ſuppoſitio, ut omnino antevertat uſum libertatis, & neceſsitatem operandi in voluntatem inducat ex tali ſuppoſitione, & in ſenſu compoſito, ita ut impoſſibile ſit componi ſimul in voluntate talem ſuppoſitionem cum carentia actus, talem ſuppoſitionem inducere neceſſitatem ſimpliciter, & contrariam libertati. In priori parte hujus ſententiæ nulla eſt controverſia cum prioribus auctoribus: nam illam a fortiori admittunt. Et inductione eſt evidens, quia voluntas in eo inſtanti, in quo libere operatur, licet prius natura, quam eliciat actum, ſit indifferens ad utrumque & ideo neque actus, nec carentia ejus habeat ullam neceſſitatem, tamen ſuppoſito, quod elicuerit actum, jam non poteſt in eodem inſtante carere actu, ſed habet illam neceſſitatem, de qua dixit Ariſtoteles, res, quando eſt, neceſſe eſt eſſe: illa ergo non repugnat libertati, cum in quocumque actu libero neceſsario inveniatur. Idem eſt de concurſu Dei concomitante inhibito in actu libero noſtræ voluntatis, nam ſi ille eſſe ſupponitur, impoſsibile eſt, quin voluntas etiam humana operetur, quia involvit ſecum operationem voluntatis, ut lib.3. explicabitur, & ideo cum ille ſupponitur, eo ipſo uſus libertatis ſupponitur, ideoque neceſſitas compoſita inde ſequuta non repugnat actus libertati: ratio denique in promptu eſt, quia uſus libertatis non deſtruit libertatem reſpectu ejuſdem, nihil enim deſtruit ſe ipſum: ergo neceſſitas, quæ ſequitur ex ipſo uſu libertatis, non poteſt eſſe contraria eidem libertati. Secunda, & noſtra ſententia, Prior pars evidens.

11. Poſteriorem partem noſtræ ſententiæ, in qua eſt controverſia, credimus eſſe de mente omnium illorum Theologorum, qui ad libertatem actualem voluntatis requirunt, ut poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, poſſit agere, & non agere, etiam in ſenſu compoſito, ut ſupra explicavi, & allegavi, nam inde aperte ſequitur, quoties ſuppoſitio omnino præcedit, & inter prærequiſita ad agendum ponitur, & talis eſt, ut illa ſtante, voluntas tantum poſſit agere, vel tantum non agere compoſitive (ut ſic dicam) illam ſuppoſitionem impedire uſum libertatis in agendo, vel non agendo. Deinde tribuimus eandem ſententiam illis Catholicis ſcriptoribus, qui hac ætate hereſim Calvini impugnarunt, eo quod negaret libertatem noſtrarum actionum, quamvis ille non aliam neceſſitatem tribuat actibus noſtræ voluntatis, niſi ex quadam ſuppoſitione antecedente, & extrinſeca, & non immutante judicium rationis. Neque illum erraſſe credunt, quia putaverit illam neceſſitatem ſufficere ad tollendam libertatem, ſed quia talem neceſſitatem induxerit, ſupponendo eam repugnare libertati. 2. Pars de qua controvertitur.

tati. Id constat ex Stapletonio, Bellarmino, & aliis quos lib. 3. & 5. referemus. Denique ex Modernis auctoribus tractantibus præsentes controversias de gratia, quæ inter Catholicos versantur, præter auctores Societatis, tenet hanc sententiam insignis Theologus, & primarius in Salmanticensi Academia Joannes Alfonsus Curiel. ad epist. 2. B. Petri. controvers. 2. alias 4. in ordine, præsertim num. 175. 178. & 180. ubi ad libertatem docet esse necessariam potestatem componendi, tam agere, quam non agere cum omni suppositione prævia, & antecedente per modum principii. Item Lorca, quem etiam Alvar. allegat. 1. 2. quæst. 111. articul. 3. in fin. seu disput. 21. de Grat. in appendice. §. ult. & Alexand. Pesant. 1. part. quæst. 19. artic. 8. disp. 1. & Francisc. Diotalevi. in 1. p. sui opusc. cap. 3. & sequentib.

Probatio Anselmi. 11. Probaturque auctoritate Anselmi locis supra citatis ubi distinguendo duplicem necessitatem antecedentem, & consequentem, nostram sententiam docet, nam generaliter statuit necessitatem antecedentem repugnare libertati. Inde enim aperte fit, necessitatem in sensu composito provenientem ex antecedenti suppositione esse necessitatem simpliciter excludentem libertatem. Ad hoc vero testimonium respondet Alvar. dicta disp. 22. ad 9. duobus modis Primus est Anselmum per necessitatem antecedentem intellexisse necessitatem absolutam, seu naturalem, quæ facit causam secundam operari sine proprio consensu, & absque propria deliberatione rationis. Idque ex eo colligit, quod Ansel. ponit exemplum in motu cœli, qui est necessarius ex influxu causæ superioris. Per necessitatem autem consequentem dicit intellexisse Anselm. necessitatem consequentiæ. Et hanc expositionem exemplis a longe petitis suadere conatur: sed frustra, & ideo illa omitto. Sensus enim Ansel. non aliunde, quam ex verbis ejus petendus est. Ipse autem quid intelligat per necessitatem consequentem his verbis declarat in d. c. 1. Concord. *Cum dico, si Deus præscit aliquid, necesse est illud esse futurum, idem est, ac sic dicam, si erit, ex necessitate erit; sed hæc necessitas non cogit, nec prohibet aliquid esse, aut non esse: Ideo enim quia ponuntur res esse, dicuntur ex necessitate esse.* Illam ergo vocat necessitatem consequentem, quæ sequitur ex ejusdem rei positione, quæ quidem vere dicitur esse necessitas consequentiæ, sed non cujuscunque consequentiæ, nec ex quocunque antecedente, sed ex illo, in quo res ipsa supponitur esse, ita ut sit illatio quasi identica formaliter, aut virtualiter, qualis est illa Aristotelis. *Res quando est, necesse est esse.* Unde subjungit idem Sanctus: *Nam cum dico, si erit ex necessitate erit; hic sequitur necessitas, quæ rei positionem non præcedit.* Omnem ergo necessitatem, quæ rei positionem præcedit, vocat antecedentem, quæ vero sequitur ex rei positione vocat consequentem.

1. Evasio Alvar.

Aliter evolvitur Alvar. 12. Aliter etiam id declarat inferius, constituendo differentiam inter actum, seu opus factum ex motione voluntatis, & ipsum actum elicitum a voluntate libera, quia in actu elicito, ut est ipsum velle, invenitur tantum necessitas consequens, *quia quod vult libera voluntas potest non velle, & necesse est, eam velle, cum vult. Potest namque non velle, antequam velit, quia libera est, sed cum vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, quoniam impossibile illi est id ipsum simul velle, & non velle.* Ubi respectu ipsiusmet velle explicat necessitatem antecedentem, & consequentem, ut illa sit consequens, quæ sequitur voluntatem jam volentem; antecedens vero, quæ præcedit, utique causalitate, & natura, seu efficientia. Ideoque de actu imperato ait: *Bifarium est necessarium, quia & voluntate cogitur fieri, & quod fit, non potest simul non esse.* Quia motio manus est necessaria ex suppositione voluntatis, & ideo respectu potentiæ motivæ est necessaria non tantum necessitate consequente, sed etiam antecedente, quia volitio est suppositio antecedens respectu potentiæ motivæ, quia est causa efficiens ejus, qua posita necessario sequitur actio: & nihilominus respectu hominis illa actio est simpliciter libera, quia, ut subdit: *Has necessitates facit voluntatis libertas, quæ prius quam sint, eas cavere potest.* Ubi virtute definit, illam necessitatem consequentem esse, quam facit voluntatis libertas, & sic iterum subdit: non repugnare, id, quod nulla necessitate cogente fit, necessario esse futurum *ea necessitate*, ait, *quam supra dixi fieri a libera voluntate.* Est ergo ex mente Anselmi necessitas consequens, quæ sequitur ex aliquo usu ipsius libertatis, & ideo dicitur fieri a libera voluntate. Antecedens ergo necessitas erit, quæ in voluntate fit, & ab ipsa libertate ejus non fit, sed antecedit usum libertatis ejus. Et eandem doctrinam habet dict. lib. 2. *Cur Deus homo* c. 18. ubi generaliter dicit. *Est namque præcedens necessitas, quæ causa est, ut sit res: & est necessitas sequens, qua res facit.* Et infra necessitatem consequentem etiam vocat, *nihil efficientem*, & e contrario necessitatem provenientem ex priori causa, censet antecedentem, & simpliciter absolutam.

Quid ex doctrina Alvar. inferatur.

Frustra ergo limitatur doctrina Anselmi ad causam præmoventem naturaliter, idest, ad operandum sine cognitione rationis. Quod præterea confirmo, quia descriptio illa necessitatis consequentis, quod sit illa, quæ a libera voluntate fit, est præcisa, & adæquata: omnis ergo alia necessitas, quæ a libera voluntate non fit, comprehenditur sub alio membro necessitatis antecedentis, sive fiat cum cognitione rationis ejus, cui operandi necessitas imponitur, sive absque illa, alias partitio non esset adæquata, contra sufficientiam doctrinæ, & contra mentem Anselmi. Unde in cap. 2. ait: *Quædam præscita, & prædestinata a Deo non evenire ea necessitate, quæ præcedit rem, & facit: sed ea, quæ rem sequitur, sicut supra (inquit) diximus.* Ubi partitionem ponit, ut adæquatam, & omnem necessitatem, quæ ita præcedit rem, ut non supponat illam, sed tantum faciat, antecedentem esse docet, & a consequente illam distinguit. Secundo quia alias esset impertinens illa distinctio ad rem, de qua agebatur; tractat enim Anselmus de actibus voluntatis, qui cum judicio rationis fiunt, & de his vult ostendere, habere quandam necessitatem in præscientia, & prædestinatione divina, cum qua consistit libertas, & respectu talium actuum illa distinctione utitur: ergo non loquitur tantum de necessitate naturali, quæ esse potest sine cognitione rationis, sed simpliciter de necessitate antecedente, vel consequente tales actus, ut a libero arbitrio procedunt. Tertio quia motivum ad illam expositionem ex uno exemplo sumptum debilissimum est; tum quia non est necesse exemplum esse simile in omnibus; tum etiam quia in locis proxime citatis ponit etiam exemplum in seditione futura, & in peccato; tum denique quia in ultimo loco excludit a necessitate consequente non solum causam naturalem, sed absolute omnem causam efficientem, & necessitatem inducentem. Ideoque cum dixisset: *Quoniam vera fuit fides ejus* (id est Virginis) *necesse erat ita futurum esse sicut credidit*, subjungit. *Quod si te iterum perturbat, quod dico, necesse erat momento, quia veritas fidei Virginis non fuit causa, ut ille moreretur, sed quia hoc futurum erat, vera fuit fidei.*

Argumentum ab adæquata divisione necessitatis.

15. Addit vero prædictus Auctor aliam expositionem, quam dicit esse forte clariorem. Nimirum necessitatem ex voluntate Dei provenientem non esse antecedentem, quia licet antecedat causam secundam, seu voluntatem creatam, non antecedit causam primam, ejusque voluntatem, sed consequitur illam. Unde infert, sicut necessitas voluntatis hominis in suum actum non tollit libertatem actus ejus, sed facit ita necessitatem provenientem ex antecedenti influxu voluntatis divinæ non impedire libertatem, sed potius causare illam in ipsamet voluntate humana, quia vehementius influit, & operatur, quam ipsamet voluntas humana. Et ad hoc confirmandum inducit verba Augustini libr. de Corrept. & grat. capit. 14. Ubi exaggerat potestatem voluntatis divinæ in humanam.

2. Evasio Alvar.

Illa expositio nihil præstat.

16. In hac vero responsione neque expositio verborum Anselmi, nec doctrina ipsa probari potest. Ratio prioris partis est, quoniam Anselmus aperte loquitur de necessitate antecedente, vel consequente respectu illius voluntatis, a qua debet actus libere, vel necessario procedere. Unde in lib. de Concord. expresse loquitur de voluntate humana, cum dicit, necessitatem consequentem esse, quam ejusdem volunta-

ta-

tatis libertas facit, antecedentem vero, quam prior causa facit. Et sub priori causa Deum etiam includit, nam ob eam rem conatur etiam ex parte ipsius antecedentem necessitatem tollere. Ac propterea dicit scientiam, & voluntatem Dei pertinere ad consequentem necessitatem, non quia respectu ipsius voluntatis divinæ necessitas illa sit consequens, sed quia ipsamet scientia Dei non antecedit simpliciter usum liberum ipsius voluntatis humanæ, sed illum includit. Et inde etiam dicit voluntatem Dei non inducere necessitatem antecedentem, *quia non prædestinat, nisi sicut est in præscientia*, ut expresse dicit in cap. 2. In altero vero loco lib. 2. *Cur Deus homo* prius c. 17. declarat, quomodo Deus nihil ex necessitate simpliciter faciat, quia nulla necessitas præcedit eius velle, sed ab eius voluntate procedit. Postea vero in c. 18. eodem modo cum proportione loquitur de voluntate humana ut libere operante, & respectu illius vult necessitatem debere esse consequentem, ut cum libertate subsistat.

Ratione fulcitur nostra sententia

17 Ratione item id convinci potest, qua simul improbatur illa doctrina in se spectata: nã actus hominis non est liber per ordinẽ ad voluntatem Dei, sed per ordinẽ ad voluntatẽ hominis, sicut non est vi talis actus hominis, quia procedit a Deo, sed quia procedit ab intrinseco principio vitæ hominis: ergo ut actus sit liber homini, oportet, ut non sit necessarius eidem homini per necessitatem antecedentem liberum influxum eius, nec satis est, quod illa eadem necessitas sit consequens respectu Dei: inde enim solum fiet, quod actio vel effectus sit liber Deo, non vero homini. Nam si necessitas est illi antecedens ex influxu Dei, iam ipse non ex sua libertate, sed ex immissa necessitate operabitur, ac subinde non erit illi actio libera, sed Deo. Confirmatur, quia Deus potest necessitare voluntatem humanam, ut supra est ostensum, & tamen tunc etiam necessitas illa est consequens respectu voluntatis Dei, non enim fit, nisi quia Deus vult, & nihilominus necessitat voluntatem hominis, quia ad illam antecedit: ergo necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente voluntatem hominis, licet consequatur voluntatem Dei, tollit usum libertatis in homine, licet illum in Deo supponat. Sicut etiam e contrario necessitas, quæ est in amore beatorum in patria, est consequens respectu voluntatis Dei, nam ipse libere præbet concursum ad illum amorem, nec est illi necessarius ille concursus, nisi quia vult, vel promittit illum dare, & ideo ipsi Deo effectus ille liber est, & nihilominus est necessarius homini amanti, quia respectu illius necessitas illa est antecedens, eo quod non fiat per liberam voluntatem, sed positis omnibus prærequisitis ad amandum, ex necessitate sequitur. Ergo necessitas antecedens, & consequens consideranda est respectu eiusdem voluntatis, cui effectus est liber, vel necessarius, non respectu alienæ voluntatis. Neque ad hoc refert, quod voluntas divina sit superior, & efficacior, quia libertas non consistit in independentia, aut efficacitate, sed in indifferentia illiusmet causæ, quæ dicitur libere operari: unde si vehementia illa influxus divini tanta esset, ut induceret in voluntate hominis necessitatem antecedentem, procul dubio usum libertatis eius impediret. Sed mirabilis sapientia Dei est, quod licet vehementius influat, ita se accommodat, ut necessitatem antecedentem non inducat: imo sine tali necessitate voluntatem hominis mutari facit, prout vult. Et hæc est doctrina August. in citato loco, quam in l. 5. late tractabimus.

Resp. Alvar. improbatur

18 Ex quo etiam facile improbatur alia responsio, quæ ex eodem Auctore in eadem disput. ad 8. desumi potest, ubi proposito simili argumento non fundato in Anselmi auctoritate, sed in ratione, quia si suppositio ita antecedit voluntatem, ut non sit in potestate eius illam ponere, vel tollere, & ex tali suppositione necessario sequitur actus, talis actus non potest esse liber. Respondet, hanc propositionem esse veram, quando suppositio se tenet ex parte alicuius causæ creatæ distinctæ ab ipsa voluntate humana, non vero si se teneat ex parte primæ, & universalissimæ causæ. Probatque hanc partem posteriorem exemplis, quia prædictio negationis Petri fuit suppositio antecedens, quam Petrus non potuit sua voluntate tollere, aut ponere, & illa posita necesse fuit sequi negationem Petri, & nihilominus non abstulit libertatem. Similiter promissio conversionis gentium fuit suppositio antecedens eodem modo, qua posita non potuit non impleri, & non obstitit, quominus conversio illa libere fieret. Rationem etiam adhibet, quia sola prima causa potest immutare voluntatem humanam efficaciter, & in se ipsa, & servato modo operandi eius naturali. Et ad hoc allegatur Div. Thom. 1. p. q. 22. art. 4. & 3. contra gent. c. 148. Iuxta hanc ergo doctrinam posset ad Anselmum responderi, eius distinctionem limitando, quoad membrum de necessitate antecedente, ut intelligatur, quando talis necessitas antecedens provenit a causa creata, non vero quando provenit a causa prima.

Alv. responsio

Alv. non assentitur D. Ansel.

19 Sed neque expositio, neque doctrina est probabilior, quam præcedens. Nam in primis Anselmus illis locis tractat de necessitate proveniente a Deo, nimirum a scientia, voluntate, vel prædestinatione Dei, & ad salvandam libertatem hominis, etiam respectu ipsius Dei, putat esse necessariam distinctionem illam de necessitate antecedente, & consequente: ergo non habet locum in doctrina, & mente Anselmi illa limitatio. Quin potius ipse aperte supponit, etiam respectu Dei, non subsistere libertatem cum necessitate antecedente, etiamsi a Deo ipso proveniat, ac subinde neq; salvari libertatem per distinctionem sensus compositi includentis talem suppositionem antecedentem, & a Deo ipso provenientem. Unde Vvald. loco infra citando recte intellexit, Anselmum loquutum esse de necessitate, quam ipse vocat *necessitatem extraneam voluntati*, quia provenit ab extrinseca causa, & maxime ait excludere necessitatem prævenientem, quæ a Deo possit provenire.

Doctrina Alvar. est cõtra definitionẽ libertatis

20 Deinde doctrina ipsa impugnatur ex his, quibus supra probavimus, ut operatio sit libera, necessarium esse, ut stantibus omnibus prærequisitis ad agendum etiam ex parte Dei, voluntas possit agere, & non agere, & componere, tam ipsum agere, quam ipsum non agere cum omnibus illis prærequisitis. Nam ex illa doctrina necessario sequitur omnem suppositionem antecedentem in sensu a nobis explicato, si necessitatem inducat, impedire usum liberum, etiamsi a Deo proveniat. Probatur, quia talis suppositio, si detur, erit unum ex prærequisitis ad agendum, & illo posito non poterit voluntas aliud agere, nisi id, quod ex tali suppositione necessario sequitur; ergo illa necessitas etiamsi a Deo proveniat, repugnabit libertati. Eo vel maxime, quod si necessitas illa antecedens repugnat libertati, est propter formalem repugnatiam, & contradictionem, quam cum illa involvit, nimirum quod voluntas subdatur illi suppositioni, & actioni ex necessitate, & quod simul cum vera libertate, & indifferentia talem actionem eliciat; ergo undecunque proveniat illa necessitas, sive a Deo, sive aliunde, repugnabit libertati, quia quod proveniat a Deo non tollit dictam repugnantiam, nec quicquam ad servandam libertatem refert. Unde recte Vvald. l. 1. Doctrin. fid. c. 28. impugnando eandem doctrinam in quibusdam, qui dicebant, necessitatem ab inferioribus causis repugnare libertati, non vero inditam a causa superiori, inquit, *Undecunque ab extra intuleris necessitatem, quæ derogat potestati, statim præiudicas libertati*. Quod ex doctrina August. lib. 3. de Lib. arb. cap. 3. & aliorum Patrum confirmat.

Alvar. ratio non cogit

21 Neque ratio differentiæ, quam Alv. adiungit, quicquam iuvat, tantum enim probat solum Deum posse per se, & directe immutare voluntatem: hinc autem non sequitur posse illam immutare per motionem præviam necessitatem in sensu composito talis motionis, salva eius libertate: nam eo ipso quod sic movet, non sinit illam connaturali modo operari: & hoc confirmant, quæ supra diximus de potestate Dei ad necessitatem inferendam voluntati. Unde licet ad omnipotentiam & providentiam Dei pertineat, ita disponere effectus liberos, ut & infallibiliter, & libere eveniant, sicut ab ipso providentur, quod in citatis locis Div. Thom. docet: non tamen pertinet ad

ejus omnipotentiam, vel providentiam facere, ut effectus eveniat ex necessitate antecedente simpliciter & quod libere eveniat, neque in citatis locis D. Th. hoc docet, neque docere potuit, cum repugnantiam involvat. Exempla vero de prædictione, vel promissione Dei, eadem sunt, quæ de præscientia, & præfinitione, de quibus Ansel. expresse docet pertinere ad necessitatem consequentem, non ad necessitatem antecedentem, quod verissimum esse partim in Proleg. 2. partim in l.3. & 5. ostendemus.

Quid ad angelicũ D quid ad prædictionem dicamus.

22. Doctrina ergo generalis Ansel. est, necessitatem in sensu composito tunc solum recte componi cum libertate arbitrii, quando ipsa suppositio fit per usum liberi arbitrii, vel saltem illum supponit, aut concomitantem includit; necessitatem autem ex suppositione omnino antecedente ad usum liberi arbitrii, etiam si dicatur ex suppositione, & in sensu composito, esse necessitatem simpliciter, & non posse cum vera libertate componi. Atque ita intellexerunt, & probarunt illam distinctionem Anselmi Alens. 1. p. quæ. 24. memb. 4. & 5. Albert. in 1. d. 38. art. 4. Richard. q. 6. & gravissime omnium Uvald. lib. 1. Doctrin. fid. antiq. c. 25. ubi etiam addit, doctrinam illam Anselm. sumptam esse ex Aug. l. 5. de Civit. c. 10. ubi, licet non eisdem verbis, in sententia illam insinuat: distinguit enim duas necessitates, unam, quæ libertati repugnat, aliam, quæ optime cum illa subsistit. Priorem dicit esse illam, *quæ non est in nostra potestate*, sub qua comprehendit Augustin. illam omnem, quæ ab extrinseco provenit, etiam nobis nolentibus, quæ profecto pertinet ad antecedentem necessitatem. Unde sub alio membro comprehendere videtur August. omnem necessitatem, quæ est sine extrinseca vi; nam duo exempla illius ponit, scilicet necesse esse Deum semper vivere; & omnia præscire, quorum prius est absolute necessarium, posterius tantum ex suppositione objecti. Et ideo de hoc membro posteriori ait August. non repugnare libertati, quia quatenus suum objecto supponit, est in nostra potestate, & hoc est quod ait: *Non propterea nihil est in nostra potestate, quia Deus præscivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc præscivit, nihil præscivit. Porro si aliquid præscivit, profecto & illo præsciente est aliquid in nostra voluntate:* unde in fine concludit: *Non ideo homo peccat, quia Deus illum peccaturum præscivit, sed ideo non dubitatur ipsum peccare dum peccat, quia Deus illum peccaturum esse præscivit, qui si nolit, utique non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille præscivit.* Per quæ omnia aperte indicat necessitatem consequentem, id est, usum ipsiusmet libertatis supponentem. Deinde sic concludit Waldensis. *Necessitas ergo præcedens non compatitur arbitrii libertatem, & ideo ipsa non convenit humanis effectibus. Periculose ergo, ut mihi videtur, quidam magni viri necessitatem istam præcedentem ponunt in humanis operibus, etiam & quod fluat a voluntate Dei, maxime cum antiquis Patribus nihil consonans reperire possunt, cum conantur.* Quæ verba ideo dixit, quia non credidit aliter Wiclepho resistere, & valde notanda sunt hoc tempore ad tuendam fidei causam contra Calvinum.

Ex Ansel. necessitas amica libertati, & illi adversa adstruitur.

23. Eandem doctrinam reperit, & gravissimis verbis confirmat idem Auctor eodem lib. 1. c. 28. ubi non solum Ansel. sed etiam D. Th. hanc sententiam tribuit dicens: *Venerabilis Anselmus, & S. Thomas clarissimo ore dicunt, non esse ibi necessitatem aliquam præcedentem, sed consequentem, quæ nihil efficit.* Quia vero nullum D. Th. testimonium in particulari allegat, nonnulla a nobis recensenda sunt, quia quod ille ibidem refert, hodie etiam fit, & D. Th. imponitur, *quod necessitatem ponat præcedentem, quæ rem obliget ad eventum:* Contrarium autem ipsum cum Ansel. docuisse ostenditur primo ex verbis eius l. 1. Perhier. lect. 15. in 1. §. ubi explicans axioma Aristotelis: *Omne, quod est, quando est necesse esse*, dicit fundari illo principio est. *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, nam inde fit, ut quod est, necesse sit esse, quando est. *Et hæc est* (inquit) *necessitas non absoluta, sed ex suppositione*. Et inferius in §. 2. ait. *Illud quod non est absolute necessarium fieri necessarium ex suppositione ejusdem.* Ex quibus colligo juxta mentem, ac sententiam D. Thomæ verum sensum compositum excludentem necessitatem absolutam contingentiæ, seu libertati contrariam debere fundari in suppositione ejusdem rei, cui attribuitur necessitas, & virtualiter debere includere illud principium, *Impossibile est, idem simul esse, & non esse*. Ergo hic etiam sensus servandus est in sensu composito, in quo dicitur actus liber necessario evenire, utique ut in sua hypothesi includat actum ipsum libere factum, vel futurum: quæ est necessitas consequens ab Ansel. tradita. Unde omnes Theologi in hac materia utuntur sensu composito in illo sensu, in quo traditur ab Aristotele citato loco, & a D. Thoma exponitur. Atque ita colligimus ex mente Divi Thomæ (quamvis expresse eam ibi non declaret) omnem necessitatem, quæ non est ex suppositione ejusdem rei, sed ex alia priori, esse antecedentem, & absolutam, seu simpliciter, quia non fundatur in illo principio: *Impossibile est idem simul esse, & non esse*; quia si non supponitur res ipsa, sed causa rei, etiamsi posita causa non sequatur effectus, non sequitur idem esse, & non esse: sed sequitur simul esse posse talem rem, quæ est causa, & non esse rem, quæ est effectus, quod longe diversum est. Unde idem D. Th. l. 2. Physicor. lection. 15. in principio, distinguendo duplicem necessitatem. absolutam, & ex suppositione, generaliter pronuntiat: *quod necessitas illa, quæ pendet ex causis prioribus est absoluta*, quod in tribus causis materiali, formali, & efficiente declarat, & adjungit. *Quod autem habet necessitatem ab eo, quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione, vel suppositione*, quæ est manifesta declaratio distinctionis Ansel. in sensu a nobis tradito.

Non solũ Ansel. sed etiam solida doct. D. Th. nostra consolidatur.

Angelicus Doctor omnino, ut nos, sentit cum Anselm.

24. Quia vero declarando illud prius membrum in causa efficiente, exemplum ponit in motu solis, respondent moderni, qui se discipulos ejus maxime profitentur, illum loqui de causis naturalibus, seu inferioribus, non de causa prima. Sed hoc est in primis contra generalitatem priorum verborum, quæ non limitantur propter unum exemplum, quia non oportuit in omnibus speciebus causarum efficientium exempla ponere, nam ilud tanquam notius positum est. Deinde obstat vis rationis, quæ non est minor in prima causa, quam in aliis, ut paulo antea dictum est. Præterea obstat definitio primi membri, quæ, ut sit adæquata, non admittit necessitatem secundi modi, nisi ubi non ex priori aliquo, sed ex posteriori sequitur. Unde illi Doctores ut suam opinionem D. Th. adscribant, illius doctrinam mutilant, & partitionem, vel declarationem ejus insufficientem reddunt. Accedit, quod idem D. Th. 3. p. q. 46. art. 1. cum dixisset, *quandam esse necessitatem ex aliquo exteriori, quod si sit causa efficiens, vel movens facit necessitatem coactionis*, ad excludendam hanc necessitatem a passione Christi, addit, non habuisse illam ex parte Dei; ergo intelligit, sub illa violenta necessitate proveniente ex aliquo exteriori principio, includi etiam illam, quæ a Deo provenire potest.

Male aliqui recentiores D. Th. explicant.

25 His consonat alia doctrina ejusdem Doctoris S. q. 6. de Mal. a. un. ubi generaliter docet ad libertatem actus voluntatis quoad exercitium necessarium esse, ut ab extrinseco principio, etiam a Deo ipso, non necessitetur, utiq; ex aliqua suppositione antecedente, & prævia: unde sic inquit: *Deus cum omnia moveat secundum rationem mobilium, levia sursum, & gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.* In quibus verbis obiter notari potest pro aliis quæstionibus postea tractandis, Deum ratione concursus generalis, & concomitantis dici movere omnia, sic enim, & non aliter, movet levia sursum, & gravia deorsum: ita ergo ratione ejusdem concursus intelligendus est D. Th. hic & in multis aliis locis, cum dicit Deum movere voluntatem. Item in hoc ipso movendi genere dicit movere voluntatem secundum ejus conditionem, in qua conditione illa duo, tanquam opposita, contraponit, sci. ut ex necessitate, & ut indeterminate se habente, sentitque D. Th. (quod ad præsens spectat) si motio etiam ipsius Dei præcedat determinando, induci sensum compositum repugnantem modo proprio operandi voluntatis & consequenter inferri necessitatem simpliciter, & non tantum secundum quid.

Idem alibi.

26. Tan-

Nostra sententia cum Anselmo ratione probatur

26 Tandem ratione declaratur, & sensus Anselmi, & nostra sententia, quia quando suppositio est antecedens in sensu dicto, id est, non facta per usum libertatis, sed præveniens illum, si effectus est necessario connexus cum tali suppositione, talis necessitas non est fundata in illo principio, *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, ut jam supra declaravi, quia non sunt idem id, quod supponitur, & quod necessario sequi dicitur: ergo fundatur in alio principio, videlicet, impossibile est poni talem causam sic affectam, & ex illa non sequi talem effectum distinctum ab ea conditione, vel affectione, quæ in causa supponitur, ergo hæc non est necessitas sensus compositi, de quo Aristoteles, & Anselmus, qui illum allegat, & D.Tho., qui illum exponit, & cæteri Theologi qui illum sequuntur, loquuti sunt: ergo illa non est necessitas tantum secundum quid, quæ dici solet consequentiæ sed est necessitas simpliciter, & consequentis, quia est necessitas effectus ex sua causa, quæ est propria necessitas physica, quæ in ipsa effectione rei invenitur: & non est tantum illationis, & quasi ex mentis comparatione, qualis est in necessitate eiusdem rei ex sui ipsius suppositione. Secundo, si suppositio illa antecedit omnino usum libertatis, in eius positione non intervenit exercitium libertatis humanæ, nec etiam intervenit in emanatione effectus a tali suppositione, quia fit cum tanta necessitate, ut non subdatur dominio eiusdem voluntatis, nec ipsa possit illam dimanationem impedire: ergo ille effectus in re ipsa non fit cum usu libero voluntatis humanæ; ergo non est liber: ergo sensus compositus ex tali suppositione non sufficit ad salvandam libertatem.

27 Tertio posita huiusmodi suppositione voluntas, etiam spectata prius natura, quam operetur, tantum potest unum agere, illud scilicet, quod ex tali suppositione sequitur cum necessitate quoad exercitium: ergo non agit ut potens agere, & non agere positis omnibus prærequisitis ad agendum. Nec satisfacit responsio, quod voluntas etiam tunc agit, ut potens agere, & non agere, quia sub illa suppositione retinet totam suam potestatem ad utrumque indifferentem, ut in quarta suppositione admisimus. Hoc, inquam, non satisfacit, quia ut in superioribus cum Scot. & Capr. dixi, illa potestas est ibi quasi sopita, & impedita quoad omnia alia præter illud unum, quod ex tali suppositione necessario sequitur, & ideo est tantum potentia remota ad plura, non vero est potentia proxima qualis ad usum libertatis requiritur, ut supra explicando descriptionem liberi arbitrii probatum est: ergo sensus compositus ex tali suppositione revera non salvat libertatem. Debet ergo in illo accipi suppositio consequens, non antecedens, in sensu a nobis declarato. Et e converso potentia in sensu diviso tunc deserviet libertati tuendæ, quando illa potestas intelligitur proxima in ipsa voluntate, prius natura, quam se ad alteram partem determinet, tunc enim divisio ipsa, ut sic dicam, est in potestate simpliciter ipsius voluntatis, alias si divisio non est in potestate voluntatis, id est, si aliquid in illa ponitur, quod ipsa impedire, aut removere non potest, ut alterum ex duobus operetur, tunc sensus ille divisus inutilis est ad libertatem tuendam, nam in potentiis naturaliter operantibus talis potestas in sensu diviso reperiri potest, ut in superioribus etiam argumentatus sum.

Evasio cum præclusione ejus

Opposita motiva declarantur

28 Neque contra hanc sententiam obstant motiva alterius opinionis: nam exempla, quæ adducuntur, omnia involvunt suppositionem consequentem, non antecedentem. Nam scientia Dei, ut Anselm. docet, involvit, rem esse futuram, & ita licet antecedat æternitate, non est suppositio antecedens, quia secundum habitudinem, quam dicit ad tempus, in quo res est futura, non prius est, quam sit verum, rem esse futuram: imo ordine rationis supponit determinationem futuram per liberum usum libertatis, quia præscientia hæc futurorum, ut scientia visionis est, non est causa, vel ratio, quod res sit futura, sed pura intuitio rei futuræ, ut infra dicam, & ideo non mutat modum eius, ut etiam dixit Aug. l. 3. de Lib. arb. a principio. Eademque ratio est de prophetia, cum hæc in præscientia Dei nitatur, & sit illa posterior. Secundum exemplum erat de voluntate Dei prædeterminante, seu prædefiniente, de qua in l. 5. ex professo dicturi sumus. Nunc breviter cum Anselm. lib. de Concord. c. 2. dicimus, *Dubitari non debet, quia eius prædestinatio, & præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat*. Et infra. *Sicut præscientia, quæ non fallitur, non præscit, nisi verum, sed erit aut necessarium, aut spontaneum, ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientia*. Itaque etiam voluntas divina, etiam si sit absoluta, efficax, & prædestinans, seu prædefiniens, quatenus est de actibus liberis, & decernit non solum ut sint, sed etiam ut liberi sint, supponit aliquam præscientiam saltem conditionatam, ipsius liberi usus voluntatis futuri cum solo concursu comitante, si cæteræ præviæ conditiones necessariæ ad volendum congrue voluntati præparentur, & quia voluntas illa prædefiniens semper observat aliquo modo hunc respectum, ideo ex hac parte est suppositio consequens, & non antecedens. Et hoc modo efficacia divinæ voluntatis non obstat libertati voluntatis creatæ: imo illam munit, & dirigit, ut in lib. 5. ex professo explicaturi sumus. Tertium exemplum erat de concursu prævio, quod dicimus falsum supponere, ut in l. 3. ad finem ostendemus. Quartum erat de auxilio efficaci, ad quod dicimus, si intelligatur esse de se ita efficax, ut physice prædeterminet voluntatem creatam, falsum etiam supponere: si vero sit sermo de auxilio efficaci per vocationem congruam, sic non ita est suppositio antecedens, quin connotet habitudinem ad usum liberum præcognitum, ut aliquo modo, id est, sub conditione futurum, & ex eo capite non est suppositio antecedens, sed consequens, ut in l. 5. tractandum est.

29 Nec D.Thom. in locis, quæ ibi allegantur, aliquid in contrarium docet. Quia potius in dicta q. 14. 1. p. art. 13. ad 2. ait, præscientiam Dei non tollere libertatem actus futuri, quia respicit illum ut præsentem, & ita ut necessarium ea necessitate, qua res, dum est, necesse est esse. Ubi aperte declarat necessitatem illam esse consequentem, & ex suppositione eiusdem rei, ut declaravimus. Et eandem doctrinam repetit in solutione ad 3. additque (quod notandum est) scientiam Dei esse extrinsecam rei scitæ, nullamque dispositionem ipsi inhærentem illi imprimere, ideoque relinquere illam contingentem, sicut est, & ita etiam illam intueri, ut simpliciter liberam, seu contingentem, ut necessariam vero ea tantum necessitate, qua res, quando est, necesse est esse.

S.Thom. in oppositis etiam locis nobis favet

30 Neque in qu. de Veritate, ubi de eadem scientia Dei tractat, aliud docet. In aliis vero locis, ubi D. Thom. agit de voluntate divina, solum habet hanc verissimam doctrinam, quod efficacia, vel efficientia voluntatis divinæ non infert necessitatem simpliciter causis secundis liberis, vel contingentibus, cum potius ipsa sit prima radix effectuum liberorum, & ex ipsius dispositione proveniant, quia non solum voluit tales effectus, sed etiam modum eorum, & ideo causas utrisque accommodatas præparavit, easque secundum modum illarum movet. Ex qua doctrina respondet in illa qu. 19. 1. pa. art. 8. ad 3. ex voluntate Dei non sequi in actibus voluntatis creatæ necessitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, & conditionatam, quia Deus non voluit eos habere maiorem necessitatem. Idemque repetit in q. 22. art. 8. toto, & toto etiam art. 6. qu. 23. ubi concordiam prædestinationis cum libertate remitti ad concordiam præscientiæ, & voluntatis. Et fere idem habet dicta q. 6. de Verit. art. 12. ad 7. ubi etiam de prædestinatione agit, additque, quod supra de scientia dixerat, & nobis postea inserviet, prædestinationem nihil ponere in prædestinato sicut nec præscientiam in præscito, & ideo non impedire, quominus res secundum se contingens, maneat contingens, etiamsi infallibiliter futura sit, sicut est prædestinata. Quamvis autem hæc omnia verissima sint, in eis non explicatur in particulari modus, quomodo efficacia divinæ voluntatis coniugat illa duo scilicet, quod effectus infallibiliter fiant,

Obstaculum nullum nostræ sententiæ fundamentum est nobis in D.Thoma

fiant, & eo modo fiant, quo sunt voliti, scilicet libere. Nos autem dicimus hæc coniungi media aliqua præscientia, & ea ratione non includere suppositionem omnino antecedentem, quod Div. Thomas ibi non negavit, licet non expresserit, imo insinuat, dum eodem fere modo de voluntate, ac de scientia loquitur, & eas coniungit. Sed hæc latius in l. 5. remittimus.

D. Th. ex D. Th. rel. pödemus. 31 Quæ vero ad concursum pertinent in l. 3. tractanda sunt. Nunc autem ad locum illum 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. respondemus D. Thom. loqui de Deo movente per concursum concomitantem, sicut paulo antea in simili notavimus ex q. 6. de Malo, & ex corpore eiusdem art. 4. idem colligi potest, dum enim ait, ex causis necessariis *per motionem divinam* sequi effectus necessarios, per illam motionem divinam nihil aliud quam concursum comitantem intelligit, ut l. 3. ostendam. Concursus autem simultaneus non est suppositio antecedens, sed comitans, & necessitas inde secuta est tantum consequens, ut jam explicatum est. Alius vero locus de gratia efficaci 1. 2. q. 112. ar. 3. solum probat Deum interdum efficaciter intendere effectum pendentem ex libera cooperatione hominis, & habere modum, quo ita moveat hominis voluntatem, ut infallibiliter, & libere consensum eius obtineat, quomodo autem id faciat Deus, Div. Thom. ibi non exponit. Nos autem dicimus id non fieri per suppositionem inducentem antecedentem necessitatem, sed consequentem, media aliqua præscientia Dei, & ita doctrinam illam non repugnare alteri, quam tradidimus, modum autem illum motionis in l. 5. explicaturi sumus.

32 Ad rationes respondetur, priorem falsum supponere, quia formalis libertas non consistit in iudicio rationis, & illo stante voluntas necessitari potest simpliciter, ut supra ostendimus. Ad alteram vero rationem dicitur, posita antecedente suppositione, quæ necessitatem in sensu composito eiusdem suppositionis inducat, manere in voluntate potestatem remotam, qua potest actuum suum non elicere, si talis suppositio auferatur, hæc autem potestas non satis est, ut actus, quem nunc facit sub tali suppositione, sit liber, quia prius natura, quam illum eliciat, est ita affecti, ut simpliciter non possit illum non elicere, ideoq; talis necessitas antecedens simpliciter libertati repugnat. Sequebatur hic differendum, an in homine lapso sit ista libera facultas, & usus eius? sed de hoc in Proleg. 4. cap. 7. & in lib. 5. cap. 4. dicemus. Ad argumenta a ratione petita.

FINIS PROLEGOMENI PRIMI.

PROLEGOMENUM II.

DE SCIENTIA,

QUAM DEUS HABET DE LIBERIS ACTIBUS SUB CONDITIONE FUTURIS PRIUS RATIONE, QUAM ABSOLUTE FUTURA COGNOSCAT.

CAPUT I.

Sensu, & statu controversiæ proposito variæ sententiæ cum suis auctoribus referuntur.

Quare hic apponatur scientia conditionata



QUIA in discursu hujus operis maximo usui nobis futura est ad concursum divinum, efficaciam vocationis, seu prævenientis auxilii, & divinam prædefinitionem explicandam, & cum libertate arbitrii conciliandam, ideo ne ex fundamento nondum probato, vel non satis solido procedere videamur, conabimur in præsenti ostendere hanc scientiam non esse Deo denegandam. Nam licet de hac eadem controversia ante viginti annos proprium opusculum scripserimus, quod paulo post in lucem prodiit: tamen postea moderni auctores, qui contendunt Deum ita movere causas secundas, etiam liberas, ad agendum, ut inevitabili quadam necessitate antecedente eas prædeterminet ad singulas actiones, totos nervos contenderunt, ut hanc scientiam impugnarent, & e medio tollerent, quia, illa sublata, convincere se putant, nec prævenientis gratiæ efficaciam, nec perfectam Dei providentiam, præsertim prædefinientem, & prædeterminantem, posse subsistere: e contrario autem illa scientia subsistente, omnia fundamenta suæ sententiæ facile convelli vident. Et ideo necessarium nobis hoc loco visum est sententiam, quam veram credimus, stabilire, ut postea de auxiliis gratiæ cum fundamento disputare possimus. Non disputabo autem hic omnia, quæ de illa scientia in prædicto loco tractavi, sed quæ huic tantum loco fuerint necessaria, & in eo præcipue insistam, ut examinem, quam sint firma, & probabilia, quæ postea de illa sententia scripta sunt.

Prior sententia cum multiplici eius varietate proponitur.

2 IN primis autem scire oportet modernos Theologos, qui necessitatem physicæ prædeterminationis introducere cœperant, absolute & sine distinctione negasse hanc scientiam conditionatam, quam mediam etiam vocant, in Deo: & scripturas omnes, ac sanctos qui de illa loquuntur, aliter interpretari conati sunt. Nunc autem illos inter se divisos esse reperio, nam primarii eorum Magistri, qui de hoc puncto novissime, & post multam inquisitionem, & disputationem scripserunt, in sententias omnino contrarias abierunt. Nam D. Alvarez l. 2. de Auxil. disp. 7. n. 8. supponit tanquam certum, & ex Scriptura, & Patribus satis probatum, Deum cognoscere aliqua futura conditionata, quæ de facto neque futura sunt, neque conditio, quam includunt, eventura est aliquando. Addit tamen Deum non cognoscere hæc futura ante decretum aliquod liberum, sed præcedere secundum rationem quoddam decretum conditionatum, in quo a Deo cognosci possint, ut in exemplo illo vulgari de prædictione Christi, *Si in Tyro, & Sidone, &c.* dicit habuisse Deum in sua æternitate ante scientiam illius futuri effectus hoc decretum conditionale. Si ego decrevissem, ut talia signa, & virtutes fierent in Tyro, & Sidone, ego efficaciter facerem, ut Tirii, & Sidonii crederent, & in hoc decreto cognovit certissime illam conditionem, si in Tyro, & Sidone factæ essent tales virtutes, pœnitentiam egissent. Et hanc sententiam secuti sunt postea aliqui Primus modus adversariorum D. Alvarez.

aliqui ex magistris, & lectoribus eiusdem familiæ, qui proinde non negat absolute scientiam hanc conditionatam, sed cum addito, videlicet, non esse possibilem talem scientiam, ut priorem omni decreto libero Dei, quod sit efficax respectu talis effectus, licet de facto non sit effecturum illum, quia non absolute ponitur, sed solum sub quadam conditione, quæ ex alio decreto Dei absoluto futura non est. Hanc opinionem, quoad hæc decreta conditionata, probabilem iudicavit tandem Cumel. in tom. 2. Opusc. disp. 1. in secunda eius parte de modo cognoscendi hæc futura concl. 5.

Ledesma aliter sentit

3 At vero P. Ledesma in disp. 2. de hac scientia, 2. p. seu difficultate principali, concl. 2. & 5. non solum asserit superiorem sententiam esse falsam, sed etiam improbabilem, tam quoad assertionem talis scientiæ, quam quoad illum modum, quo haberi ponitur in decreto conditionato. Quam sententiam docuerat prius F. Cum 1. par. quæst. 14. art. 13. disp. 8. concl. 3. In qua dixerat, quod licet Deus cognoscat futura absoluta in suo decreto, ac prædefinitione, conditionata vero non sic cognoscere, quia nihil de illis decrevit. *Sed respondent* (inquit) *nonnulli, quod licet Deus illa non decreverit absolute, nihilominus decrevit sub conditione;* & addit. *Ridicula sane responsio, quæ Deum imperfectum reddit*. Eandem sententiam tenuit Cabrera 3. par. disp. 1. §. 2 2. a n. 338. ubi multis argumentis scientiam mediam, seu conditionatam impugnat, & in nu. 349. refert illum modum cognoscendi in divina prædeterminatione sub conditione, & ait. *Sed responsio frivola est, & in Deo imperfectionem constituit.*

Cabrera cum ejus doctrinæ impugnatione

Inferius vero nu. 363. & 364. dicit idem auctor scientiam horum futurorum sub conditione infallibilem, & probabilem secundum exigentiam causarum posse communicari creaturæ, & fuisse in anima Christi. Quæ quomodo cohæreant, non video: nam si Deus non habet illam, quomodo communicavit eam creaturis, aut animæ Christi. Nam si solum contendit de nomine *scientiæ mediæ*, satis frivola disputatio est: præsertim quia rationes eius ad rem ipsam evertendam tendunt, non nomen, maxime cum diserte neget habere Deum talem scientiam etiam in suo decreto conditionato. Fortasse tamen cum dicit, posse communicari creaturæ, & fuisse communicatam animæ Christi scientiam, *infallibilem*, & *probabilem*, non intelligit duos cognoscendi modos, ut verba ipsa præferunt, unum infallibilem in se, & alium probabilem in causa, sic enim esset repugnantia in dictis quoad primum membrum, sed intelligit unam met cognitionem, quæ absolute sit tantum probabilis, seu coniecturalis in causis, infallibilis vero non quoad veritatem rei in se, sed tantum quoad probabilitatem. Sed tam est improprius sensus, ut sit parum verisimilis. Alia etiam est notanda repugnantia in illo auctore; nam in n. 345. sentit potuisse Deum hæc futura cognoscere *quia intellectus divinus prævidit, ad quid divina voluntas se determinare debuisset*. Quod ut recte advertit Ledesm. non est consequenter dictum, cum non sit minus indifferens divina voluntas prius ratione, quam se determinet, quam voluntas humana. Eandem fere doctrinam tradit idem Auctor in q. 18. 3. p. ar. 2. disp. 2. §. 8. nihil tamen addit.

Cabezudo id in parte sentit.

4 Cum his etiam sentit Cabezudo 3. p. q. 62. art. 5. q. 2. quoad negandam scientiam hanc infallibilem, quoad decreta vero conditionata nihil clare dicit: nam in solutione ad 12. exponendo verba Christi, *Si in Tyro, & Sidone*, dicit per illa verba significasse Christum, quid contineretur in dispositione causarum, nimirum quod Iudæi erant indigni auxilio efficaci, & pejores, seu indigniores Tyriis, & Sidoniis. In solut. autem 13. ait, scivisse Christum, quod si Tyrii, & Sidonii illa exteriora reciperent, etiam reciperent auxilium efficax, in quo significat habuisse Deum illud conditionale decretum, quomodo enim posset illud aliter sciri. Non tamen propterea illi tribuo hanc opinionem, quia potuit illud dicere in sensu posito in priori solutione: nam prius dicit, jam esse explicata illa verba, & iuxta illa videtur intelligere, quod Christus illud scivit non certo, & in se, sed quantum erat ex minori repugnantia Tyriorum: vel etiam potuit sentire, ut ex Cabrera proxime retuli, scivisse Christum, posita illa conditione habituros fuisse Tyrios auxilium efficax, non quia jam Deus id decrevit, sed quia tunc illud decrevisset. Ex professo etiam scripsit contra scientiam mediam, seu conditionatam Ripa in 1. p. q. 14. ar. 13. dub. ult. qui nulla distinctione, vel limitatione adhibita, negat Deum cognoscere talia futura, nullamque facit mentionem conditionalium decretorum. Scripsit etiam his diebus peculiarem relectionem Blasius Verdu, in qua plurimis, & acerrimis verbis scientiam mediam insectatur, de conditionatis autem decretis nihil dicit. Affirmat quidem in 3. concl. Deum sua scientia naturali, seu simplicis intelligentiæ cognoscere determinate, & infallibiliter consensum determinatum possibiliter in tali ordine, & præviis, ita ut hæc determinata cognitio non sit præcise in natura arbitrii comprehensi, sed in prævenientia, & prævia fiat, & in propositum Dei efficax volens movendo, seu permittens. Hæc fere est assertio eius, quam magis declarans ait: Itaque asserimus præcognosci infallibiliter possibilem alterum consensum ex vi cognitionis eorum, quibus circumvenitur arbitrium absque libertatis jactura. Dum autem hanc scientiam dicit esse omnino naturalem, sentit profecto hanc scientiam antecedere secundum rationem omne decretum liberum, quod Deus ex æternitate habuerit, sed sufficere, ut sub conditione supponatur inclusum in his, quibus circumvenitur arbitrium.

Citatur etiam Navarrete 1. p. q. 14. ar. 13. contr. 56. conc. 3. Iansenius c. 47. Concor. Catheri Opusc. de Præd. p. 2. circa fin. Roa de Prov. & Prædest.

5 Quamvis autem hi auctores in modo negandi, vel admittendi scientiam conditionatam futurorum contingentium inter se dissentiant, in uno puncto maxime conveniunt, nimirum non posse scire Deum determinate, ad quam partem inclinanda sit libere voluntas creata applicata ad agendum cum omnibus prærequisitis, nisi secundum rationem præcedat in voluntate Dei decretum determinandi illam, vel absolute, vel ex hypothesi, iuxta scientiæ qualitatem. Et quoad hoc allegant Scotum pro hac sententia, eo quod in 1. dist. 39. dixerit Deum cognoscere futuros actus voluntatis humanæ in absoluto decreto voluntatis suæ, nam videtur ponere illum modum præsciendi futura, vel ut unicum, vel ut ante omnem alium necessarium; & quasi fundamentum aliorum, si qui sunt: nam si hoc verum est in præscientia absolute futurorum, proculdubio eadem est ratio cum proportione de conditionatis. Et eodem modo potest pro eadem opinione allegari Richardus in 1. d. 38. art. 1. qu. 5. quatenus etiam ait, Deum cognoscere futura absoluta in decreto suæ voluntatis, licet prius admittat scientiam illam in præsentia æternitatis. Et eodem modo allegari possunt, qui eiusdem sunt sententiæ in futuris absolutis. An vero constans sit illatio, infra videbimus. Solent etiam allegari Alensis, & Albertus, sed immerito, ut dicam. Addunt præterea auctoritatem negativam antiquorum scholasticorum; tum quia apud illos nulla mentio talis scientiæ invenitur: imo semper, dum de præscientia Dei tractant, ad illam decretum divinæ voluntatis absolute præordinans, ac prædefiniens effectum requirunt; tum etiam quia adæquate dividunt scientiam Dei in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis, & ad neutram pertinet hæc scientia futurorum sub conditione, sive media, sive conditionata appelletur. Unde dicti moderni magnis probris, & convitiis in hanc scientiam invehuntur, vocant enim illam falsam novitatem, inutilem, levissimam, improbabilem evidenter contra Augustinum, & Div. Thom., & quam omnes Doctores antiqui negant, ait Alvarez disputat. 120. num. 4. & nostra sententia certum est non dari. Et hæc exaggeratio est, ut opinor, unum ex potissimis fundamentis huius sententiæ. Cui additur infamatio contrariæ sententiæ, dicendo, illam fuisse inventum Pelagianorum, & Semipelagianorum, qui illam invenerunt ad salvandam certitudinem divinæ providentiæ, quia necessitatem divini concursus & & efficacis gratiæ negabant, hunc enim putant illi auctores esse potentiorem modum sententiam suam persuadendi. Addunt vero aliud fundamentum ex Philosophia, vel Dialectica mendicatum, scilicet, quod

In quo conveniant auctores huius sententiæ

Alens. 1. p. q. 24. memb. 7. ad 1. Albert. in 1. d. 38. a. 3.

quod in illis propositionibus, ut antecedunt ratione decretum Dei liberum, non est determinata veritas, nec cogitari potest modus, quo illa attingatur: ergo non possunt cadere sub scientiam, etiam Dei. Hoc vero fundamentum cum aliis, quæ alicuius momenti fuerint, postea expendemus, nam omnia, quæ hinc inde coacervantur, qualia sint, & facile a quocunque mediocri Theologo conspici potest, & in medium afferre prolixum, & inutile iudico.

Altera sententia contraria, & affirmans refertur,

6 SEcunda principalis sententia docet, cognoscere Deum in sua æterna præscientia hæc omnia futura prius ratione, quam aliquid de rebus ad extra producendis libere decernat, non per coniecturam, nec cognoscendo solum inclinationem, seu pronitatem voluntatis liberæ in actu primo completo constitutæ cum omnibus undique prærequisitis ad agendum, sed infallibiliter & determinate præsciendo, quam partem sua libertate eliget, si non impediatur. Dum autem dicitur debere in illa hypothesi supponi voluntatem cum omnibus prærequisitis ad agendum, in primis supponitur concursus Dei generalis in illa hypothesi inclusus, ut ex parte Dei sufficienter oblatus, ac subinde supponitur decretum Dei liberum concurrendi, quantum in se est, cum voluntate: nam hoc est unum ex maxime requisitis ad potestatem simpliciter operandi, seu volendi, ut in libr. 4. & 5. latissime ostendemus; non potest autem prævideri actus futurus, nisi prævideatur potentia simpliciter cum omnibus prærequisitis ad agendum, ut est per se notum: sicut etiam non potest actus prævideri, quin in eo prævideatur futurus concursus simultaneus intime in illo inclusus. Non est tamen necesse, ut supponatur decretum aliquod liberum, ut secundum rationem præexistens in voluntate Dei; hæc enim videntur ab auctoribus prioris sententiæ confundi, cum omnino sint distincta, & multum referat illa distinguere. Nam aliud est ponere in obiecto scientiæ voluntatem liberam Dei, aliud supponere illam in ipso Deo, quasi subiecto; quis enim dubitet per scientiam simplicis intelligentiæ præscivisse Deum in sua æternitate prius ratione, quam vellet creare mundum, se posse voluntarie, ac libere creare mundum? quomodo enim posset velle illud creare, nisi præsciret se posse id facere, & voluntatem suam esse efficacem, ut si voluerit ad id determinare, id faciat? Illa ergo præscientia includit in suo obiecto volitionem liberam Dei sub illa conditione, si determinetur, licet nondum supponat illam determinatam. Sunt ergo illa duo valde diversa. Unde in præsenti sententia sensus est, prius ratione, quam Deus supponatur habere in se decretum liberum, ac determinatum, quod voluntas creata velit, præscire, quid hæc voluntas in tali opportunitate, aut circumstantiis, volitura sit, si Deus etiam ipse voluntate sua libera offerat sufficientem, ac necessarium concursum ex parte sua, etiamsi nondum intelligatur Deus habere tale decretum offerendi, vel non offerendi concursum.

Secunda sententia declarat.

7 Hanc sententiam sic explicatam docuerunt a quadraginta, vel pluribus annis Patres Societatis, & plures ex illis, qui per Dei gratiam & sanę fidei, & prudentiæ, ac religionis, & non mediocris doctrinæ, ac eruditionis nomen, & auctoritatem non modicam obtinuerunt. Tenet illam expresse Cardinal. Tolet. super Luc. c. 10. annot. 18. Bellar. libr. 2. de Amiss. grat. c. 17. ad 1. & latius lib. 1. de Grat. & lib. arb. c. 12. & 13. & lib. 4. c. 15. Fonseca l. 6. Metap. c. 11. q. 4. sect. 8. Molin. in Concord. disp. 17. ad art. 13. Valentia 1. p. q. 14. ar. 13. punct. 1. & ibi Vazq. disput. 67. Lessius in Opusc. de Auxil. c. 19. Benedict. Pereir. lib. 16. Genes. cap. 11. disp. 7. circa illa verba, *Non desistent a cogitationibus suis*, Maldonat. Matth. 11. & D. Barradas ad eundem locum tom. 3. lib. 2. cap. 11. Albertinus in suis Corol. in 3. q. 3. Theolog. dub. 1. Ioan. Lorin. Actor. 16. ad ver. 6. Quibus ego fidenter adhæsi.

Ab hinc 40. annis cœpit nostra sententia

8 Nec vero in hac causa soli fuimus, alii enim gravissimi omnium ordinum viri, vel recentiores, vel æquales eandem sententiam ut verissimam amplexi sunt. In primis Algarbi. Episcopus tractat. de Auxil. disp. 2. p. 3. n. 23. & disp. 3. part. 4. n. 6. Diotalevius in egregio opusculo de hac ipsa scientia. Et late Alexan. Pesantius 1. part. quæst. 14. art. 13. præsertim disp. 3. & ult. P. Lorca Theologiæ Primarius Complutensis. 1. 2. tom. 1. disp. 4. de Actib. human. §. *In secundo puncto* circa finem, & Ludovicus Tæna, prius in eadem Universitate Primarius super epist. ad Hebr. cap. 4. difficult. 6. nu. 12. Item Ioan. Alphonsus Curiel. Salmanticæ insignis Primarius Theologus in lib. Controversiar. in 7. alias 1. ad locum Sapien. 4. *Raptus est, &c.* quamvis enim dubium se ostendat, & non parum fundamenta nostræ sententiæ enervare conetur, tandem eam ut probabiliorem eligit, & in hoc etiam dicitur mutasse sententiam, quod hactenus examinare non licuit. Ante hos vero docuit hanc sententiam Stapleton. In Antidot. Evangel. ad 11. cap. Matth. ubi etiam Molinam, & Gregorium de Valent. honorifice allegat. Idem habet in Antid. ad epist. ad Roman. cap. 9. ad versic. 12. §. *Deum altitudine, &c.* Eandem senrentiam ex professo disputat, & affirmat Alphonsus Mendoca in Quodlib. 7. scholast. *Nulla ratione (ait) neganda est Deo certa, infallibilis, & determinata cognitio illorum eventuum conditionatorum, & oppositum, quia afferunt, plurimum derogant thesauris sapientiæ, & scientiæ Dei, & ipsius capacissimæ cognitionis immensitati.* Et licet postea inter varios modos huius scientiæ illum de cognitione in prævio decreto referat, & ut probabilem relinquat, non simpliciter illum approbat, sed alium addit postea, & plures antea posuerat, & certum credit non limitari immensitatem divini intellectus ad prævium decretum. Eandem sententiam expresse tenet Corduba dicto lib. primo suarum quæstionum quæstione 55. dub. 10. §. *Sed nota 2.* ubi ait, Deum in æternitate sua non prius determinare suam voluntatem ad concurrendum in tempore cum voluntate creata ad talem actum particularem, quam prævideat, quod nostra voluntas sic applicata, & disposita se determinabit ad volendum, vel nolendum, seu ad producendum hunc, vel illum actum; *Tunc (ait) & non ante divina voluntas se determinat ad volendum talem actum.* At futura determinatio voluntatis nostræ ad talem actum eliciendum contingens est; ergo ex sententia huius Auctoris præscit Deus illud futurum contingens ante absolutum decretum suæ voluntatis. Et reddit rationem, quia alias non posset concordari libertas voluntatis cum concursu divino. Præterea eidem sententiæ subscripsit Cumelius, & quam attinet ad ipsam scientiam, tanta asseveratione illam affirmat, ut in 1. par. quæst. 14. art. 13. disput. 8. in concl. 1. dixerit non esse tutum negare infallibilem, & certam cognitionem contingentium conditionatorum in Deo. A qua sententia non recessit in Opusc. nam in dicta dispu. 1. secundi tomi, addit, *Neque esse tutum neque ullo pacto ferendum*, præsertim de his conditionatis, quæ in Scriptura revelata sunt.

Viri gravissimi qui eandem amplectuntur sententiam

9 Ante hos etiam, & ante nos omnes, hanc sententiam tuetur Soto libr. 3. summular. c. 8. lect. 3. & illam ponit inter prima Dialecticæ rudimenta, tanquam rem illo tempore communiter receptam, & extra controversiam existentem. Ita vero illam sententiam explicat, ut dicat, in his conditionalibus esse veritatem cognoscibilem ab ipso DEO, non in vi illationis, sed solum ex eo, quod de facto nunquam poneretur in re antecedens sine consequente. In quo plane supponit non cognosci in aliquo decreto, vel priori influxu prædeterminante, nam tunc veritas illa esset tantum ex vi illationis, quod ipse negat. Nec refert, quod de propositionibus promissivis, sub conditione loquar, quia in illis includitur hæc conditionalis, si ille impleisset conditionem, iste impleret promissum, quę est mere conditionalis contingens, quam ait Soto solum Deum nosse, an sit vera, vel falsa, quando conditio non est implenda, imo quod magis est, etiam quando conditio impleri non potest, ut aperte dicit in solutione ad 1. in fine.

Soto secundæ sententiæ favet

10 Præterea magis theologice hac scientia conditionata futurorum ad explicanda divinę gratiæ auxilia nostris

nostris temporibus ◇ si sunt Driedo in Concord. p. I. c. 4. ad 3. ubi exponendo verba quedam Ambrosii exponentis illa verba *Miserebor, cum miserebor*, hoc est, *Misericordiam dabo, quem præscivi conversurum*, & illa, *hoc est dare cui est dandum, & non dare cui non est dandum, ut illum vocet, quem sciat obedire; illum autem non vocet, quem sciat non obedire*, addit ipse Driedo. *Voluit Ambrosius obedientiam, seu cordis conversionem prævisam a Deo esse finem vocationis, perinde atque finis gratiæ, seu vocationis est usus gratiæ*. Et addit. *Quia rationabile, ac decens est Deum dare gratam ei, quem novit bene usurum gratia, idcirco dare illi, est dare cui est dandum*. In quibus verbis supponit præscire Deum, an homo sit bene usurus vocatione, prius quam velit dare illam, quia non potest esse, nisi per scientiam conditionatam. Et similiter tractans inferius sententiam Augusti., dicit, *Consensum liberi arbitrii esse ex motione Patris cœlestis sic trahentis illum, qualiter aptum novit*. Quę notitia conditionata etiam est, ut constat; nec ab illo Auctore ponitur in prævio decreto Dei prædeterminante, nam illud sæpe negat, ut in lib. 5. videbimus. Et ibidem paulo inferius ita exponit verba similia Chrysostomi, quem constat etiam apud Adversarios illa decreta prædeterminantia ad extra liberum arbitrium non posuisse. Eodem modo hac sententia utitur Ruard. ar. 7. ut latius in l. 5. videbimus, ne sæpius eiusdem Authoris verba repetamus. Et eadem ratione possunt pro hac sententia allegari omnes catholici Doctores, qui putant omnem antecedentem necessitatem factam voluntati, repugnare libertati eius, & nihilominus salvant gratuitam Dei electionem, & prædestinationem, & gratiæ, ac vocationis efficaciam; hæc enim sine hac prævia scientia conditionata subsistere non possunt, ut contra nos argumentando, adversarii fatentur. Sic autem maxime potest allegari Vualdens. in Doctrinal. fidei cap. 23. & 25. ubi inter alia multa habet hæc notanda verba. *Certe ille, qui facit concordiam in sublimibus, non faceret illam concordiam inter necessitatem, quam Augustinus appellat extrinsecam, & Anselmus præcedentem, & liberum arbitrium*. Eodem modo potest referri Roffens. art. 32. §. *Nemo sane*, & sequentibus.

Driedo, & alii hac scientia utuntur ad explicanda divina auxilia

10 Ex antiquis Theologis omisso pro nunc Div. Thom., cuius mentem in speciali capite investigabimus, allegari in primis possunt omnes, qui negant Deum cognoscere futura libera in efficaci proposito suæ voluntatis, ut sunt Marsil. in 1. q. 4. Ocham. dist. 38. q. 1. & ibi Gab. q. 1. ar. 2. & præsertim Greg. qu. 2. ar. 2. ubi contra Scotum dicit, tolli libertatem, si futura contingentia cognoscuntur a Deo, ut determinate vera in suo decreto. Et addit, in omni signo, quo cogitetur propositio de futuro ante decretum, esse determinate veram, vel falsam. Ex quo principio evidenter sequitur idem sensisse de illis futuris conditionatis, ut repræsentatis in intellectu divino per scientiam simplicis intelligentiæ ante omne decretum liberum. In quo fundamentum contrariæ sententiæ evertit, ut constat. Illa autem sententia inter antiquos Theologos valde communis est, ut infra lib. 5. ostendemus, referendo illos, qui negant, dari causis secundis auxilium prævium prædeterminans illas, & simultaneum non putant dari ex absoluta efficaci voluntate antecedente, sed vel ex concomitante, vel ex voluntate includente aliquam conditionem. Favent etiam huic opinioni, qui dicunt aliquam præscientiam ad prædestinationem supponi, ut Ægidius in 1. d. 40. q. 2. ar. 2. Id enim non videtur posse intelligi, nisi de hac præscientia conditionata: nam absoluta vel sequitur prædestinationem, vel est ipsa prædestinatio. Et hoc modo merito potest pro hac sententia allegari Ioannes Arboreus tom. 1. Theosoph. lib. 4. cap. 11. ubi exponens vocationem, quæ ab Augustino vocatur *secundum propositum*, dicit, *Hoc propositum ad præscientiam, & prædestinationem Dei pertinet, nec prædestinavit aliquem, nisi quem præscivit crediturum, & sequuturum esse vocationem*. Hæc enim præscientia, cum ponatur antecedere vocationem, & propositum eius, non potest esse, nisi conditionata. Denique favent huic sententiæ, qui dicunt effectum contingentem posse certo cognosci ab eo, qui omnes causas comprehenderit, & omnia, quæ possunt illas impedire, vel non impedire: nam in hoc eadem est ratio de effectibus futuris in tempore, & de futuris possibiliter, ut est manifestum; tenet autem id Argent. in 1. d. 40. ar. 3. ad 6. contra 1. concl. & alii, ut infra attingemus.

Antiqui Theologi qui pro hac sententia allegari possunt

11 Hæc ergo sententia auctoritate Theologorum non solum recentiorum, sed etiam antiquorum Scholasticorum longe contrariam superat, dummodo contra illam non stet D. Thom., quod nunc supponimus, & infra ostendemus. Quia propter nullus potest illam novam vocare, nisi qui vel antiquos non legerit, aut de nominibus voluerit potius disputare, quam de rebus. Fundamentum autem huius sententiæ primario nititur in auctoritate Scripturæ, & Patrum: quia vero auctores utriusque partis illos in suum favorem allegant, paulatim singula expendere necesse est, postea vero vim rationum expendemus. Quia vero auctores prioris sententiæ divisi sunt, nam, ut dixi, multi eorum simpliciter negant talem scientiam certam, alii vero illam admittunt, limitant tamen illam ad modum habendi illam post decretum liberum, & in illo; ideo prius stabiliemus veritatem, & certitudinem talis scientiæ, nihil enim supponere volumus, ne aliqua ex parte rem infectam relinquamus. Postea vero ostendemus modum illum talis præscientiæ in proposito non solum esse alienum a Scriptura, & Patribus, & sine fundamento excogitatum, sed etiam absolute impossibilem.

Secunda sententia longe primam superat auctoritate

CAPUT II.

Deum habere certam, & infallibilem scientiam futurorum cotingentium conditionatorum ex Scriptura, prout a Patribus intellecta est, ostenditur.

1 Nihil fere possum in hoc capite addere his, quæ de eodem argumento in lib. 2. de scient. Dei dixi, nec tamen omnia repetam, sed duo, vel tria testimonia selectoria, quamvis vulgaria accuratius ponderabo. Primum est illud Matth. 11. & Luc. 10. *Væ tibi corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent*. In his enim verbis continetur quædam propositio de quodam futuro effectu sub conditione, qui nunquam de facto fuit, quia conditio illa impleta non est, & illa conditionalis propositio a Christo tanquam vera dicta est; fuit ergo certissima, & infallibiliter vera: ergo Christus, qui illam protulit, habuit scientiam certam, & infallibilem illius contingentis futuri sub conditione: ergo multo magis illam habet Deus. Et qua ratione unum cognoscit, cognoscit omnia similia, quia eadem est de omnibus ratio.

Prob. ex Sacra Scriptura

2 Duæ sunt evasiones. Prima est, illum Christi sermonem non esse intelligendum tanquam propheticum, & ex certa scientia profectum, sed altero e duobus modis. Primo, ut non sit propria locutio assertiva, sed tantum figurata ad exaggerandum delictum Iudæorum, juxta quendam vulgarem modum loquendi, quo solent homines exaggerare factum aliquod per comparationem ad aliud minus proportionatum; ut ad exaggerandam ingratitudinem amici dicere solemus, si extraneo, vel inimico id fecissem, magis gratus fuisset: & ad reprehendendum fidelis delictum, Paganus hoc non fecisset, sicut dixit Paul. 1. Corint. 5. *Invenitur inter vos fornicatio, talisque fornicatio, qualis nec inter gentes*. Ita ergo dici potest in præsenti. Quia non est novum in Scriptura accommodare interdum sermonem ad vulgarem modum loquendi hominum, ut late Riber. Amos. 2. n. 19. Cantapretensis. lib. 9. Hipothipos. regul. 2. Et hic locus videtur aptissimus, cum Evangelista dicat, ita fuisse loquutum ad exprobandum Iudæis. Et hanc expositionem inter alias ponit Iansenius in Concor. cap. 47. non approbat tamen illam, nec in ea figit pedem, sed ut tolerabilem permittit. Neque negat, quin possint illa verba secundum veram, & propriam præscientiam intelligi; imo refert illam ut expositionem Augustini,

Prima responsio

stini, eamque laudat, & defendit. Calvinus autem negavit constanter Christum loquutum fuisse ex præscientia, sed *ad communem humanæ mentis captum* (ait) *sermonem suum accommodavit*.

Secunda responsio

3 Alius modus exponendi est, ut licet Christus asserendo, & affirmando id dixerit, non tamen ut certum, & infallibile, sed quantum ex dispositione talium hominum coniectari poterat. Quam expositionem indicavit etiam Calvin. relatus a Stapletonio ibi dicens, *Non disputat Christus, quid præscierit Deus, sed quid facturi fuerint alteri, quatenus ex re ipsa percipi poterat*. Unde Hilar. ibi canon. 11. quasi per paraphrasim dicens. *Forte illis credendi fuisset affectus si talium virtutum contemplatio contigisset*. Nam dicens, *Forte*, indicat non fuisset propheticam infallibilem revelationem ex præscientia. Quæ particula paulo post additur ab ipso Evangelista Matthęo in simili exprobratione, comparatione Sodomorum facta, & in Græco eadem particula reperitur. Adduntque aliqui Christum non dixisse omnes Tyrios, & Sidonios fuisse pœnitentiam acturos, sed absolute civitates illas, totum a parte nominans, quia plures essent credituri. Quod cum confuse tantum, & non de certis personis dixerit, certum esse poterat in causa, & in dispositione illorum populorum, quia non erant male affecti erga Christum. Denique hæc expositio sufficit ad exprobrationem, quam Christus intendebat, hoc enim solo titulo eos exprobrare voluit, quod essent magis indispositi ad credendum, quam essent Tyrii, & ideo dixit, Tyrios, & Sidonios levius esse puniendos, quam Iudæos, non certe, quia credituri essent, quia propter futura sub conditione tantum, nec augetur, nec minuitur pęna: ergo id dixit Christus, quia tunc Tyrii non erant tam male affecti, ergo in hoc tantum ponit vim exprobrationis, non in eo, quod infallibiliter crederent. Et hæc expositio placet maxime pluribus ex modernis defensoribus primæ opinionis secundo modo explicatæ. Et eam constanter defendit contra Stapletonium Curiel ubi supra n.62. & sequentibus.

4 Hæ autem expositiones essent quidem tolerabiles, si essent necessariæ, & si essent consentaneæ, vel non contrariæ traditioni Patrum, neutrum autem in eis invenio, & ideo verba Christi simpliciter, ut assertiva, & ut infallibiliter vera, & ut ex præscientia prophetica accipienda judico. Nam in primis quod nulla sit necessitas confugiendi ad figuratas locutiones, id est, quod agimus, & in discursu probabitur, & id supponunt Patres locum interpretantes. Inter quos Augustinus de Bono perseverant. c. 9. ubi arguens Semipelagianos dicentes, homines iudicari secundum opera præscita sub conditione tantum, & nunquam futura, sic infert, *Nec damnarentur Tyrus, & Sidon, quamvis remissius, quam illæ civitates in quibus non credentibus a Domino Christo mirabilia sunt facta: quoniam si apud illas facta essent, in cinere, & cilicio pœnitentiam egissent, sicut se habent eloquia veritatis, in quibus verbis Dominus Iesus altius nobis mysterium prædestinationis ostendit*. In quibus verbis evidenter docet Augustinus, primo illa verba Christi non fuisse vulgarem exaggerationem propter reprehensionem, sed fuisse *eloquia veritatis*, quæ non sunt nisi propria, & assertiva rerum verarum. Secundo docet, illa verba esse adeo certa, & infallibilia, ut si per pęnitentiam sic præscitam absolvendi essent peccatores Tyrii, & Sidonii proculdubio, nec remissive punirentur: iudicium autem Dei non fit per coniecturas, vel humanas præsumptiones, sed per certam, & infallibilem scientiam: supponit ergo Augustinus talem fuisse illam scientiam, quam Christus habebat de tali pœnitentia. Tertio inde colligit Augustinus prædestinationis mysterium, quod etiam non satis colligeretur, nisi præscientia illa esset certa: unde subiungit. *Si enim quæratur a nobis, cur apud eos tanta miracula facta sint, qui videntes illa non fuissent credituri, & apud eos facta non sint, qui crederent si viderent, quid respondebimus?* Ubi etiam pondero tam verum, & certum fuisse Augustino Tyrios, & Sidonios credituros fuisse, si talia vidissent, quam fuit certum Iudæos audientes non credidisse. Denique postea expressioribus verbis id Augustinus testatur, illa tamen in caput sequens reservo, quia proprior est locus.

Nulla necessitas ita explicandi

5 Hinc idem Augustinus in Enchirid. cap. 95. *Tunc* (id est in die iudicii ait) *non latebit, cur apud quosdam non facta sunt virtutes, quasi facta fuissent, egissent illi homines pœnitentiam, & facta sunt apud alios, qui non fuerant credituri. Apertissime nanque Dominus dicit, Væ tibi Corozain &c.* ubi verbum *apertissime*, attentissime considerandum est, explicat enim quanta certitudine id crediderit Augustinus. Nec aliter videtur sensisse Ambrosius, nam eadem verba exponens in Luc. 10. ait. *Docet graviori pœnæ obnoxios fore, qui Evangelium non sequendum, quam qui legem iudicaverint solvendam; eo quod Tyrus, & Sidon, si tanta virtutum cœlestium vidissent miracula, non despexissent remedium pœnitentiæ*. Ubi considero Ambrosium absque ulla hæsitatione, vel formidine verbis Christi innixum dixisse, quod Tyrii, & Sidonii non despexissent pœnitentiam, si illis æque, ac Iudæis prædicata fuisset. Additque, ideo Iudæos gravius fuisse puniendos, quam Tyrios, & Sidonios, quia gravius peccabant, non credendo, quam isti naturalem legem violando. Quam rationem habent etiam Hieronymus, Chrysostomus, & alii; omnes tamen indicant præscivisse Christum futuram pęnitentiam Tyriorum. Maxime vero id declarat Anselmus, iuxta doctrinam Augustini, & ideo dicit. Quamvis illos prævidebat Deus habiles ad conversionem, non fuisse iniustitiam illis talem vocationem negare, quia alias erant peccatores, & gentiles, quibus statuerat non prædicari Evangelium, donec Iudæis esset oblatum, & ab eis repudiatum, & addit. *Sed quare Deus negat gratiam* (utique abundantiorem *libenter suscepturis, & gratiæ consensuris, non est nostrum scire*: supponens profecto Tyrios, & Sidonios tales fuisse. Eodem fere modo loquitur D. Thom. ibi allegans Augustinum, in dicto lib. de prædestinatio. sanctor. eiusque doctrinam sequens. Item de certa, & infallibili præscientia exponit illum locum Remigius, quem sequitur ibidem Abulensis q.48. & in 51. dicit. *Christus testatur hic, quod si Tyriis, & Sidoniis fuisset Evangelium prædicatum, pœnitentiam egissent*. Et in 52. explicans particulam, *forte*, positam in posterioribus verbis de comparatione Sodomorum dicit cum Remigio, positam esse, ut indicaretur, quod licet Deus certo id præscierit, & non sub dubio, non imponit hominibus necessitatem.

6 His addere possumus similem locum apud Ezech. cap.3. *Non ad populum profundi sermonis, & ignotæ linguæ tu mitteris*. Et infra. *Et si ad illos mittereris, audirent te*. Ubi Hieronymus, & Theodoretus illa verba interpretantur esse prophetice dicta ex vera, & infallibili præscientia Dei. Neque est, cur in eis fingamus exaggerationem, aut figuratum, & vulgarem loquendi modum. Denique ad utrumq; locum potest accommodari regula Augustini de interpretatione Scripturæ, ut proprietas verborum, & rigorosa veritas servetur, ubi vel auctoritas, vel necessitas non cogit aliter interpretari. Hæc enim regula non solum intelligenda est de singularum dictionum proprietate, sed multo magis de totius sententiæ proprio, & non figurato sensu literali. Quod maxime locum habet ubi proprius, & rigorosus sensus magis deservit intentioni loquentis, quam figuratus, ut in præsenti considerare licet in verbis Christi; nam licet, iuxta alios sensus improprios aliqualis exprobratio possit subsistere, multo est maior, & efficacior, si intelligamus, Christum ex propria præscientia loqui, quia sic comparatio est ad confundendos, & convincendos Iudæos aptior. Denique hoc modo magis ostenditur in illis verbis divina Christi sapientia, & potentia virtutis eius, magnumque mysterium gratiæ, & prædestinationis eius. Non est ergo in hoc testimonio a verborum proprietate, & communi Patrum auctoritate recedendum, ut etiam moderni interpretes graviores communiter senserunt, Caietanus, Maldonat. Toletus, & alii.

Probatur 2. opinio

Hilarius & particula forte secundum Augustin. intelligenda.

7 Neque aliud sensit Hilarius, sed particulam *forte* posuit, quia Matthæus illam posuerat, unde credendum

dum est in eodem sensu illam posuisse, Matthæus autem non posuit illam propter dubitationem, aut incertitudinem cognitionis. Primo quidem quia probabile est, particulam græcam illi correspondentem ἄν, magis esse expletivam, & confirmativam sermonis, quam dubitationis, ut late comprobat ex Scriptura Salmeron in Proleg. 16. Et quamvis possit etiam esse potentialis, & ideo ab interprete vulgato in illo loco per particulam, *forte* translata fuerit, nihilominus servanda est regula Augustini tract. 37. in Ioan. *Forsitan, dubitationis verbum est, quando dicitur ab homine ideo dubitante, quia nesciente, cum vero dicitur a Deo verbum dubitationis cum Deum nihil utique lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas.* Et idem notat idem August. in Psal. 2. circa fin. & Chrysost. hom. 78. in Matth. & Hieronymus, & Theodoretus in dictum locum Ezechiel. 3. & Ierem. 26. & Gregor. hom. 9. in Ezechiel. ubi ait vocem illam dubitationis usurpatam in eloquio divino aliquod aliud mysterium significare, scilicet, vel libertatem arbitrii, vel quod præscientia Dei non imponat humanæ voluntati necessitatem, vel quod in paucis contingere debeat id, quod prædicitur, vel quia non vult Deus homines in desperationem, vel nimiam securitatem inducere, quæ omnia in præsenti optime possunt accommodari. Quomodocunque ergo illa particula ab Evangelista posita sit, nullo modo significat dubitationem, aut coniecturalem sermonem. Neque etiam existimandum est, eo quod Dominus simpliciter de Tyro, & Sidone loquutus sit, non designando certas personas, eas non cognovisse, sed in confusa tantum cognitione perstitisse: talis enim cognitio non caret imperfectione propter confusionem, nec potest esse omnino certa, cum in morali tantum conjectura fundetur: aut non tam erit cognitio effectus, quam dispositionis causæ. Quæ omnia repugnant vel perfectioni Christi, vel proprietati verborum ejus, nam de ipso effectu, & satis in particulari loquitur, cum & modum, & tempus, seu accelerationem pœnitentiæ indicet, dicens, *Olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Non potest ergo de certitudine illius prophetiæ dubitari, nec quod fuerit a propria, & prophetica scientia profecta. De modo autem, quod pertinet ad aliam illorum verborum interpretationem, postea dicemus.

Aliud principale testimonium.

1. Reg. 23. scientia conditionata allocutus Dominus David

8 SEcundum, & potissimum fundamentum huius veritatis sumitur ex responsione Dei. 1. Reg. 23. Cum enim David fugiens Saulem, se in Ceilam recepisset, & Saul obsidere urbem, & illum comprehendere deliberaret, consuluit David Dominum dicens. *Si tradent me viri Ceilæ in manus? Et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus, Domine Deus Israel indica servo tuo. Et ait Dominus. Descendet: Dixitq; David. Si tradent me viri Ceilæ, & viros, qui sunt mecum, in manu Saul? Et dixit Dominus. Tradent.* Postea vero fugiente David, nec Saul obsedit civitatem, nec Ceilitæ tradiderunt David. Fuit ergo illa revelatio pure conditionalis, duasque contingentes propositiones conditionales continuit: Una fuit, *Si David perseveraverit intra Ceilam, Saul descendet ad obsidendam civitatem.* Altera est. *Si Saul descenderit, & obsederit civitatem, viri Ceilæ tradent David.* Optime ergo sciebat Deus veritatem illarum propositionum, alias non fuisset infallibile ipsius responsum.

Prima responsio

9 Hunc locum, quamvis expressus satis videatur, duobus modis effugiunt auctores contrariæ sententiæ. Prior est, ut illis verbis nihil de futuro eventu reveletur, sed tantum de præsenti voluntate Saulis, & Ceilitarum. Supponit enim hæc expositio, David non interrogasse Deum de futuro eventu, sed de voluntate, & deliberatione, quam jam tunc habebant, Saul, & viri Ceilæ. Nam, ut ille fugeret, satis illi erat, certo scire, quid machinabatur Saul, & quid cogitabant, & secum jam statuebant cives circa traditionem eius, quia vero neutrum sciebat, sed de adventu Saulis solum per famam audierat insidias eius, ut ipse dixit, consulendo Deum, & de consiliis secretis Principum Ceilæ nihil nosse poterat, voluit de his per divinam revelationem certior reddi. Unde cum Dominus respondit; *Descendet, tradent.* Sensus est, hoc molitur Saul, & hoc cogitant viri Ceilæ. Nec expositio caret auctore, nam paraphrasis Chaldaica ita exponit interrogationes David, *Num cogitans descendere? num cogitantes tradere?* Et in responsione Dei addunt, *cogitat descendere, cogitant tradere.* Et Glossa Interlineal. ad verbum, *tradent*, hanc habet Glossam, *In voluntate habent, ut tradent*, & Matthias Thoringis replicator Lyræ ibi annot. 1. etiam dicit Deum solum revelasse, quæ Saul, & Ceilitæ habebant in corde, quia putat illam conditionalem non esse veram.

10 Nihilominus censeo hanc expositionem probandam non esse, multam enim vim infert Scripturæ verbis. Si autem licet verba Scripturæ propter privatas opiniones additionibus, & improprietatibus verborum corrumpere, nihil certum erit in eius revelationibus, & assertionibus: cum enim Scriptura expresse dicat, interrogasse David, *Si descendet? Si tradent?* Et Deum simpliciter, & pleno ore respondisse, *Descendet, tradent*, quæ omnia sunt verba futuri eventus, quis audeat dicere Deum nihil de futuro eventu, sed solum de præsenti cogitatione, aut deliberatione certiorem fecisse David? Unde contra verba tam expressa nullius ponderis sunt Paraphrasis Chaldaica, vel Glossa interlin. Quod si addendo, & impropriando aliquid interpretandum est, exponantur potius hoc modo illi auctores, quam Scriptura. Cum enim significent revelasse Deum præsentem cogitationem, & voluntatem, pie exponi debent, quod & voluntas præsens, & perseverantia in illa usque ad effectum, si David non fugeret, fuerit revelata. Alioqui eorum expositio admittenda non est, quia multum repugnat veritati, & proprio sermoni Scripturæ: quod generaliter reprehensibile est, quoties sine causa, vel urgente auctoritate fit, ut sæpe diximus. Maxime vero in historica narratione, quæ solet esse simplex, & omnino propria.

Responsio posita nõ est admittenda

11 Accedit, quod ita intellexit verba illa Hieronymus lib. Quæstion. in 1. Reg. Ubi verbum Dei *Descendet* exponit, *Ac si diceret, Si hic steteris, descendet.* Et in verbo, *Tradent*, ait, *Iste est sensus, Si descenderit Saul, & hic te inveniet, tradent.* Ex quibus Hieronymi verbis sumitur optimum argumentum, nam interrogationem David non solum de presenti tempore, sed maxime de futuro, & addita, vel subintellecta conditione, vel una, ut in prima interrogatione, scilicet, si hic permansero, veniet Saul? vel duplici in altera interrogatione, videlicet, si hic perseveravero, & Saul venerit, tradent me? at vero interrogatio de sola præsenti cogitatione, aut voluntate non recipit conditionem, ut per se constat: ergo non fuit illa interrogatio David, & consequenter neque Deus in illo sensu respondit. Eiusdem sententiæ fuit Theodoret. lib. Quæstion. in 1. Reg. n. 54. Ubi de David ait, *Divina Scriptura ostendit eius pietatem, semper enim Deum sciscitans, & aciem instruebat, & quiescebat.* Et addit, *Cum itaque rescivisset Saulem accedere, &c. Sciscitatus est, num eum essent tradituri, & cum ex eo didicisset eos esse dedituros, migravit in alium locum.* Expressius Lyra Dei verbum, *Descendet*, ita exponit. *Si manseris in civitate, descendet*, & verbum, *Tradent*, ita. *Si manseris in civitate, & Saul illuc venerit, tradent. Itaque conditionalis est vera, quamvis neutrum evenerit.* Quam sententiam defendit ibi Burgensis, quia illa conditionalis vera est, & necessaria, ut subest scientiæ Dei, esto secundum se ex vi solius illationis non sit necessaria. Et idem tanquam certum supponit ibi Abulens. q. 13.

Literalis ac propria expositio

12 Alter modus fugiendi vim huius loci est, David quidem interrogasse de futuris eventibus, & Deum de eisdem respondisse, non tamen ex certa scientia, sed ex coniectura, non quod vel scientia Dei in se formaliter spectata sit tantum probabilis, nec dictum eius in eo sensu accipiendum sit, in quo sit fallibile, sed quod Deus evidentissime cognoscat præsentem dispositionem talium voluntatum, ratione cuius sunt magis propensæ in hunc effectum, &, quantum est ex vi illarum, verisimilius est illum effecturas, quam alium, ita

Secunda responsio Scripturæ inepta.

ut

ut illud, *verisimilius*, ex parte obiecti accipiatur, non ex parte scientis. Et in simili sensu verba revelationis accipiantur, scilicet, *tradent*, subintelligendo, quantum ex proposito, & dispositione talium voluntatum coniectari potest. Et suadent hanc expositionem aliis Scripturæ exemplis, in quibus Deus absolute loquitur, & tamen revelatio non est absoluta, sed sub intellecta conditione, ut in Ninivitis Ionæ 1. & in Ezechia, cum illi Isaias cap. 38. dixit, *Morieris*. Et idem in comminatoriis prophetiis invenitur, ut observat Div. Thomas. 2. 2. q. 171. ar. 6. ad 2. & 1. par. quæst. 19.

In quo cōveniat secunda responsio cum 1. & differat etiā à nobis.

13 Hæc vero expositio partim convenit cum præcedenti, partim addit aliquid minus probabile. Convenit enim quatenus ait, Deum certo non revelasse David, nisi præsentem actum, vel dispositionem personarum; addit a. etiam revelasse, tales homines in ea voluntate permansuros fuisse usque ad effectum, hoc tamen non absoluta assertione, sed subintellecta limitatione, quantum ex dispositione causarum iudicari poterat. Nos autem inprimis dicimus Deum nihil de præsenti dispositione illorum hominum habitatorum Ceilæ revelasse, præcise enim dixit. *Tradent*, & fieri poterat, ut tunc non haberent tale propositum, nec aliam affectionem ad illum effectum vehementer inclinantem, & nihilominus postea ex sua libertate id facerent. Ergo sine fundamento in revelatione, vel in verbis Scripturæ cogitatur, quicquid de illo affectu dicitur. Deinde dicimus alienum valde esse a divina perfectione coniectura uti, & ex illa sola absolutum proferre sermonem, *Non* enim *opinatur divinitas*, ut Augustinus dixit. Nec refert dicere, illud non esse iudicium opinativum, sed certum de probabilitate effectus eventuri ex talibus causis, nam quod attinet ad imperfectionem cognitionis de tali effectu futuro, in idem redit, vel recurrendum est ad aliam responsionem, quod alia non est cognitio effectus ut futuri, sed tantum ut possibilis ex tali causa cum maiori propensione, quod iam reiectum est, quia est contra veritatem verborum, nisi illis magna vis fiat, & ad figuratos sensus transferantur. Limitare autem divinam scientiam, ut non possit de tali effectu, ut futuro, nisi coniecturalem cognitionem assequi, multum certe derogat divinæ perfectioni, & ideo hanc etiam limitationem voluit excludere Augustinus, cum dixit. *Non opinatur divinitas*.

Coniectu. ralis interpretatio cōtra veritatem & proprietatem

14 Et præterea hoc etiam est aut contra perfectam veritatem Dei in loquendo, aut contra vim verborum dictæ revelationis: nam dubia pro certis affirmare contra veritatem est, ibi a. Deus simpliciter affirmavit, *Tradent*, & eo ipso, quam ipse dixit, certum esse voluit: ergo proprie accipiendo illa verba, contra veritatem erant, si illa revelatio ex sola coniecturali cognitione oriebatur. Si autem ad salvandam verborum veritatem, subintelligenda dicatur limitatio, *quantum est ex parte causarum*, hoc ipsum est miserum refugium contra verborum vim, & simplicem intellectum: unde non salvat simplicem veritatem. Quia absoluta locutio, quæ simpliciter sumpta est falsa, & solum per subintellectam additionem est vera, non est usurpanda a viro prudente, ne dum ab ipso Deo, nisi vel consuetudo loquendi id habeat, vel aliqua specialis causa, & necessitas id postulet; neutrum autem in præsenti invenitur.

Confirmatio ex incommo. dis, quæ sequuntur ex solut.

15 Et confirmatur, quia alias potuisset David dubitare, non obstante tali revelatione divina, an esse tradendus a Ceilitis, etiam veniente Saule, nec teneretur maiorem fidem adhibere illi responsio Dei, quam si a dæmone datum esset, quantum est ex parte cognitionis: utrumque autem videtur absurdum. Item fingamus in eo casu Ceilitas habuisse animum, & dispositionem magis propensam ad non tradendum David, cumque postea expectasse, & non fugisse, tunc, si vera est illa interpretatio, potuisset contingere, ut expectante Davide, & veniente Saule, viri Ceilæ pro suo arbitrio mutarent propositum, vel affectionem, & traderent David, quia hoc non esset contra revelationem Dei in illo sensu factam. At profecto non immerito conqueri posset David, quod esset a Deo deceptus, talisque eventus multum derogaret auctoritati Dei loquentis. Ergo non est verisimile, aut Deum consulturum esse illo modo, si non speraret certam cognitionem de futuro, vel non futuro eventu sub tali, vel tali conditione recipere: aut Deum fuisse responsurum, si de re non sibi cognita loqueretur. Et simpliciter mihi videtur incredibile, & Deo indignum sentire, non posse illum absolutum, ac certum responsum dare de tali eventu, si de illo interrogaretur. Est ergo illa expositio contra factum ipsum, prout a Scriptura refertur, & contra summam Dei perfectionem, considerando ipsam ut possibilem, quicquid fuerit de facto.

Comminationib. objectis, satis fit, & nostra sententia confirmatur adhuc

16 Neque sunt similia exempla de aliis revelationibus comminatoriis, vel tacitam conditionem includentibus; tum quia in comminationibus est ille valde usitatus modus loquendi, quasi per se, & ex vi materiæ includens talem conditionem; tum etiam quia conditio subintellecta in aliis locutionibus non provenit ex impotentia (ut sic dicam) Dei ad certo cognoscendum id, quod affirmat, sed ex ipsamet voluntate Dei ab ipsamet in aliis locis revelata. Ut in comminatione includitur conditio, nisi penitentiam egeris, quam revelavit Deus aliis locis promittendo penitentibus remissionem, & dicens per Ieremiam cap. 18. *Repente loquar adversus gentem, & adversus regnum, ut eradicem, & destruam; & disperdam illud; si pœnitentiam egerit gens illa a malo se, agam & ego pœnitentiam super malo suo, quod cogitaveram, ut facerem ei*. Et similiter in prædictione mortis Ezechiæ, fuit conditio inclusa, nisi aliud a Deo impetraveris, quæ conditio continetur in promissione Dei, quod exaudiet orantes ad se, quando, & quomodo fuerit conveniens. Et ideo in illis, & similibus revelationibus nec periclitatur veritas, vel actoritas Dei, nec vis infertur verbis secundum communem loquendi modum: Cuius signum est, quia non obstante tali comminatione, vel prædictione, potest qui audit, licite dubitare de eventu, iuxta illud Ninivitarum apud Ioannem, *Quis scit, si convertatur, & ignoscat Deus*. Et ideo Ezechias statim, ac audivit verbum Prophetæ, oravit ad Dominum, non credens prædictionem ut absolutam, & immutabilem, nam iuxta alias promissiones eiusdem Dei credidit esse possibilem mutationem in effectu, seu in causis. At vero hæc non habent locum, ubi revelatio est absoluta, & non includit tacitam conditionem pendentem ex alia promissione, & voluntate Dei, sed solum ex illa conditione, quæ in ea exprimitur; tunc enim non licet de tali revelatione dubitare, nec aliquid addere solum eo prætextu, quod Deus non potuerit certius illa cognoscere, hoc enim contra vim verborum est, & contra usum Scripturarum, ac proinde contra verborum vim, & proprietatem.

Egregius locus Jer. 38 nostra probans

17 Tertio expendi potest locus Ierem. 38. ubi variæ sunt propheticæ prædictiones conditionales Ieremiæ ad Regem Sedeciam: Una est; *Si dixerit ad Principes Regis Babylonis, vivet anima tua & civitas hæc non succendetur igni, & salvus eris tu, & domus tua*. Cumque Rex respondisset, *Solicitus sum propter Iudæos qui transierunt ad Chaldæos, ne forte tradar in manus eorum, & illudant me*. Adiecit Ieremias similem prophetiam: *Non te tradent*, utique *Si exieris, &c.* In hoc ergo loco prædicuntur multi effectus contingentes, & pendentes ex libertate Chaldæorum, & futuri sub conditione, quæ impleta non est, & ideo nunquam fuerunt. Profecta ergo est illa prophetia ex infallibili scientia Dei, & ad hoc significandum præmittit Ieremias. *Hæc dicit Dominus exercituum Deus Israel*, & inferius postquam dixit, *Non te tradent*, subiungit: *Audi quæso vocem Domini, quam ego loquor ad te*. Unde in tam perspicuo sermone non habet locum aliquis tropus, nec interpretatio de prædictione coniecturali in dispositione humanæ voluntatis; tum quia voluntates Chaldæorum potius erant aversæ, & dispositæ ad occidendum Iudæos; tum etiam quia alias non peccasset Sedecias non credendo, ac dubitando, & ob timorem ambiguum non exeundo. Atque ita hic locus videtur mihi convincere id, quod nunc agimus, quod dari possit hæc scientia. Nam re vera non potest ille locus non intelligi de vera, propria, & absoluta prophetia, quantum ad veritatem

rei

rei revelatæ, & ita plane exponunt Theodoret. Divus Thomas, & Glossæ. Fortasse tamen quoad modum illius præscientiæ non convincit contra primam sententiam primo modo explicatam, de quo postea dicam.

Nostra sententia pluribus aliis Scripturę testimoniis probatur.

18. Quarto videtur satis efficax locus Actor. 22. ubi Paulus narrat vidisse se Dominum dicentem sibi: *Festina, & exi velociter de Jerusalem, quoniam non recipient testimonium tuum de me*. Quæ verba evidenter includunt conditionalem propositionem, *Si Hierosolymis prædicaveris, non recipient testimonium*, cum enim Paulus inde exierit, & non prædicaverit, ille effectus nunquam fuit absolute futurus: ergo fuit revelatus sub conditione. Quis autem audeat dicere illam non fuisse veram, & absolutam revelationem de tali effectu sub conditione futuro, aut Christum fuisse ex conjectura, aut non ex certa scientia loquutum? Quinto facit illud Exod.3. *Ego scio, quod non dimittet vos Rex Ægypti, nisi per manum validam*. Nam illa scientia de conditionali eventu erat, & ipsum verbum *scio*, satis indicat cognitionem certam, & evidentem, maxime conjunctum cum pronomine *Ego*, quod denotat, illam scientiam esse divinam, ac proinde omnino infallibilem. Et ita exponit ibi Theodoretus quæst.8. Sexto addi potest illud tertii Regum 11. ubi refertur Salomonem adamasse mulieres alienigenas *de gentibus, super quibus dixit Dominus filiis Israel, Non ingrediemini ad eas, neque de illis egredientur ad vestras, certissime enim avertent corda vestra, ut sequamini Deos earum*. In loco autem Exod. 34. solum dictum fuerat. *Nec uxorem de filiabus earum accipies filiis tuis, ne postquam ipsæ fuerint fornicatæ, fornicari faciant filios tuos in Deos suos*. In quibus verbis per se spectatis, ut indicavit D.Thomas 1.2. quæst.105. art. ad 6. solum significari videtur periculum, & occasio moralis, tamen per hoc non excluditur, quin fuerit tale illud periculum, ut in re ipsa ex illo esset futurus effectus, & ita in alio explicatur Deum certissima scientia novisse in pluribus, & in quibus ille effectus posita conditione implendus esset. Fateor tamen posse illam certitudinem referri ad effectus, & lapsus, quos Deus absoluta scientia futuros esse ob similem occasionem præcognovit. Denique induci potest illud Matth. 24. *Nisi breviati fuissent dies illi, non fuisset salva omnis caro*. Cui consonat illud Isai. 1. *Nisi Dominus reliquisset nobis semen, sicut Sodoma & Gomorra fuissemus*. Et similes sunt aliæ locutiones in Scriptura: sed non omnes æque urgentes.

Judicium istius opinionis

19. Et ideo illis non obstantibus, aliqui dicunt non probari hanc scientiam efficaciter ex Scriptura. Qui si per *efficaciter* intelligant, id est, non convinci rem esse de fide certam, recte dicunt, quia Scriptura non tam evidenter loquitur, quin aliquam evasionem patiatur. Et cum Ecclesia nihil in hoc definierit, nec proprium sensum illorum testimoniorum declaraverit, per se non sufficiunt ad certam, & infallibilem fidem faciendam. Si autem negare velint, illa testimonia esse efficacia ad faciendam magnam fidem humanam, & intra latitudinem opinionis longe probabiliorem; immerito id dicunt; non video enim quæ majora testimonia, vel in numero, vel in verborum proprietate, & energia ad veritatem aliquam nondum de fide certam persuadendam desiderari possint. Maxime cum ille sensus talium testimoniorum sit consentaneus expositionibus Patrum, qui illa exponendo attigerunt. Cumque opposita sententia nullum in Scriptura habeat fundamentum, ut etiam defensores ejus fatentur, negari non potest, quin hæc sententia, quam defendimus, valde probabiliter ex Scriptura colligatur. Accedit tandem, quod contraria sententia nihil ex Scriptura, nisi quædam generalia principia, non ad suam opinionem suadendam, sed ad nostra fundamenta enervanda potest inducere. Qualia sunt, quod Deus interdum, ac sæpe loquitur de futuris effectibus juxta dispositiones causarum secundarum, etiamsi aperte id non explicet, ut notat D. Thomas 1. part. quæst. 19. artic. 6. ad 2. ex Isai. 38. & 2. 2. quæst. 171. artic. 6. ad 2. ex Jonæ 3. & Jerem. 18. Et idem sumitur ex Jerem. 23. Ezechiele secundo, & tertio. Genes. 3. Exod. 23. Deuteronom. quarto, & septimo. Unde suadere volunt omnia allegata testimonia posse hoc modo exponi: præsertim cum addatur particula, *Forte*, quæ licet in aliquibus locis non sumatur in significatione propria, nihil vetat in aliis proprie sumi, & consequenter ita posse in prædictis locis exponi.

Sed hæc, quæ (ut dixi) generalia sunt, non recte applicantur. Ut enim verum sit, Deum interdum loqui de futuris juxta dispositionem causarum secundarum, non est id pro libito applicandum ad quamcunque prædictionem futurorum, alias destruitur certitudo prophetica juxta doctrinam Augustini libr. de Unitat.Eccles.capite 9. & libr.3. de Doctrina Christiana cap. 10. Oportet ergo & locorum circumstantias, & doctrinas, ac expositiones Patrum observare. Illum ergo modum loquendi observat Deus, vel in prophetiis comminatoriis, vel in effectibus, qui a sua voluntate, & ex aliis promissionibus ab ipso factis pendent, ut supra declaravi. Sæpe item invenietur ille modus loquendi in verbis Dei, quæ non continent revelationem, sed admonitionem, consilium, aut reprehensionem, ut in multis ex locis allegatis videre licet. Et in eis sæpe additur particula *forte*, in omni proprietate intellecta. Hæc autem non possunt accommodari ad testimonia a nobis adducta, tum quia in illis continentur revelationes divinæ cum absoluta affeveratione, & sine circumstantiis, quæ subintellectam conditionem, vel improprietatem indicent. Nec particula *forte*, semper addita est, & non est dubium, quin sæpe adjungatur ubi de rebus certissimis, & indubitatis sermo est, ut Psalm.80. *Si populus meus audisset me, forsitan inimicos illorum humiliassem*. Et Jerem. 6. *Erudire Jerusalem, ne forte recedat anima mea ad te*. Et docent Patres supra citati, ex quorum doctrina hæc proprietas melius servatur in locis allegatis, ut ostensum est.

CAPUT III.

Plures ex sanctis, & antiquis Patribus scientiam conditionatam in Deo cognovisse, præsertim Augustinum, & nullum eorum illam Deo negasse.

D. Augu. verbis probatur.

1. PRimum omnium tributo sententiam hanc Augustino in lib.de Correpr.& grat.cap.8.ubi probans perseverantiam esse ex gratuito Dei dono, illos adducit in exemplum, qui cum essent justi, *donum perseverantiæ non habent, sed ex bono in malum, deficiente bona voluntate mutantur*, & addit. *Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter, & pie viverent, non tunc de vitæ hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, & ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum, nisi perversissime, & insanissime dicitur*. In quibus verbis illa, *an eorum mala futura nesciunt?* evidenter de scientia conditionata intelliguntur, quia loquitur Augustinus de scientia, qua supposita, posset Deus, si vellet, rapere hominem, priusquam talia mala committeret, etiam in sensu composito talis scientiæ, sicut fecit cum illo, de quo Sapient.4. dictum est: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. At vero semel supposita in Deo scientia absoluta futurorum, non potest cum illa scientia locum habere antecedens mors, prius quam talia committantur peccata, quia supponitur jam prævisa vita usque ad illud tempus.

Non de probabili conjectura, sed de certa scientia est locus citatus.

2. Loquitur ergo Augustinus de scientia conditionata, & dici non potest, ipsum loqui tantum de probabili conjectura ob pericula hujus vitæ; tum quia expresse interrogat, *an eorum mala futura nescivit?* utique si viverent, de ipsis ergo futuris malis loquitur: tum etiam, quia sola pericula vitæ præcognita, nisi etiam lapsus occasione illorum futurus prævideatur, non poterant esse sufficiens ratio rapiendi justum, priusquam malitia mutaret illum, alias omnes justi statim, ac justificantur, rapi debuissent, quia omnes in tali periculo versantur. Quod si hoc restringatur ad speciale periculum, in quo lapsus probabilissima conjectura timeatur, & in tali causa cognoscatur; sic non potest doctri-

doctrina esse universalis: nam multi justi cadunt, qui non habent specialia pericula, sed facillime occurrentibus tentationibus cedunt. Ergo non procedit illa conjectura specialis, quod essent lapsuri, si viverent, nam multi, & fortasse plures similes perseverant semper in gratia inter similia pericula, & similia etiam gratiæ prævenientis auxilia, ut inter religiosos maxime considerare licet; & nihilominus de illis verissime dicitur, quod Deus præsciens ipsorum lapsum, potuisset, si vellet, eos rapere, ne malitia mutaret intellectum eorum. Nam doctrina August. universalis est, & in omnibus, qui de bono in malum mutantur, & ita pereunt, locum habet. Eo vel maxime, quod est valde alienum a doctrina, & mente Augustini, scientiam conjecturalem Deo tribuere, ut ex tract. 35. in Joannem allegavimus. Loquitur ergo de certa scientia talium futurorum, quæ sola, & Deo digna est, & propria, nam aliam conjecturalem in causa etiam demon habere potest, imo si de omnibus periculis vitæ sermo fit, etiam nos illam habemus. At Aug. aliquam scientiam Deo attribuit singularem, & illi propriam, quæque ad altissimam ejus providentiam, & prædestinationem sufficiat. Igitur de inscitia huic scientiæ contraria æque, ac de impotentia ait August. *nonnisi perversissime, & insanissime Deo attribui*. In quo ego nihil ex me affero, sed solum quod Augustinus dicit, refero: qui autem Deo illam nescientiam tribuunt, excogitent modum, quo sub Augustini censura, non comprehendantur eum exponentes altero ex duobus modis, quos impugnavimus.

3. Secundo allego August. in Epist. 49. quæst. 2. ubi inquirens, cur Incarnatio tali tempore facta sit, rationem reddit ex hac præscientia, dicens: *Tunc voluisse in hominibus apparere Christum, & apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat, & ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri*. Respondent aliqui retractasse August. locum hunc in lib. de Prædest. Sanct. cap. 9. Ego vero dico non solum non tractasse, sed potius confirmasse. Sunt enim in hac scientia duo distinguenda, quæ pro his, quæ dicemus, sunt valde notanda, scilicet eam esse, vel non esse, vel supposito quod sit, ea uti ad reddendas rationes aliquorum effectuum providentiæ Dei: nam licet verissime Deo talis scientia tribuatur, errari potest in usu ejus. Augustinus ergo in posteriori loco retractat aliquo modo priorem, quoad usum illius scientiæ, non quoad existentiam ejus in Deo, imo hanc iterum confirmat: verba enim ejus sunt. *Cernitis ne me sine præjudicio latentis consilii Dei, aliarumque causarum, hoc de præscientia Christi dicere voluisse, quod convincendæ paganorum infidelitati, qui hanc objecerant quæstionem sufficere videretur? Quid enim est verius, quam præscisse Christum, qui & quando, & in quibus locis in eum fuerant credituri?* In his ergo verbis recognoscit Augustinus Deum habere illam scientiam, & non solum verum id censet, sed etiam nihil verius judicat. Addit tamen potuisse etiam dici, *tunc voluisse hominibus apparere Christum, & apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat, & unde sciebat esse, qui electi fuerant in ipso ante mundi constitutionem*. Per quæ verba non reprobat priorem sententiam de scientia Dei conditionata, imo nec priorem rationem simpliciter tractat, sed aliam altiorem addit, causamque assignat, cur illam omiserit.

August. constans semper fuit in cõditionata scientia.

4. Hinc vero sumunt occasionem respondendi, admisisse quidem August. in utroque loco illam scientiam, sed in posteriori loco declarasse, talem scientiam fundatam fuisse in absoluto decreto voluntatis Dei, quo tales homines tali tempore futuros prædestinaverat. Sed de hoc puncto postea dicendum est, nunc n. non de modo, seu medio, quo scientia illa videt futura, sed solum de veritate ipsius scientiæ tractamus. Expedimus autem alia verba in eadem Epist. August. quibus illa responsio accommodari non potest: subjungit enim: *His enim temporibus, & his locis, in quibus Evangelium non est prædicatum, tales omnes in ejus prædicatione futuros esse præsciebat quales non quidem omnes, sed multi in corporali præsentia fuerunt, qui in eum, nec suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt*; at infra: *Quid ergo mirum, si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus sæculis voverat, ut eis apparere, aut prædicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse præsciebat?* Et similia in fine repetit. At de his dicere possumus Christum noluisse venire, aut Evangelium prædicari, quando, vel ubi sciebat esse, quod ipse ante mundi constitutionem ad non credendum elegerat; tum quia Deus non subtrahit illis auxilium, qui non sunt illo bene usuri; tum etiam, quia Deus ex se neminem elegit ad non credendum, vel ut damnetur; ergo saltem hæc præscientia mali usus gratiæ, si detur, non potest resolvi in electionem Dei: ut cap. sequenti latius ponderabo.

De veritate sciẽtiæ conditionatæ, non de absoluto decreto sermo est.

5. Scio non defuturos, qui respondeant, reduci in non electionem; itaque eo ipso, quod Deus scivit, se non elegisse illos, scire potuit illos non consensuros, vel male usuros vocatione gratiæ. Sed hoc non potest satisfacere, quia si sit sermo de electione mere negativa, illa non est Decretum Dei liberum, sed carentia decreti liberi, quæ non est operativa ad extra: unde non potest efficaciter determinare liberum arbitrium, ut propterea in ea infallibiliter sciatur, quid esset sub tali conditione futurum a libero arbitrio. Si vero sit sermo de positivo proposito non eligendi, illud etiam propositum cum solum habeat pro objecto negationem alterius propositi Dei, nihil etiam ad extra operatur, quia per illud nihil ad extra vult Deus, solum ergo quasi formaliter excludit a voluntate divina liberam electionem talium hominum: ergo de se relinquit æque indifferens liberum arbitrium eorum: ergo non potest in tali decreto infallibiliter cognosci futura determinatio libera voluntantis hominis. Necesse est ergo, ut dicant, eo ipso quod hominem non præeligit, vel vult non præeligere, velle efficaciter determinare illius voluntatem ad actum fidei, vel pœnitentiæ contrarium, aut certe velle ex se non dare illi prædeterminationem ad volendum credere, aut pœnitere, sine qua impossibile est ipsum credere, aut pœnitere in sensu composito. Quot vero incommoda hinc sequantur, in cap. seq. insinuabo, & ex professo in lib. 5. tractabo.

Responsio impugnatur.

6. Tertio affero Augustin. in libr. de Dono persever. cap. 9. quem locum cap. præced. tractavi expendendo verba Matth. 11. *Si in Tyro, & Sidone, &c.* Quæ de hac scientia manifeste exponit August. ultra id vero utitur ibi eadem scientia ad explicandum mysterium divinæ prædestinationis, & divinæ etiam permissionis circa multos, qui cum uno tempore justi fuerunt, tandem damnantur, & inprimis de illis ait, potuisse Deum vel non permittere, ut ita tentarentur, vel per gratiam ita illorum voluntates munire, ut tentationes superarent. Deinde vero addit: *Ut ergo id non dicam, certe poterat illos Deus præsciens esse lapsuros antequam id fieret auferre de hac vita*, ubi particula, *præsciens*, de conditionata scientia est intelligenda, scilicet præsciens esse lapsuros, si viverent, ut probavi, quia si præscientia absoluta supponatur, jam non potest retrocedi (ut sic dicam auferendo de vita, antequam peccet, eum, qui jam supponitur prævisus, & vivens, & peccans pro tali tempore. Deinde eandem præscientiam supponit ibi August. cum ait magna absurditate cogitari, *Judicari homines mortuos, etiam de his peccatis, quæ præscivit Deus perpetraturos esse si viverent*, ubi nunquam dicit, Deum non habere illam scientiam, sed illam supponendo, illum abusum reprehendit.

7. Neque solum scientiam ipsam supponit, sed etiam expressis verbis affirmat, & verbis Christi probat dicens. *Nunquid possumus dicere Tyros, & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent, cum illis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum signa virtutum*, ubi jam non expendo sensum verborum Christi, sed solius Augustini sententiam propono, expresse enim testatur illum effectum sub tali conditione futurum infallibili scientia fuisse a Christo cognitum. Denique in cap. 10. refert evasionem eorum, qui dicebant præscivisse Deum non solum futuram fidem Sidoniorum, si vocarentur, sed etiam prævidisse postea negaturos fuisse fidem, & ne propterea gravius punirentur, ideo illos non vocasse. Ipse autem non negat talem scientiam, quod erat facillimum, si falsum esse crederet, quod illi supponebant, non tamen id facit, sed acute replicat; si Deus ex tali

Non explicatio Evangelii, sed sententia proponitur Aug.

præscien-

præſcientia non vocavit illos, ne tandem gravius punirentur, eo ipſo ſequi, Deum non judicare hominem ex malis, quæ facturus abſolute non eſt, licet de illo præſciat, id fuiſſe facturum, ſi talis, vel talis conditio permitteretur: & ita ſemper invehitur in illum talis ſcientiæ abuſum, nunquam autem in ipſam ſcientiam.

D August. eandem ſcientiam Deo prædeſtinanti ante decretum tribuit.

8. Quarto eandem ſcientiam attribuit Auguſtinus Deo in lib.de Grat.& lib. arb. cap.23. ubi inter myſteria divinæ prædeſtinationis ponit, *Illum baptizatum parvulum in hac vita relinqui, quem præſcivit Deus impium futurum, alium vero baptizatum rapi ex hac vita, ne malitia mutet intellectum ejus*: nam cum de illo priori dicit, præſciviſſe Deum impium futurum, neceſſe eſt intelligi de præſcientia antecedente deliberationem (ut ſic dicam) an talis parvulus relinquendus ſit in hac vita, nec ne? Nam prius quam Deus decreviſſet illi vitam concedere, jam præſciebat, illum futurum eſſe impium, alias nullum myſterium ad prædeſtinationem pertinens in eo inveniretur, quod Deus permitteret illum vivere, quia non cum præſcientia peccati id decerneret, ſed potius quaſi ignorans pro illo ſigno, quid ille eſſet poſtea futurus: ita ut reſpectu ſcientiæ Dei quaſi a caſu ſequatur peccatum ex tali vitæ conceſſione: ergo ut ibi ſit admiratio prædeſtinationis, ſeu providentiæ divinæ, quam Auguſtinus ſuſcipit, neceſſe eſt, ut loquatur de præſcientia antecedente ſecundum rationem, decretum de concedenda vita tali puero: ergo neceſſe eſt, ut de præſcientia conditionata loquatur: quia ante decretum de vita tribuenda non poteſt ipſa vitæ diuturnitas, ſeu duratio per abſolutam ſcientiam prævideri, cum pendeat ex decreto Dei: ergo multo minus poſſint per abſolutam ſcientiam præſciri peccata in illo vitæ tempore committenda: ergo neceſſe eſt loqui de ſcientia conditionata, utique ſub illa conditione, ſi in vita conſervetur, & cum his, vel aliis auxiliis relinquatur.

De præſcientia certa, non de generali vel ſpeciali periculo agit Auguſtin.

9. Neque etiam hic poteſt dici, eſſe ſermonem de præſcientia periculi, & non ipſius impietatis futuræ, ut facile oſtendi poteſt diſcurſu facto in primo teſtimonio, quia ſi ſit ſermo de generali periculo, cum quo omnes naſcimur, & vivimus, in eo nullum eſt peculiare myſterium, cum ratio generalis providentiæ poſtulet, ut non obſtante illo periculo, homines juxta curſum, & exigentiam generalium cauſarum vivere ſinantur. Si vero ſit ſermo de ſpeciali periculo, illud non ſemper invenitur in omnibus baptizatis in pueritia, qui poſtea impie vivunt, & moriuntur cum ſolis communibus occaſionibus, & periculis, & nihilominus in eis etiam habet locum admiratio Auguſtin. cur Deus prævidens eorum impietatem futuram reliquerit eos vivere: ergo neceſſe eſt, ut loquatur de præſcientia certa ipſorum malorum, & effectuum in ſe, & non in ſolo antecedenti periculo. Omitto fugam illam alieniſſimam eſſe a mente Auguſtini, & aliorum ſanctorum; qui ita loquuntur de hac præſcientia Dei, ſicut de præſcientia omnium aliarum rerum abſolute futurarum, ut in aliis locis citatis aperte declaravit Auguſtinus in tertio teſtimonio proxime citato.

Auguſt. variis in locis pro nobis eſt.

10. Ultimo addo omnia loca Auguſtini, in quibus vocationem efficacem congruam, ſeu ſecundum propoſitum, altam, atque ſecretam per hanc conditionatam ſcientiam explicat, quia nimirum Deus prævidet, quæ inſpiratio, ſeu vocatio tali voluntati ita congrua, & apta ſit, ut ab ea ſit infallibiliter acceptanda. Illa enim præſcientia conditionalis eſt manifeſte, nam antecedit voluntatem dandi vocationem, ut ipſemet Auguſtinus ſupponit, unde neceſſario includit hanc conditionem, ſi hæc voluntas ita vocata fuerit, conſentiet, & ex ſuppoſitione talis præſcientiæ Deus vult dare talem vocationem. Hæc doctrina habetur ſæpius repetita, & fuſe declarata in Auguſtino quæſt. 2. ad Simplician.de Prædeſtinat. Sanctor. cap.16. & ſequentib.de Dono perſever.cap.8.& 14.de Spirit. & liter.cap. 34.Epiſt.107. ante medium, & aliis locis in lib.5. late tractandis.

11. Ad hæc teſtimonia reſpondet Magiſt.Curiel negando hanc vocationem, ut congrua ſit, fundari in dicta præſcientia, quia infallibilitas conſenſus futuri a voluntate ſic vocata non poteſt provenire ex directione talis ſcientiæ, quod probat ad hominem contra nos, quia futurum ſub conditione non ideo eſt futurum, quia Deus illud novit, ſed potius ideo Deus illud novit, quia ipſum futurum eſt, ut nos poſtea dicemus: ergo non poteſt conſenſus infallibiliter conjungi cum tali vocatione ratione præſcientiæ, nec poteſt provenire ex ſubordinatione principii proximi, ſcilicet liberi arbitrii ſic vocati ad directionem hujus ſcientiæ. Probat conſequentiam, quia alias dabitur vitioſus circulus, quia infallibilitas futuri conſenſus ſub conditione talis vocationis erit ratio, vel conditio neceſſaria, ut talis ſcientia ſit infallibilis, & e converſo infallibilitas futuritionis ejuſdem conſenſus ſub hac conditione, provenit ex directione talis ſcientiæ: unde addit hic auctor illam infallibilitatem provenire, aut ex vocatione ipſa, & aliquo modo ſpeciali illius, aut ex efficaci voluntate, vel intentione Dei habentis ita ſibi ſubordinatam, & ſubjectam humanam voluntatem, ut infallibiliter obſequatur modo ſuo, & ſalva libertate.

Curiel reſpondet & ad hominem objicit.

12. Sed inprimis undecunque talis infallibilitas proveniat, negari non poteſt, quin ex ſententia Auguſtini in dictis locis ſcientia conditionata talis conſenſus futuri a tali voluntate, ſi ei talis vocatio detur, omnino infallibilis, & certa præcedat in Deo ſecundum rationem ad voluntatem dandi homini talem vocationem, quod nunc ſolum tractamus. Nam de modo, aut medio, quo illa ſcientia poteſt eſſe infallibilis, poſtea dicturi ſumus. Et quidem quod illa infallibilitas, ſi perfecta ſit, ut in ſcientia Dei eſſe debet talis, ut implicet contradictionem illi ſubeſſe falſitatem, tanta (inquam) infallibilitas non poteſt in ſola vocatione, ſive ſola, ſive cum his, vel illis conditionibus antecedentibus ad conſenſum fundari; quia eſſet infallibilitas in cauſa, quæ non poteſt fundari in efficacitate vocationis, & cauſæ ad determinandam antecedenter voluntatem ad unum, ita ut non poſſit reſiſtere, & ita non poteſt non tollere libertatem, nec movere voluntatem modo ſuo, id eſt, modo libero, quia indifferentia libertatis cum tali determinatione antecedente repugnat, ut ex dictis in præcedenti prolegomeno convinci poteſt, & in libr. 5. latius eſt oſtendendum. Ubi etiam oſtendemus ex eodem principio illam infallibilitatem futuri conſenſus, ſi talis vocatio detur, non poſſe fundari in propoſito Dei antecedente, & omnino efficaci, quia quomodocunque cogitetur infallibilis, & inſeparabilis conſecutio humani conſenſus ex illo propoſito divino ex vi ſolius cauſalitatis, & efficaciæ talis propoſiti divini, non poteſt talis conconſenſus libere ab homine præſtari, ſed tantum voluntarie, quod, ut dixi, in dicto lib.5. longo diſcurſu probandum a nobis eſt, & in ſequenti capite aliquid neceſſario erit dicendum.

Scientia conditionata divinam etiã vocationem præcedit ſecundum rationem quod non inficiatur Curiel.

13. Relinquitur ergo neceſſario dicendum eſſe, locutum eſſe Auguſtinum de ſcientia, per quam Deus veritatem ipſam in omnibus rebus infallibiliter attingit, quam intuens gratis decernit dare ſuis electis vocationes illas, quas prævidit habituras eſſe effectum, id eſt, habituras effectum inducendi voluntatem electorum ad conſenſum, ſi illis tribuantur. Neque video, quam vim habet ad hominem contra nos objectio facta. Reſpondemus enim concedendo antecedens, nimirum Deum ſcire illam conditionalem eſſe veram, quia voluntas hominis cum tali vocatione ita determinanda eſt, & non e converſo. Circa conſequentiam autem advertimus committi æquivocationem, quam ſtatim explicabo: nam licet conſecutio noſtri conſenſus non fundetur in illa ſcientia, nihilominus in executione verum eſt, infallibilitatem divini propoſiti abſoluti poſſe fundari in illa ſcientia non tanquam in cauſa, ſed tanquam in conditione neceſſaria, ut divina voluntas, nec feratur in incognitum, nec ſine certo, & infallibili medio abſolute intendat aliquid; quod eſſet contra divinam ſapientiam, & prudentiam. Unde attente eſt cavenda æquivocatio, quæ in argumento committitur tranſeundo tacite a propoſito abſoluto Dei ad conſenſum humanæ voluntatis. Nos enim non dicimus conſenſum volun-

Auguſt. locutus de ſcientia qua Deus infallibiliter omnes animarũ eventus attingit, & gratis, quos vult eligit.

tatis humanæ infallibiliter esse conjungendum tali vocationi ratione præscientiæ, nam illa conjunctio semper supponitur futura ex parte objecti ex libera determinatione voluntatis creatæ cum divino auxilio in dicta conditione concluso. Sed dicimus ex parte voluntatis divinæ requiri cognitionem illius futuri sub tali conditione, & quod cognitio illa sit infallibilis, ut possit voluntas Dei determinari absolute ad volendum, ut homo credat, & ut habeat auxilium, cum quo efficaciter operaturus est. Quapropter cum in argumento subinfertur; ergo non potest consensus infallibiliter conjungi vocationi ratione præscientiæ, nec ex directione illius facile potest totum concedi, quia non est contra nos, nec ad causam refert, quia nihilominus potest illa præscientia esse necessaria ad directionem suo modo voluntatis divinæ, ut possit dare congruam vocationem, cui vult, & quem vult præeligere ad credendum, verbi gratia, quia jam habet in sua præscientia medium infallibile, quo suum propositum exequi potest. Et ita nullus circulus committitur, quia infallibilitas futuritionis nunquam in re provenit ab hac scientia, sed solum secundum ordinem rationis absolutum decretum Dei provenit ab hac scientia tanquam a proponente voluntati divinæ objectum tali proposito accommodatum. Et hæc sine dubio fuit mens Augustini in citatis locis.

14. Secundo principaliter probatur eadem veritas ex aliis Patribus. Et inprimis affero, quos supra citavi circa testimonium Matth. 11. quibus addo Prosperum ad Excerpta Genuens. respons. 8. ubi sic ait: *De Tyriis & Sidoniis quid aliud possumus dicere, quam non esse eis datum, ut crederent, quos etiam credituros fuisse ipsa veritas dicit, si talia qualia apud non credentes facta sunt, virtutum signa vidissent;* & subdit inferius. *Nos autem etiam si rationem facti, & profunditatem indicii ejus penetrare non possumus, manifestissime tamen scimus & verum esse, quod dixit, & justum esse, quod fecit.* Neque video, quomodo ad tam clara verba Prosperi possint verisimiliter applicari evasiones, quas supra circa ipsa Christi verba retulimus, & refellimus. Et eodem modo possumus pro hac parte allegare Anselmum, Remigium, & Abulens. Matth. 11. nam exponentes verba Christi modo supra dicto, hanc scientiam in Deo esse supponunt. Item Anselmus Matth. 6. exponens verba illa orationis Dominicæ, de hac scientia loquitur, cum ait, Deum *per dulcedinem dare gratiam* (utique vocationis, vel auxilii) *ei, quem scit non consensurum.* Simili modo Beda Actor. 16. reddit rationem, cur Paulus, & socii vetiti sunt prædicare verbum Dei in Asia, ut ibi dicitur, *Quia sciebat* (inquit) *contempturos verbum Dei*, & quod ad præsentem causam attinet, similem rationem reddit Oecumen. dicens, *Quia præscivit contra Spiritum sanctum pugnantium hæresim ibi esse dominaturam.* Et similem doctrinam habet Gregorius homilia 12. in Ezechielem, & homilia 4. in Evang. & Origen. homil. 9. in Levit.

Eadem veritas probatur ex aliis Patribus.

15. Præterea Nemesius libr. de Natur. homin. cap. 44. §. *Euripides* in fine uti Deum hac scientia ad perfectam providentiam satis aperte docet, dicens: *Providentia res humanas non solum ex his, quæ sensibus notantur, sed etiam ex sua, & propria præcognitione administras.* Hoc autem intelligi de præcognitione conditionata, declarat dicens: *Cum enim Deus non nesciat bono viro expedire pauperem esse, ejusque sensum opes, si dentur, depravaturas, utiliter cum in paupertate sinit vivere. Ac qui opulentus est, sæpe importuniorem fore videns, si egeat (ad latrocinandum enim, aut alia quædam gravia facinora animum adjungeret) potiri illum opibus permittit.* Et concludit. *Nos enim nihil rerum venientium præsentientes, & ea, quæ instant, tantum expectantes, non recte de his quæ in rebus humanis eveniunt, judicamus. At Deo etiam futura, tanquam præsentia sunt.* Quæ ultima verba de eadem præscientia conditionata, de qua expresse fuerat loquutus, sine ulla tergiversatione intelligenda sunt, & de eadem ait, longe esse ab hominibus, & ideo nos sæpe amare illa, & procurare, quæ habita futura nobis sunt in ruinam, quia præscire non possumus, quid eventurum sit, si illa obtineamus, quæ conditionata scientia est: de Deo vero ait, etiam hæc futura illi esse præsentia. Et revera hic videtur communis sensus, & conceptus hominum, præsertim de Deo, & de se ipsis. Nam, quia fideles ignorant, an divitiæ, vel scientia, vel dignitas, aut quid simile illis futura sit occasio peccandi, ad Deum accedunt orantes, ut si ea de causa peccaturi sunt, talem statum, vel conditionem ab eis avertat, supponentes profecto non ignorare Deum, quid ipsi acturi sint, si in tali munere, vel statu constituantur; neque ita orant præsumentes de Deo conjecturalem cognitionem, quam dæmon, vel etiam ipse homo ex parte habere potest, sed magna fiducia orant, nihil de certissima præscientia divina dubitantes. De præscientia (inquam) quæ præcedit absolutam futurarum rerum dispositionem, & quæ potest esse ratio sic, vel aliter de eventibus absolute futuris disponendi. Nam quia nos uti illa non possumus ad nostram providentiam, quia, ut dicitur Ecclesiast. 7. *Ignorat homo, quid conducat sibi in vita sua*, ideo ad Deum accurrimus, quem omnia talia futura scire non dubitamus. Inde enim videtur illa oratio profecta. Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te 2. Paralip. 20.

Nemesius optime de conditionata scientia nos docet.

16. Præterea est egregium Cyrilli testimonium ad idem confirmandum lib. 9. in Joann. cap. 10. ubi varias movet quæstiones, cur Deus futurorum præscius hoc, vel illud faciat, quæ non possunt, nisi de præscientia conditionata intelligi. Prima est. *Si omnia scire Christus creditur, cur Judam, qui futurus erat proditor, elegerit*, cui, multis aliis propositis, respondet, quia multa similia occurrunt, si de his, quæ a Deo facta sunt, ita velimus inquirere; unde ait: *Quid n. prohibebit incusare Deum, ac dicere, cur in Regem Saulem elegisti, quem sciebas gratiam tuam esse spreturum? imo cur primum a terra hominem formasti, quem non ignorabas mandata tua non servaturum? Ascendet hæc oratio etiam in superiora. Cur enim Angelorum naturam creasti, cum ut Deus prævideris futuram nonnullorum rebellionem?* Ad quas quæstiones non respondet negando talem scientiam in Deo, sed illam supponendo ex libertate arbitrii, & aliis causis divinæ providentiæ rationem reddendo. Illa autem præscientia non potest esse conjecturalis, vel in dispositionibus talium personarum. Quia in Angelis, & primo homine erant optimæ dispositiones ad bonum potius quam malum eligendum, nec erat in eis aliqua prava dispositio, vel inclinatio ad malum, in qua talis conjectura fundari possit; fuit ergo præscientia certa veritatis futuræ, & Deo præsentis. Atque eandem quæstionem de creatione malorum Angelorum cum præscientia peccati eorum movet D. Hieronym. Dialog. 3. contra Pelagian. non longe a princip. & respondet, vis audire rationem. *Deus præsentia judicat, non futura. Nec condemnat ex præscientia, quem noverit talem fore, qui sibi postea displiceat.* Quæ profecto non nisi de conditionata scientia vera simpliciter esse possunt. Item idem interrogat Damasc. Dialog. contra Manichæos, parum ante medium, & respondet. *Eximia quædam, ac singularis bonitas in causa fuit, cur eum procrearet. Sic enim secum loquutus est. Quandoquidem iste malus futurus est, omniaque, quibus eum afficio, bona perditurus, ego ne quoque eum bono prorsus spoliabo, ac delebo? Minime. Verum quamvis ipse improbus futurus sit, tamen eum non ita mulctabo, ut mei particeps non sit, verum bonum unum ipsi tribuam, nempe ut essentiæ ratione, me ipsi impertiam, hocque nomine, quod sit, in boni mei partem, vel invitus, veniat.* Per quæ verba evidenter affirmat Damasc. habuisse Deum hanc conditionatam præscientiam de peccato Angelorum prius ratione, quam haberet decretum creandi illos, & non obstante illa voluisse illos creare propter bonitatem suam, & quia non punit peccata, priusquam fiant, nec decernit pœnam propter illa, donec absolute futura esse prævideat, nec ejus bonitatem malum vincere potest, ut idem Damasc. dixit lib. 4. de Fide cap. 22. Et similis quæstio tam de Angelo, quam de homine in statu innocentiæ tangitur a Gregorio Nysseno in Oration. catechetica cap. 7. & nomine Chrysostomi in homil. de Adam, & Eva in tom. 1. ubi eadem

Cyrilli subtiles quæstiones, de præscientia conditionata.

D. Damasc. satis aperte de conditionata scientia loquitur.

præ-

præscientiam supponere videtur, quamvis non tam clare, quin possit aliquis tergiversari. Denique similem quæstionem, seu objectionem a Marcione refert Tertullianus lib. 2. contra illum, cap. 5. & constanter contra illum hanc præscientiam cum bonitate, & potentia Dei conjunctam docet, ostendens non esse contrarium divinæ bonitati, imo illi valde consentaneum, non obstante præscientia peccati futuri in homine, si tali modo crearetur, illum creare, simul permittendo peccatum sub tali conditione prævisum; non potest enim totus ille discursus de alia præscientia intelligi. Unde cap. 7. expresse dicit. *Sed etsi præscierat male hominem institutione sua usurum, quid tam dignum Deo, quam gravitas, quam fides institutionum qualiumcunque.*

Magist. Curiel supra nu. 14. & sequentib.

17. Ad hæc vero testimonia respondet quidam vir doctus hos Patres non loqui de præscientia conditionata, sed de absoluta, quia hæretici, vel ethnici, quibus respondent, de hac scientia loquebantur, non enim erant tam subtiles, ut de altera cogitarent, neque ad objectiones illorum erat necessaria; sic enim argumentabantur. Si Deus non præscivit peccatum Adæ, non est perfectus; si præscivit, non est Adæ imputandum peccatum, quia illud vitare non potuit; ita enim refert argumentum Hieronymus lib. 3. contra Pelag. circa principium, & optime intelligitur de absoluta scientia visionis. Unde Sancti respondent habuisse Deum præscientiam, & nihilominus Adamo juste imputari, quia præscientia illi peccandi necessitatem non imposuit. Hæc vero responsio diminuta est, & licet alicui loco possit accommodari, non tamen omnibus. Tribus enim modis fit illa objectio, vel quæstio. Primo in sensu prædicto, in quo sine dubio loquitur Hieronymus: & sine dubio intelligitur optime de absoluta scientia, & ideo nos illo testimonio, & similibus non utimur. Secundo fit illa interrogatio de præscientia peccati antecedente voluntatem creandi, non vero de futuro in effectu, sed de possibili, id est, cur Deus præsciens hominem peccare posse, illum creare voluit, & dare præceptum, exponendo illum tali periculo, & non præveniendo illum, ne peccare posset: & in hoc sensu tractat quęstionem Basil. hom. 9. ex variis, quod Deus non sit auctor malorum, versus finem. Et sic etiam illa quęstio pręsenti instituto non deservit, & ideo non allegavi illum locum Basilii: & in eundem sensum trahi potest Auctor homilię de Adam, & Eva. Tertio movetur quęstio de pręscientia peccati non tantum possibilis, sed etiam futuri, & quę secundum rationem antecedat in Deo voluntatem creandi hominem, & dandi pręceptum, ac permittendi peccatum, & in hoc sensu evidenter procedit quęstio de scientia conditionata, ut satis ostensum, & prędictus auctor non negat, sed negat in hoc sensu esse vel propositam quęstionem ab ethnicis, vel admissam, & tractatam a Patribus.

Ethnici, & hæretici propositam fuerunt quæstionem allatam, cui conditionata scientia Patres responderunt.

18. Contrarium autem constat evidenter ex verbis Marcionis apud Tertullianum in dicto cap. 7. sic enim objiciebat. *Si Deus bonus, & præscius futuri, & avertendi mali potens, cur hominem, & quidem imaginem & similitudinem suam, imo & substantiam suam per animæ scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? Si enim & bonus, qui evenire tale quid nollet, & præscius, qui eventurum non ignoraret, & potens qui depellere valeret nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinæ majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario Deum neque bonum credendum, neque præscium, neque potentem.* Ex quorum tenore verborum constat, ipsum loqui de præscientia peccati non possibilis tantum, sed etiam *futuri*, ut expresse dicit, & postea Tertullianus in toto discursu supponit, & admittit. Item constat loqui de præscientia antecedente voluntatem creandi hominem, & permittendi peccatum ejus, quia ex illa præscientia cum potentia, & bonitate inferebat hæreticus non debuisse Deum tale peccatum permittere. Unde ultimo constat illum non voluisse ex præscientia inferre, peccatum fieri necessario, ac proinde non esse peccatum: sed potius supponendo illud esse malum, & peccatum inferebat; quandoquidem Deus illud non evitavit, cum posset, & præsciret, illi esse imputandum, ac proinde non esse bonum. Et ad hunc sensum argumentationis respondet Tertullianus Deum esse summum bonum, etiam si præsciens futurum peccatum, & potens illud impedire, voluerit illud permittere, quia non Deo, sed voluntati hominis imputatur. Similis quæstio est apud Damascenum in dicto Dialogo: nam objectio Manichæi erat: *Quid autem affers, cur Deus, cum diabolum malum fore prænosset, eum procrearit?* Ubi constat non argumentari Manichæum ex præscientia contra libertatem arbitrii, sed contra bonitatem DEI volentis creare Angelum, quem præsciebat futurum malum; ergo loquebatur de præscientia antecedente voluntatem creandi Angelum. Et in hoc sensu respondet Damascenus, non quidem, quod præscientia tollat libertatem, sed quia non judicavit expedire privare Angelum omni participatione bonitatis suæ, etiamsi prævideret illum male fuisse illa usurum, ut in verbis supra relatis manifestum est. Denique apud Cyrillum evidenter distinguuntur quæstiones, cur Deus elegerit Judam, quem præsciebat lapsurum; & cur Judæ ad culpam imputetur, quod vi præscientiæ faciebat. Et nos non sumimus argumentum ex posteriori quæstione, sed ex priori, quam necesse est intelligi de præscientia antecedente electionem, ac subinde esse conditionatam. Nec potest solum intelligi de electione quoad executionem ejus in tempore factam, sed etiam de æterno proposito, quia non loquitur de malo, quod jam Judas commiserat, quando vocatus est, sed de malo futuro post temporalem electionem, & ab æterno præviso ante propositum talis electionis, sub ea conditione, quod si eligeretur, tale malum esset commissurus. Præterquam quod ibi etiam adjungit Cyrillus interrogationem de Angelo, & homine, cur creati sint, etiamsi præscirentur futuri mali? & ratio interrogationis non est, quia hoc repugnet libertati, sed quia repugnare videtur divinæ bonitati, & ideo dixit ibidem Cyrillus, quod hujusmodi interrogationes sunt quædam accusationes contra Deum, cujus sapientiam, & bonitatem defendit, quia ipse optime fecit constituendo Angelum, & hominem liberum, unde libertatem supponit, neque illam defendit, quia argumentum non fiebat contra illam ex absoluta præscientia. De his ergo, & similibus locis, quæ accurate distinguenda sunt, dubitari non potest, quin in eis sit sermo de præscientia conditionata.

Evidenter constat ex verbis Cyrilli.

19. Neque incredibile videri debet hæreticos scientiam illam cognovisse, in qua intelligenda, & defendenda nunc tanto labore insudamus. Nam inprimis adversarii, ad infamandam hanc scientiam, dicunt ab hæreticis esse inventam, Pelagianis scilicet, vel saltem Semipelagianis, quid ergo mirum, quod antiqui etiam hæretici illam agnoscere, & ex illa argumentari potuerint: quanquam nos non sensum hæreticorum propter eorum sententiam investigamus, sed ut inde sensus Patrum intelligatur, quia eandem scientiam futurorum, quam hæretici supponebant, admittunt, & illa stante, objectionibus, vel interrogationibus eorum respondent. Deinde August. lib. 1. de Anima, & ejus orig. cap. 12. refert, Vincentium Victorem, contra quem scribit, in quodam libro disputasse *adversus eos, qui dicunt, cur Deus hominem faciebat, quem, utpote præscius, sciebat futurum non bonum.* Quam quæstionem ille etiam Vincentius expediebat, non negando illam Dei scientiam, *sed quia de perfectis operibus debet Deus hominem judicare, non de præcognitis, nec fieri aliquando permissis.* In quo sententiam ejus probat Augustinus addens optimam rationem, quia alias Deus *non natum judicaret si propterea creare noluisset, quia non bonum futurum præscisset.* Unde considerare licet idem in illa contingere, quod in aliis attributis Dei, in quibus distinguenda est cognitio, an sint a cognitione, quid, vel quomodo sint: nam prior sæpe est facilis, & vulgaris, etiam inter homines parum subtiles, vel etiam indoctos, posterior est alia, & subtilis, & a paucis obtineri potest. Quamvis ergo hæc præscientia conditionata, quod modum suum, difficile intelligatur, & non sine multa doctrina, & subtilitate discernatur; nihilominus quoad quæstionem, seu cognitionem

Tollitur admiratio de ethnicis, & hæreticis cognoscentibus in Deo conditionatā scientiā.

tionem an sit, videtur esse valde communis, & vulgaris. Et ad hunc modum loquuti videntur de illa hæretici nescientes forte quid dicerent, nec discernentes inter præscientiam conditionatam, & absolutam, & nihilominus verum dicentes, & in re ipsa de præscientia conditionata loquentes. Et ut antea dicebam, etiam communis plebs fidelium sæpissime orat Deum, hanc scientiam necessario supponendo, quamvis de illa distincte, & (ut ita dicam) in actu signato cogitare nesciat. Quin potius etiam nostris temporibus legimus in Japponia, & India similes interrogationes ab ethnicis proponi prædicatoribus eis annunciantibus nostram fidem, qui veluti naturæ lumine ducti cognoscunt, vel supponunt Deum esse præscium omnium futurorum sive absolute, sive ex aliqua hypothesi nondum intellecta, ut de facto futura. Unde quando interrogationes supponunt præscientiam conditionatam, facile declinarentur, negando habere Deum talem præscientiam: nunquam autem id faciunt Evangelici prædicatores, magnum enim fuisset scandalum hominibus interrogantibus, neque etiam id fecerunt unquam Patres, ut vidimus.

CAPUT IV.

Neque in Augustino, neque in aliis Patribus aliquid contra perfectionem divinæ scientiæ conditionatæ reperiri.

Proponuntur loca August. quæ apparent contraria, & heretici, qui conditionatæ scientiæ maxime suffragari videntur.

1. NOn obstantibus omnibus Augustini testimoniis, quæ in præcedenti capite adduximus; defensores contrariæ sententiæ proclamant hanc scientiam rejectam esse ab Augustino, & Prospero, tanquam fundamentum Semipelagiani, Pelagiani erroris. Imo addunt aliqui, etiam Arianos illam scientiam adinvenisse ad suum errorem explicandum ex quadam Epistola Alexandri Episcopi Alexandrini ad Alexandrum Episcopum Constantinopolitanum, ubi Alexander refert Christum factum esse filium Dei eximium per gratiam, esseque in nostra potestate filios Dei fieri non aliter, atque ille factus est, *Scriptum namque esse, filios genui, & exaltavi.* Et addit. *At cum illis objiceretur sententia, quæ sequitur. Et ipsi spreverunt me, &c. ajunt, Deum cum præscientia, & præsensione prænovisse, neutiquam ipsum aspernaturum, idcirco ex omnibus elegisse.* Sed si attente leguntur sequentia, & locus Psalmi, quem illi hæretici male allegabant, *Dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, &c.* facile intelligitur loquutos fuisse illos hæreticos de præscientia absoluta futurorum operum Christi. Sed esto fuerint loquuti de conditionata, quid nostra interest, qui non solum istis, sed etiam pluribus hæreticis notam fuisse hanc scientiam, ut dixi, supra demonstravimus, neque propter illam isti damnantur, sed quia illa male usi sunt. Nec est sanum consilium prudentis alias viri, ut scientiam consentaneam divinæ perfectioni Deo negemus, ut hæreticis resistamus. Nam sicut non sunt facienda mala, ut eveniant bona, ita non est neganda una veritas, ut alia defendatur. Alioqui negetur scientia absoluta futurorum meritorum, quia Pelagiani dixerunt ex illa prædestinari homines; tollatur gratia efficax, quia Calvinistæ ad negandam libertatem illa usi sunt; essetque illud consilium potius adhibendum ad non introducendam prædeterminationem physicam, propter difficultatem maximam, quæ est in constituenda differentia inter illam, & efficaciam motionis necessitantis, quam ponit Calvinus. Igitur quidquid hæretici senserint, videamus an Augustinus impugnando Semipelagianos a priori sententia circa hanc scientiam recesserit. Unus enim, vel alter locus est apud Augustinum, qui nonnullam difficultatem habeat, quia contra Semipelagianos disputans non solum videtur eos reprehendere, quod hac scientia male uterentur, sed etiam quod ad suum tuendum errorem illam falso confingerent. Nam in lib. de Prædestinat. Sanctorum cum in cap. 12. & 13. impugnasset tantum illius scientiæ abusum, in cap. 14. etiam ipsam scientiam refellere videtur; exponens enim locum Sapient. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, ait, *Dictum est enim secundum pericula vitæ hujus, non secundum præscientiam Dei, qui hoc novit, quod erat futurum, non quod futurum non erat, id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset.* Et lib. 1. de Origin. anim. cap. 12. similem tractans quæstionem postquam argumentatus est contra abusum talis scientiæ, etiamsi illa daretur, auget responsionem, etiam scientiam ipsam refellendo, sic enim ait. *Quid, quod ipsa exinanitur omnino præscientia, si quod præscitur, non erit? Quomodo enim recte dicitur præsciri futurum, quod non est futurum? Quomodo ergo puniuntur peccata, quæ nulla sunt, id est, quæ nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem, nec morte præveniente post carnem?* Et simili modo videtur sensisse de hac scientia Prosper in Epistola ad Augustinum, ubi referens, ac reprehendens phantasiam Semipelagianorum, primum eos arguit, quod gratiam, etiam prævenientem, in præsenti subjicerent meritis sub conditione futuris. Deinde addit. *Sed in tantum commentitiis meritis electionem Dei subjiciunt, ut quia præterita non extant, futura, quæ non sint futura confingant, novoque apud illos absurditatis genere & non agenda præscita sunt, & præscita non acta sint.* Denique Damascenus etiam contra Manichæos in fine, de solis effectibus aliquando futuris dicit esse præscientiam. *Nam si facturi* (inquit) *non essemus, nec ipse quidem quod futurum esset, prænosceret.*

Æquivocatio præscientiæ tollitur & quid sit verbum præsciendi explicatur, quomodoque ab August. acceptum hic.

2. Respondetur totam hanc objectionem in æquivocatione unius vocis, *præscientiæ*, positam esse, nam quod ad rem attinet, verisimile non est illos Patres sibi fuisse contrarios, & Augustinum præcipue uno verbo obiter dicto voluisse destruere, quod tam expresse, tantaque asseveratione in aliis multis locis docuerat. Dicimus ergo verbum *præsciendi* sumptum proprie, & in rigore dicere habitudinem ad rem in tempore futuram, dicit enim antecessionem æternitatis ad tempus. Ita docet Damascenus supra, definiens enim, quid sit prænotio, ait, *Prænotio est, quæ futura sunt, antequam in ortum prodeant, nosse:* nam in verbo *prænosse*, seu *præscire* illa particula, *præ*, non dicit habitudinem ad alios actus, vel ad res alias, sed ad objectum ipsum præscitum. Unde dicit antecessionem secundum existentiam realem aliquam futuram, quæ in Deo est antecessio æternitatis ad tempus. De præscientia ergo in hac proprietate sumpta dixit Augustinus in priori loco citato de Prædestina. Sanctorum, sententiam illam Sapientis, *Raptus est, &c.* intelligendam esse secundum pericula vitæ hujus, non secundum præscientiam, utique propriam, quæ est rerum aliquando futurarum: non excludit autem, quin possit, & debeat intelligi de his periculis vitæ, in quibus malitia mutaret intellectum hominis justi. Nam (ut jam dixi) si talia non sunt pericula, sola ratio periculi non esset sufficiens ad exaggerandam præmaturam mortem, ut specialem gratiam, præsertim in omnibus justis, qui in infantia, aut pueritia, vel intra quodcunque breve tempus rapiuntur. Nam in istis non est tantum periculum, quin suppositis communibus auxiliis gratiæ ex vi causæ, & libertatis sit æque contingens ad utrumlibet, quod iste mutetur, vel quod perseveret, & crescat in sanctitate. Ergo si anticipatio mortis solum est ex præscientia periculi, profecto etiam est cum contingentia majoris sanctitatis: ergo etiam erit contingens, quod illa mors, vel majus bonum, vel malum impediat; ergo similiter est contingens, & incertum, an sit gratia nec ne; neque Deus ipse poterit hoc certo cognoscere, ac determinate, quomodo talis homo, vel puer vitam suam, vel illius reliquum tempus esset instituturus. Multo ergo melius locus ille de certa cognitione malitiæ futuræ sub conditione intelligitur, & saltem Augustinus hanc intelligentiam non excludit, sed solum veram, & propriam præscientiam respectu eorum, quæ nunquam futura sunt.

Ex Augu. mens Augustin. agnoscitur.

3. Potest autem hæc expositio suaderi; tum quia est necessaria, ne Augustinus sibi ipsi contrarius sit, tum in aliis locis, tum in eodem libro in cap. 9. ubi illam scientiam ipse supponit, ut vidimus, & in cap. 16. & sequentibus per illam explicat vocationem congruam:

tum

tum ex verbis, quæ ftatim fubjungit Auguftinus. *Non fecundum præfcientiam Dei, qui hoc præfcivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat*, id eft, *quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum fubtraheretur incertitudo, non quod peccaturus effet, qui manfurus in tentatione non effet*. Quæ omnia pertinent ad præfcientiam rerum, quæ aliquando futura funt. Dices, juxta hanc expofitionem vitiofum, & æquivocum effe proceffum Auguftin. contra Semipelag. Nam illi bene fciebant non præfcire Deum aliquando effe futura opera, quæ puer mortuus in infantia operaretur, fi viveret; ergo non recte contra illos argumentatur ex eo, quod illa non fit vera præfcientia, id eft, abfoluta. Refpondeo in hoc erraffe, & propriam vocem ignoraffe Semipelagianos, quia in operibus nunquam futuris rationem meriti, & demeriti confingebant propter folam prænotionem eorum. Ad hoc ergo refellendum ait Auguftin. illam prænotionem non effe propriam præfcientiam, quæ ad meritum, vel demeritum fufficiat, quia meritum, & demeritum actuale (ut fic dicam, i. quod poffit effe ratio fundandi præmium, vel pœnam per divinum judicium conferendam, non poteft fundari in opere abfolute tantum poffibili, etiamfi cognofcatur ut futurum fub conditione, fed fundari debet in opere exiftente, vel faltem realiter futuro in aliquo tempore, quia fi pœna, vel præmium abfolute dandum decernitur, etiam opus malum, vel bonum abfolute effe, vel futurum præfciri neceffe eft. Et ideo Semipelagiani admittentes verum meritum in objecto talis cognitionis, in re ipfa affirmabant effe veram præfcientiam rei aliquando futuræ, licet id forte ignorarent, & ideo merito redarguuntur ab Auguft. quod illa non fit præfcientia proprie dicta, & ideo ad meritum non fufficiat. Et hoc eft, quod etiam ait in alio loco de Animæ origine. *Exinanitur omnino præfcientia, fi quod præfcitur non erit*, *Exinanitur* (ait) non quoad omnem rationem fcientiæ, fed quoad propriam rationem præfcientiæ, quæ neceffaria eft, ut in ejus objecto poffit vera ratio meriti inveniri. Et ita etiam exinanitur quoad hoc, ut in illa poffit ratio meriti fundari. Et ideo fubdit. *Quomodo enim recte dicitur præfciri futurum, quod non eft futurum*. Ubi pondero particulam, *Quomodo recte dicitur*, per quam fignificat, non improbari abfolute, fed quatenus opus per illam præfcitum, tanquam aliquid re vera futurum, æftimetur, utpote præmio, vel pœna dignum. Unde recte adjungit. *Quomodo ergo puniuntur peccata, quæ nulla funt?* id eft (ut exponit) *quæ nunquam committentur poft carnem*, utique morte præveniente. Intentio ergo Auguftin. in illis locis eft illam fcientiam non quidem non effe, fed effe quandam fimplicem intelligentiam, in cujus objectum nulla ratio meriti fundari poteft, & ita non effe veram præfcientiam, quæ interdum ad rationem meriti, & ad præmium anticipatum fufficit, interdum vero ad præjudicium, & prædefinitionem alicujus pœnæ.

Præfcientia operis nunquam futuri nō fufficit ad meritum, vel demeritum.

4. Et per hæc refponfum eft etiam ad Profperum, quem alibi hanc fcientiam conditionatam in Deo cognoviffe jam oftendimus; in alio ergo non fcientiam, fed abufum ejus reprehendit, fundandi nimirum in ea *commentitia merita*, ut recte vocat, *confingendo futura, quæ non funt futura*, id eft, affingendo illis meritum, ac fi vere, & abfolute futura effent, cum tamen fimpliciter futura non fint, etiamfi fub conditione fint futura. Et in eodem fenfu infert tanquam abfurdum, *quod non agenda præfcita dicantur*, utique tanquam vera merita, ac fubinde tanquam vere futura, ex quo etiam fequitur aliud abfurdum, fcilicet, *ut præfcita non acta fint*: præfcita nimirum fub eadem ratione, id eft, ut vera merita, quia implicat fic præfciri, & non effe futurum aliquando; ut diximus. Damafcenus autem nulla indiget expofitione, quia ibi propofuit explicare proprietates harum vocum, *prædefinitio, prænotio*, & aliarum: & prænotionem ita defcripfit. *Prænofcere eft, ea, quæ futura funt, antea noffe*, ubi clare limitavit vocem illam ad fcientiam, quæ antecedit duratione, vel æternitate rem in tempore futuram. De hac ergo præfcientia loquens merito fubjungit. *Si facturi non effemus, nec ipfe quod futurum non effet, prænofceret*. Quanquam hæc

Profper, & Damafc. explicantur.

verba, fi recte fpectantur, cum proportione in fcientia conditionata verum habent: nam fi voluntas fub tali conditione pofita hoc factura non effet, neque illud futurum fub conditione cognofceretur. Senfus tamen Damafceni eft, quem diximus. Atque hæc nunc fufficiant de fententia Patrum: nam de mente Divi Thomæ commodius dicemus, poftquam alium fenfum contrariæ fententiæ examinaverimus, quod in fequenti cap. præftabimus.

5. Sed adhuc nefcio quo colore objicitur nobis Auguft. lib. de Præd. Sanct. cap. 17. 18. & 19. quia in eis ex profeffo probat contra Pelagianos, & Semipelagianos propofitum divinum eligendi prędeftinatos ad gloriam, & fanctitatem non effe ex præfcientia, fed potius præfcientiam futuræ fanctitatis illorum effe fubfequutam propofitum, fic enim refpondet ad quæftionem, quam Profper in Epiftola fua ipfum interrogaverat. Adduntur etiam verba Auguft. in Epift. 107. ubi tractans verba Joann. 6. *Sciebat Jefus, qui effent credentes, & quis effet traditurus eum*, inquit. *Et ne quifquam exiftimaret credentes fic ad ejus præfcientiam pertinere, ficut non credentes, id eft, ut eis non fides daretur, fed tantum voluntas prænofceretur*, mox adjecit, *Nemo poteft venire ad me, &c.* Et Epift. 107. circa medium ait, Deum omnia opera fua futura in prædeftinatione præfciviffe. Sed hæc loca nullo probabilitatis colore ad præfentem caufam accommodantur. Agit enim ibi Auguft. de abfoluta præfcientia meritorum, & probare vult fanctitatem, quæ a vocatione incipit, non dari ex meritis, fed ex gratia. Unde fic incipit. *Intelligamus ergo vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt, fed qui eliguntur, ut credant*: unde poftea concludit, *Electi funt itaque ante mundi conftitutionem ea prædeftinatione, in qua Deus fua futura facta præfcivit*. Loquitur ergo aperte de abfoluta præfcientia meritorum, quam fequi, non præcedere decretum electionis divinæ veriffime docet. Idemque profequitur cap. 18. ubi refert fententiam Pelagii dicentis prænoviffe Deum in fua æternitate, qui effent futuri fancti, & ideo eos elegiffe. Et hoc impugnat ex verbis Pauli ad Ephef. 1. dicentis. *Elegit nos ut effemus fancti, non quia futuri eramus fancti*, quod late profequitur, & concludit. *Elegit ergo nos Deus in Chrifto ante mundi conftitutionem prædeftinans in adoptionem filiorum, non quia per nos fancti, & immaculati futuri eramus, fed elegit, prædeftinavitque, ut effemus, &c.* Et infra fic inquit. *Ex hoc propofito eft illa electorum propria vocatio, quibus omnia operantur in bonum*. Quod propofitum non eft certe conditionatum fed abfolutum, quo Deus ftatuit fanctitatem, vel vocationem congruam ad illam illis, quos gratuito elegit, ex quo propofito non conditionata, fed abfoluta præfcientia fequitur fecundum rationis ordinem. De hac ergo fcientia Auguftinus ibi loquitur, nec de conditionata verbum ibi habet, multoque minus decretum conditionatum infinuat. In cap. autem 19. doctrinam, quam contra Pelagianos tradiderat, contra Semipelagianos applicat. Hi enim dicebant elegiffe nos, ut effemus fancti, quia prævidit, nos ex nobis futuros effe credentes. Ipfe autem urget contra illos eadem teftimonia, etiam elegiffe nos Deum, ut effemus fideles, non quia prævidit credentes noftro arbitrio, fed ut fua gratia nos faceret credentes, & ita in fuo propofito, & electione prævidit fidem noftram futuram, non ante illam.

Auguftin. adhuc videtur oppofitus, at patet non effe quia non de conditionata, fed de abfoluta fcientia loquitur.

6. Sed inftare poffunt, quia eadem ratio, & proportio, quæ eft præfcientiæ abfolutæ ad decretum abfolutum, eft etiam præfcientiæ conditionatæ ad propofitum conditionatum; ergo licet Auguftinus in illis locis loquatur de fcientia, & decreto abfolutis, inde fumitur efficax argumentum ad conditionata. Confequentia eft clara, & antecedens probatur, quia ideo fcientia abfoluta fupponit propofitum, quia effectus præfcitus debet effe effectus propofiti, fed idem effectus etiam debet effe effectus propofiti fub conditione: ergo eft eadem ratio. Unde e contrario fequitur, fi confenfus, verbi gratia fidei, prævidetur fub conditione fi detur talis vocatio, & ante omne propofitum Dei, etiam conditionatum, non prævideri, ut effectum faltem phyficum, & proprium voluntatis Dei, ac

Inftantia fumitur de propofita doctrina abfolute fcientiæ ad conditionata.

subinde præsciri, ut effectum futurum ex sola voluntate hominis. Quod si hoc concedatur, sequitur ulterius Augustinum nihil contra Semipelagianos effecisse, quia ille bonus usus futurus erit physice a sola voluntate hominis credituri, & ita poterit esse meritum, & ratio totius prædestinationis.

7. Ad replicam respondetur in primis, non esse eandem rationem de præscientia absoluta, & conditionata. Nam absoluta est de re futura in aliqua differentia temporis, & ideo necessario supponit in Deo liberum decretum proportionatum effectui prævisio, quia non potest esse futurum, nisi per voluntatem, aut cum voluntate Dei, & ita absoluta præscientia effectus absolute futuri necessario supponit in voluntate Dei determinationem ad talem effectum producendum. Futura autem sub conditione tantum, ut sic præcise spectata, non sunt de facto futura in aliqua differentia temporis, & ideo non necessario supponunt decretum cum actuali determinatione voluntatis Dei, quia illud futurum, ut sic, adhuc manet in statu possibilium. Secundo vero addimus, hanc scientiam conditionatam necessario includere in objecto suo adæquato decretum Dei, non ut jam præexistens in voluntate Dei, sed ut comprehensum objective sub conditione illa, sub qua futurum illud proponitur. Ut verbi gratia cum dicimus Deum præscire, quod si homo ita vocetur ad fidem, consentiet, non est sensus, quod consentiet suis viribus solis, sed quod adjutus tali vocatione, & cooperante etiam physice gratia adjuvante, quæ cum illa offertur, & concurrente etiam Deo per influxum generalem gratiæ. Conditio ergo hæc omnia includit, & consequenter includit propositum Dei dandi, vel offerendi hæc omnia cum ipsa vocatione, & tunc dicimus præscire voluntatem hominis etiam esse cooperaturam, & sic præscire Deum sub tali conditione consensum hominis.

Rationis disparitas.

8. Unde non sequitur cognoscere Deum illum consensum, ut effectum voluntatis, & non gratiæ, nam præscitur, ut effectus futurus a voluntate præventa, & adjuta gratia. Nec etiam sequitur sciri, ut effectum gratiæ solum in genere causæ moralis, quia licet futurus sit a gratia proveniente tantum moraliter, etiam præscitur esse futurus physice a gratia cooperante, seu adjuvante, quamvis non prædeterminante. Denique non sequitur inefficacem discursum August. ex testimoniis Scripturæ contra Pelagianos, & Semipelagianos. Cum enim tam sanctitas ipsa, quam initium sanctitatis, vel fidei, vel voluntas credendi sit effectus divinæ electionis, & propositi, optime infertur non posse esse causam ejus, etiam ut prævisam, quia ut prævisa per absolutam scientiam procedit ex vocatione data ex proposito, atque ita supponit gratuitum Dei propositum: ut prævisa autem tantum sub conditione non potest habere rationem meriti, ut in eodem lib. late probat idem August. contra Semipelagianos. Et præterea etiam, ut sic prævisa voluntas credendi non prævidetur, ut effectus solius liberi arbitrii, sed ut effectus vocationis dandæ ex proposito, non quia in Deo supponatur, sed in conditione ipsa includatur, ut declaravi. Unde tantum abest, ut ex illa doctrina Augustin. præscientia conditionata excludatur, ut potius necessaria consecutione inferatur. Nam in illis capitibus eo pervenit Augustin. contra dictos hæreticos, ut fides sit ex vocatione, & non e converso, & quod vocatio illa debeat esse ex proposito. In aliis autem locis ejusdem libri, & aliis supra allegatis docet vocationem ex proposito esse illam, quæ datur, prout Deus novit congruere homini vocato, ut vocantem non respuat: hæc autem præscientia conditionata est, & ante omne decretum Dei liberum præexistens in Deo ut probavi: ergo juxta discursum Augustin. non repugnat hæc præscientia prædestinationi, sed ad illam est necessaria. De qua re dicemus plura in l.5. cap. ult.

Nullum inconveniens sequitur ex nostra doctrina.

9. Neque efficaciora sunt alia duo testimonia ex Epistolis 105. & 107. nam evidenter in eis loquitur Augustinus de præscientia operum futurorum in tempore, atque adeo de præscientia absoluta, non de conditionata. Possumus autem illa testimonia retorquere, quatenus in eis, præsertim in priori, docet August. bona opera, quæ Deus speciali gratia facit in nobis, præsciri a Deo, supposita ejus electione, seu prædestinatione, opera autem mala non ita cognosci. Si enim hoc verum est in absoluta præscientia, etiam erit verum in scientia conditionata: ergo saltem illa non possunt cognosci in decreto absoluto ex parte Dei: licet sit ex parte objecti conditionatum: quia neutro modo potest Deus ex se velle, aut prædestinare peccatum. Nec valet distinctio de peccato pro materiali, vel pro formali, quia Augustinus etiam de ipsa voluntate non credendi negat esse ex proposito Dei. Præterquam quod non potest habere locum illa distinctio ubi malitia est inseparabilis ab actione prædestinata, seu prædefinita, ut jam probatum est, & in l.3. iterum est dicendum.

August. in duobus aliis locis de scientia Dei ex suppositione loquitur.

Testimonia Aug. retorquentur.

10. Quocirca ante præscientiam conditionatam futuri operis pravi non solum non est necesse, ut antecedat in Deo decretum, in quo possit tale decretum sic præsciri, verum etiam neque in conditione ipsa potest objective includi tale propositum. Quamvis enim necesse sit ibi includi aliquod decretum Dei, quia sine aliqua libera Dei determinatione non potest aliquis effectus esse futurus: nihilominus non potest illud decretum esse tale, ut in illo cognoscatur esse futurus, sive absolute, sive sub conditione, servata proportione, & partitione, quia neque ante, neque post scientiam conditionatam, neque in ipsa, seu objecto ejus potest dari decretum prædefiniens actum, sed permittens, & offerens generalem concursum, in quo solo non potest cognosci futurus actus, nisi simul cognoscatur determinatio, & cooperatio libera voluntatis hominis, ut præsens objective vel simpliciter, vel sub conditione. In bonis autem licet ante scientiam conditionatam non possit antecedere propositum præfinitivum, & omnino absolutum ex parte Dei, ne libertas lædatur, tamen supposita conditionata scientia, potest optime antecedere ante absolutam præscientiam ejusdem futuri: quia cum sit de bono objecto non repugnat Deo, & cum supponat usum libertatis prævisum, non tollit illum, sed purificat conditionem, & illi accommodat vocationem, per quam infallibiliter, & libere compleatur, ut latius in libr. 5. dicturi sumus.

Ante conditionatam scientiam pravi operis, vel in ipsa objective non datur in Deo decretum.

CAPUT V.

Deum habere conditionatam scientiam futurorum ante decretum liberum suæ voluntatis secundum rationis ordinem, nec posse talem scientiam in tali decreto fundari, ex eisdem Scripturæ, & Patrum testimoniis ostenditur.

1. NOn possumus ratione confirmare sententiam nostram, nec modum, quo talis scientia in Deo est concipienda, explicare, nisi prius hoc punctum, in quo ab auctoribus prioris sententiæ, qui nobiscum in asserenda ipsa scientia conveniunt, dissentimus, diligenter expendamus, quod maxime ex eisdem testimoniis Scripturæ, & Patrum a nobis præstandum est, & obiter aliquas rationes attingemus. Dicimus ergo eisdem testimoniis tam Scripturæ, quam sanctorum Patrum posse sufficienter probari hanc præscientiam, quæ in Deo est, non fundari in decreto libero Dei, sed esse priorem illo secundum rationem, vel etiam secundum illum modum dependentiæ, vel independentiæ, qui inter actus solum ratione distinctos inveniri potest, quia nimirum potest talis præscientia esse sine tali proposito, vel omnino, vel saltem illo, ut priori, in quo fundatur.

Assertio nostra.

2. Hoc probamus primo ex verbis illis Christi, *Si in Tyro, & Sidone, &c.* nam supponendo quod sint dicta ex certa præscientia conditionata, ut illi auctores, cum quibus nunc disputamus, admittunt, nullum potest cogitari propositum Dei liberum, & secundum rationem antecedens, in quo illa nitatur. Respondent ante illam scientiam habuisse Deum propositum ex parte sua absolutum, & efficax, licet conditionatum ex parte objecti dandi hominibus Tyri, & Sidonis auxilium efficax ad agendam pœnitentiam, si in eis talia signa fierent (quidquid tale auxilium efficax

Probatur ex Evangelio.

sit)

ſit) & in illo propoſito cognoviſſe illam conditionalem quia ratione illius habebat infallibilem veritatem, neque aliter illam habere potuiſſet. Sed, ut omittam, tum quia tale propoſitum conditionatum, & liberum in tali caſu, & materia gratis confingitur; tum etiam quod ille modus præſcientiæ repugnat cum contingentia veritatis cognitæ; de quibus in diſcurſu capitis generalius dicemus: ſpecialiter repugnat illa reſponſio intentioni Chriſti in illo loco, & circumſtantiis prædictionis ejus. Quia ſic immerito Chriſtus exprobraſſet Judæos comparatione gentilium, ſi iſti eſſent convertendi per aliud auxilium, quo non dabatur Judæis, ſine quo non ſtabat Judæos converti: ſic enim Judæi juſtam reſponſionem habuiſſent, qua reprehenſionem declinarent, & cauſam diſparitatis in ipſum Chriſtum rejicerent. Quin potius dicere poſſent fruſtra, & ficte tantam vim in ſignis, & virtutibus poſuiſſe, etiamſi conjunctas haberent inſpirationes illis externis ſignis proportionatas, ſi alia Dei voluntas abſoluta non accedat, per quam voluntas audientis determinetur, quia ſine hac parum illa omnia valent, & hæc ſine tot ſignis, & virtutibus ſufficeret.

Nihil dãdũ ethnicis quod datum nõ ſit Judæis. 3. Igitur ſiſtendum eſt in illis virtutibus, & prævenientibus auxiliis, quæ Judæis data ſunt, ita ut illa verba Chriſti, *Si in Tyro & Sidone facta eſſent virtutes, quæ facta ſunt in te*, præciſe, & excluſive intelligantur: nam ſi aliquid aliud, & efficacius dandum Tyriis, & Sidoniis Chriſtus ſubticuit, non eſt ſincere loquutus, nec juſtam objurgationem Judæis objecit. Sed ad hoc etiam reſpondent objurgatos comparatione gentilium, non quia non fuiſſet tunc majus, & efficacius internum auxilium dandum gentibus, ſed quia Judæis indigniores ad illud recipiendum ſe reddiderunt. Hæc autem reſponſio textui, aut intentioni Chriſti conſentanea non eſt: quia non de prioribus peccatis, ſed de præſenti obduratione, & incredulitate eos objurgabat: neque reprehendit Judæos propter præcedentia peccata, ut prius commiſſa, ſed propter duritiam cordis, & firmam ad ſua peccata adhæſionem voluntariam, quam tunc habebant, & quam non habuiſſent Tyrii, & Sidonii, ſi apud illos ſigna fierent. Præterquam quod illa evaſio non poteſt accommodari ad auxilium efficax, quacunque ratione explicetur. Nam ſi conſiſtat in phyſica Dei prædeterminatione, vel in ſola abſoluta Dei voluntate, neutra pendet ex diſpoſitione hominis, ut lib. 5. oſtendemus, & ideo nec datur propter dignitatem hominis, nec propter indignitatem negatur. Et quamvis aliquod auxilium ex ſe efficax negaretur propter præcedens peccatum, hoc ipſum revocandum erit, juxta illam ſententiam, in præviam voluntatem, & determinationem Dei, quam pro ſolo ſuo arbitrio facit; a qua ſemper ſumi poſſet ſufficiens excuſatio talis exprobrationis, ut in l. 3. late dicemus. Si vero auxilium efficax conſiſtit in vocatione congrua, hæc ſupponit ſcientiam conditionatam, ut in ſuperiori capite dicebam, & quando vocatio non eſt efficax, id non provenit ex Deo, ſed ex homine, & non provenit formaliter (ut ſic dicam) ex præcedentibus malis meritis, ſed ex actuali repugnantia, quam homo præbet vocationi. Hanc ergo prævidit Chriſtus non fuiſſe futuram in Tyriis, & Sidoniis, & ideo vocationem, ſi daretur, futuram fuiſſe in illis congruam. Sed de his latius in citato loco l. 5. ubi Auguſt. & aliorum Patrum auctoritate vim, & efficaciam hujus loci confirmabimus, & has evaſiones vanas eſſe oſtendemus.

2. probat. ex veteri teſtamento. 1. Reg. 23. 4. Secundo argumentamur ex alio principali loco, & revelatione facta Davidi. 1. Regum 23. de adventu Saulis in Ceilam, ſi David ibi expectaret, & traditione virorum Ceilæ, ſi Saul veniret, ſupponendo, ut etiam dicti Auctores nobiſcum admittunt, illam fuiſſe revelationem certam, & infallibilem ex ſcientia certiſſima illarum conditionalium veritatum. Nam illa ſcientia non potuit fundari in decreto libero Dei, quandoquidem effectus non erat aliquando futurus vere, & ſecundum actualem exiſtentiam, ut per ſe patet. Neque etiam potuit illa ſcientia ſupponere decretum conditionatum: quo nimirum Deus ex ſe ſimpliciter prædefinierat, ut ſi David expectaret, Saul veniret, & ſi Saul veniret, Ceilitæ traderent David. Nam, ut omittam alia, quæ generatim dici poſſent de otioſitate, ut ſic dicam, & indecentia talium decretorum conditionatorum, quæ neque in Scriptura, neque in effectibus divinæ providentiæ fundari poſſunt: in hoc particulari caſu, & ſimilibus eſt ſpecialis repugnantia, & indecentia contra divinam bonitatem. Quia actiones illæ, vel Saulis veniendi ad capiendum David Ceilæ permanentem, vel Ceilitarum tradendi David in manus Saul, erant peccaminoſæ, & contra juſtitiam: ergo contra bonitatem Dei eſt dicere, Deum ex ſe decreviſſe movere Saulem, & Ceilitas, vel excitando, vel prædeterminando voluntates eorum, ſive ad volendum obſidere civitatem in odium, & comprehenſionem David, ſive ad volendum tradere David obſeſſum in manus injuſtiſſimi perſecutoris.

5. Reſpondere ſolent, hoc non eſſe inconveniens Aſſerta reſponſ. reſpectu illarum actionum pro materiali, quia non oportet, ut Deus illas præfiniat formaliter, quatenus peccaminoſæ ſunt, quod ſolum divinæ bonitati repugnat. Quia, ut dicti auctores cenſent, non ſolum ſub conditione, ſed etiam abſolute prædefinit Deus omnes actiones liberas peccaminoſas, quæ in quovis tempore fiunt, & voluntatem creatam ad illas prædeterminat, prout actiones reales, & liberæ ſunt, licet non, ut ſunt malæ, ſeu deficientes. Nos vero imprimis credimus repugnare hoc maxime divinæ bonitati, quia cum malitia ſit inſeparabilis a tali actione hic, & nunc circa talem materiam libere facta, impoſſibile eſt Deum ex ſe velle determinare voluntatem hominis hic, & nunc ad talem actionem circa talem materiam prohibitam, vel ex ſe rectæ rationi contrariam, quin conſequenter, & moraliter velit quicquid cum tali actione neceſſario conjunctum eſt. Nam etiam naturalis philoſophia docet, qui dat formam dare conſequentia ad formam, & moralis docet eum velle malitiam, qui vult actum, a quo eſt inſeparabilis malitia. Deinde credimus repugnare hoc Conciliis, & Patribus definientibus, Deum non prædeſtinare actiones pravas. Nam Concilium Arauſican. can. 25. anathema dicit in eos, qui dicebant, aliquos eſſe ad malum prædeſtinatos a Deo. Quod de malo culpæ intelligendum eſt, & de prædeſtinatione ad illas actiones, per quas ſi fiant, inevitabiliter culpa committitur. Neque enim aliter poterat Deus homines ad malum prædeſtinare, niſi ad tales actiones eos prædeſtinando, & præparando, & ideo Proſper de ipſis actionibus, & affectibus liberis, quibus homines peccant, dicit ad object. Vincent. cap. 6. quod *ſicut Deus non indidit malo Angelo illam voluntatem, qua in veritate non ſtetit, ita nec hominibus illum affectum, quo diabolum imitarentur, inſeruit*, & c. 7. *nullo modo credendum eſſe hujuſmodi homines in hanc deſperationem ex Dei voluntate cecidiſſe*, & c. 10. inde probat Deum non eſſe auctorem alicujus malæ actionis, *quia ejus prædeſtinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra juſtitiam*. At certe actus peccati etiam pro materiali extra juſtitiam eſt: & infra alia afferemus.

6. Solent autem adverſarii ad vitandam verborum Lenius reſponſum reſluditur invidiam, dicere præcognoviſſe Deum talem actum & impugnatur. peccaminoſum, ſi talis occaſio occurreret, in ſua permiſſione, ſeu in propoſito, quod habuerat permittendi illum actum, & non dare auxilium efficax ad vitan- Bannez 1. dum illum, ſi talis conditio impleretur: & rationem p. q. 14. ar. reddit Bannez, quia voluntas creata, niſi a Deo effi- 13. ad 2. caciter determinetur ad bonum, infallibiliter deficiet contra & 4. conl. circa quamcunque honeſtam materiam. Sed hæc reſponſio de permiſſione mere negativa ex parte objecti talis divini propoſiti, id eſt, quod ad neutram partem velit de ſe determinare voluntatem, vel intelligitur de tali permiſſione, quæ ſupponat, ſeu includat poſitivam determinationem ad actum repugnantem præcepto, ſeu honeſtati. Si hoc ſecundum dicatur, hæc reſponſio non eſt alia a præcedenti, ſed palliatur nomine permiſſionis, ne ſcandalizentur audientes, ſi dicatur Deum ex mera ſua voluntate decreviſſe determinare hominum voluntates ad actus peccatorum: unde illa, quæ dicitur permiſſio reſpectu malitiæ, revera non eſt permiſſio, ſed virtualis volitio. Nam Deus juxta illum modum dicendi non tantum decrevit non

dare

dare auxilium efficax ad honeste operandum, sed etiam decrevit dare motionem efficacem ad talem actum in tali materia, ex quo necessario resultat deformitas peccati: sequitur ergo per quandam connexionem, ac consecutionem ex illo decreto Dei: non est ergo sola permissio, sed virtualis prædefinitio ipsius malitiæ, & ideo mirum non est quod ex tali decreto, seu permissione cognoscatur infallibiliter peccatum futurum. At vero talis modus decreti, sive nomine prædefinitionis, sive nomine permissionis significetur, repugnat profecto divinæ sapientiæ, & bonitati. Sic enim dixit Prosper sentent. 14. ad Gallos, *Non esse catholicum dicere, quod qui non credunt Evangelicæ prædicationi, ex Dei prædestinatione & constitutione non credunt.* Multo profecto pejus est dicere, qui volunt, non credere ex Dei prædestinatione, & antecedente decreto efficaci habere illam voluntatem, etiamsi dicant, malitiam illius voluntatis tantum esse permissam.

Alterum distinctionis membrum refellitur.

7. Si vero sit sermo de priori permissione negativa, in primis etiam illud est falsum, & quod Deus quando permittit peccatum ex se definiat non dare homini auxilium per se efficax, & necessarium ad vitandum peccatum. Repugnat enim hoc sufficientiæ gratiæ, & possibilitati non peccandi, & illi principio tradito a Patribus, & Concilio Trident. quod Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso. De quo specialiter videri potest Chrysost. homil. 67. in Joann. præter ea, quæ in l. 3. & 5. de illo dicturi sumus. Deinde etiam posito illo modo permissionis, non potest in illa cognosci, quid faciet humana voluntas in tali eventu, sed solum quid non faciet. Probatur primo ad hominem, quia ut aliquid faciat, indiget prædeterminatione, & prædeliberatione Dei, sed Deus per illam negativam permissionem non deliberavit dare prædeterminationem ad oppositum actum, neque ad alteram oppositorum, ut supponitur: ergo ex vi illius decreti non potest cognosci, quid sit voluntas creata in tali occasione volitura. Secundo argumentor simpliciter, quia vel Deus in illa voluntate permittendi sistit omnino in negatione, ita ut solum velit non determinare ad actum bonum, neque ad malum, neque etiam offerre sufficientem concursum ad aliquem actum: & sic non solum non cognoscet in tali permissione aliquem actum futurum, sed potius cognoscet carentiam omnis actus non ut contingentem, sed ut necessariam; & consequenter non cognoscet futurum peccatum, quia talis carentia in tali homine non erit culpabilis, cum non sit in illius potestate habere actum; vel Deus permittendo non se habet adeo negative, quin quantum est ex se offerat concursum sufficientem quo voluntas aliquid velit arbitratu suo, & tunc impossibile est in tali permissione præcise spectata determinate scire, quid volet illa voluntas, quia illud decretum permissivum Dei tam indifferens est, sicut ipsa voluntas hominis, sed in voluntate hominis id non potest cognosci, ut maxime adversarii concedunt; ergo nec in tali decreto.

Magis impugnatur solutio facta.

8. Et in hoc sensu falsum omnino est dicere voluntatem creatam infallibiliter determinari ad malum, nisi efficaciter prædeterminetur ad bonum: quia proinde est, ac dicere voluntatem creatam ex se, & natura sua esse determinatam ad malum, quod secundum fidem dici non potest. Sequela patet, quia vel voluntas non prædeterminata potest se ad aliquid determinare, vel non potest? Si non potest: ergo licet non prædeterminetur ad bonum, ex vi illius negationis non determinabitur ad malum, nisi ad illud prædeterminetur, sicut etiam e contrario licet non prædeterminetur ad malum, non determinabitur ad bonum, nisi ad illud prædeterminetur: ergo de se est indifferens ad utrumque: neque in sola negatione prædeterminationis ad bonum potest esse certa determinatio ad malum. Vel potest voluntas sine prævia determinatione ad aliquid libere determinari, & tunc etiamsi non prædeterminetur ad bonum, poterit simpliciter ad illud determinari, & non ad malum, alias aperte sequitur illam de se esse ad malum determinatam, nisi per contrariam prædeterminationem detineatur, & quasi a sua naturali inclinatione extrahatur, quod dici nullo modo potest, nec ratione creationis ex nihilo, quia est contra bonam naturæ institutionem: nec ratione peccati originalis in nobis, quia est incidere in errorem in præcedenti prolegomeno reprobatum, quod peccatum originale abstulit libertatem ad operandum bonum.

9. Tertio possumus similem probationem sumere ex aliis testimoniis Scripturæ, quibus veritatem hujus scientiæ confirmavimus. Ex quibus tertium omitto, quia in illo facile dici potest, decrevisse Deum lenire, & mutare cor Regis Babylonis, si Sedecias se illi dedisset: quamvis enim id probari non possit, neque etiam a nobis improbari potest, quia potuit Deus id decernere absolute, quia sine peccato fieri poterat, & postea posset idem facere sine læsione libertatis per aliquam motionem, & cogitationem congruam. Omisso ergo illo loco, alter ex Actibus videtur satis efficax, virtute enim continet conditionalem hanc propositionem a Deo revelatam, *Licet maneas, & prædices in Hierusalem, non credent*: hæc autem non potuit cognosci in decreto absoluto, quo Deus ex se, & ante omnem præscientiam efficaciter decreverat, ut illi non crederent, etiamsi illis Evangelium prædicaretur. Alioqui veritas illius conditionalis reduceretur in voluntatem Dei, ut in causam propriam, & primariam, non in voluntates proprias talium hominum, atque ita vere dicere possumus: ideo Judæi Hierosolymis existentes non crederent, etiam si Paulus illis prædicaret, quia Deus decreverat, ut non crederent. Hoc autem nihil aliud est, quam dicere homines ex Dei prædestinatione non credere, quod a Prospero in sentent. 14. ad cap. Galior. supra citata damnatum est. Non ergo ideo Deus vidit illos non fuisse credituros prædicanti Paulo, quia ipse facturus erat, ut non crederent, etiamsi Paulus prædicaret: non credere enim aut nolle credere non est opus Dei, nec objectum dignum divini decreti absoluti; prævidit ergo ante ullum tale decretum illos sua mera voluntate non fuisse credituros, si talis conditio poneretur.

Aliis Scripturæ testimoniis nostra scientia probatur.

Dilutio impugnatur.

10. Scio hic etiam esse dicturos antecessisse decretum, non quo Deus voluit facere, ut non crederent, sed quo voluit non facere, ut crederent. Sed hoc vel nihil est, vel in idem revolvitur: nam si velle non facere, ut credant nihil aliud sit, quam nolle dare extraordinarium auxilium, quod esset congruum, vel quod alio quovis modo faceret, ut crederent, non esset tamen de se simpliciter necessarium ad credendum, sic facile admitti potest habuisse Deum tale decretum, tamen illud non sufficit, ut in eo infallibiliter prævideret Deus illos homines non fuisse credituros prædicante Paulo, quia sine tali auxilio haberent homines sufficientem vocationem, & auxilium, quo possent credere si vellent: ergo etiam si non essent habituri majus auxilium ratione prædicti decreti, & illo stante adhuc erat contingens, & de se incertum, an illi essent credituri, nec ne: ergo in illo decreto non poterat incredulitas illorum infallibiliter prævideri. Declaratur, nam hæc conditionalis, si Deus decrevit non dare copiosius auxilium ad aliquem actum, quam sit ad illum necessarium, non fiet: non est vera ex vi illationis, quia non repugnat fieri cum solis necessariis, & quia ex negatione causæ non adæquatæ, seu non necessariæ non sequitur negatio effectus. Ergo si illud decretum solum est de non dando auxilio extraordinario, seu copiosiori, quam sit necessarium simpliciter ad credendum, ex illo non infertur per necessariam consequentiam negatio credendi: ergo nec potest in illo decreto infallibiliter videri. At si decretum illud fuit de non dando auxilio simpliciter necessario ad credendum, profecto illud decretum fuit faciendi, ut illi homines non crederent, quia negatio actus non fit per positivam actionem per se loquendo, & ex vi negationis, sed fit per ablationem causæ, vel influxus necessarii ad actum: ergo si Deus ex se supponitur habuisse decretum non dandi auxilium necessarium ad credendum plane supponitur decretum, quo statuit facere, ut non crederent eo modo, quo hoc factibile est. Quod si cum illa negatione jungitur voluntas non credendi, hæc non poterit prævideri in solo decreto pure negativo ex parte objecti, sed oportebit addere decretum determinandi voluntatem hominis ad volen-

len-

lendum non credere, quod plus eſt, quam velle facere, ut non credant, & magis Deo repugnare in præcedenti teſtimonio declaratum eſt.

Probatur noſtra doctrina ratione ab auctoritate Patrum ſupra jam viſa.

11. Quatro ad hunc modum induci poſſunt cætera teſtimonia, non ſolum, quæ ex Scriptura, ſed etiam quæ ex Patribus allegavimus; poſſumuſque omnia ad hoc argumentum reducere. Omnis conditionalis propoſitio de futuro actu libero eſt de actu malo, aut de bono, & de utroque actu Deus habet talem præſcientiam certam: ſed malus non poteſt in decreto antecedente præſciri, & ut cognoſcatur bonus, vel non eſt neceſſarium decretum, vel illudmet decretum, ne tollat libertatem, debet ſupponere conditionatam ſcientiam alterius veritatis. Majorem admittunt adverſarii, cum quibus nunc diſputamus, & probata eſt omnibus teſtimoniis in duobus præcedentibus capitibus adductis. Minor, quoad primam partem de actibus malis, probata eſt in ſecundo, & tertio teſtimonio proxime ponderatis, quia tale decretum non poteſt eſſe mere permiſſivum, ſed neceſſe eſt, ut ſit prædeſtinativum, vel, quod idem eſt, prædefinitivum, ſaltem ipſius actus, qui vocatur materiale peccati, ut a me ſatis probatum eſt. Repugnat autem, ut decretum Dei ſit prædeſtinativum actus mali, nam prædeſtinatio mali, etiam pro materiali, non poteſt Deo tribui, ut probavi. Et addi poteſt alia ſententia Proſperi ſexta ad Gallos, in qua dicit non eſſe Catholicum, qui aſſerit *prædeſtinationem in homine operari, ſive ad malum, ſive ad bonum.* Nam prædeſtinatio ſemper in bono eſt, quæ peccatum *ſola voluntate commiſſum, aut remittendum novit cum laude miſericordiæ, aut puniendum cum laude juſtitiæ.* Unde recte dixit Fulgentius libr. 1. ad Monimum capit. 13. *Poſſet aliquod peccatum ex prædeſtinatione Dei, ſi poſſet aliquis homo juſte peccare.* Quod eleganter proſequitur uſque ad capit. decimo ſeptimo: & ſimili modo poſſemus nos dicere. Poſſet actus peccati ex prædeſtinatione Dei eſſe, ſi poſſet juſte fieri, cum tamen inſeparabiliter habeat adjunctam malitiam, nullo modo poteſt ex prædeſtinatione fieri, & conſequenter nec in prævio decreto cognoſci.

Probatio ex argum. ad hominem.

12. Et quamvis de hac re in libr. 3. & 5. ex profeſſo dictus ſim, nunc ad hominem libet argumentari. Quia D. Alvarez de hac ipſa ſcientia conditionata diſputans, duplex Dei decretum diſtinguit, unum formale, & aliud virtuale: formale per ſe ſatis clarum eſt: virtuale vero eſſe dicit, quod in alio virtute continetur, quia in objecto ejus virtute, ſeu implicite clauditur, ſicut in voluntate (ait) comedendi carnes in die Veneris includitur virtute voluntas offendendi Deum. Cum ergo ipſe ſupponat hæc decreta virtualia in Deo, profecto negare non poteſt, quin ſi Deus abſolute prædefinivit, ac voluit, ut in tali opportunitate, & occaſione, ſi occurreret homo, haberet conſenſum in objectum, cui inſeparabiliter eſt annexa malitia, negare non poteſt, quin habuerit virtuale decretum ipſiuſmet malitiæ, nam virtute continetur in illo objecto formaliter volito. Admittere autem talem voluntatem in Deo, etiam virtualem ex certa ſcientia, & cognitione omnium proprietatum, quæ in illo objecto virtute, ſeu implicite continentur, profecto multum derogat divinæ bonitati: non ſunt ergo talia decreta circa tales actus malos in Deo admittenda. Et quod de actibus poſitivis dicimus, intelligendum etiam eſt de omiſſionibus actuum, etiam voluntariis, ac liberis, quando tales ſunt, ut in individuo, & libere cum tali ſcientia, vel negligentia contra præceptum ſuo modo fiunt, inſeparabilem malitiam habent: tunc enim eadem ratio verſatur, ut intuenti facile patebit.

Urgemus ad hoc ex Patribus.

13. Hoc ergo fundamento firmiſſimo ſuppoſito, optime argumentamur ex teſtimoniis omnium Patrum, qui in Deo ponunt hanc ſcientiam conditionatam, etiam circa peccatum, & actum malum, & circa omiſſiones etiam malas, non enim poſſunt talia teſtimonia intelligi de præſcientia ſupponente decretum prædeſtinans hujuſmodi actus, quia hoc, & aliis eorum ſententiis, & veritati multum repugnat: ergo ſicut illa teſtimonia cum aliis ex Scriptura adductis in capite ſecundo de actibus peccatorum, probant dari in Deo hanc ſcientiam, ita probant, non fundari in antecedente decreto, quia permiſſivum purum non ſufficit, niſi vel ſupponat aliunde eandem præſcientiam, vel aliquam voluntatem abſolutam, ac prædeſtinantem includat, ut probavi. Similiter idem docet Auguſtinus ubicumque ait Deum velle hominem juſtum in vita conſervare uſque ad illud tempus, in quo præſcit eum peccaturum, & ſimilia ponderata in capite præcedenti, in quatuor prioribus teſtimoniis Auguſtini. Nam illa præſcientia non poteſt ſupponere decretum efficax ex parte Dei, etiam ſub conditione ex parte objecti, quia eandem indecentiam & repugnantiam cum divina bonitate includit. Idemque eſt de illa præſcientia, quod homo non ſit conſenſurus, licet vocetur, de qua loquitur Anſelm. Matthæ. ſexto, quia etiam illa reſiſtentia, ſeu negatio conſenſus eſt peccaminoſa, nec poteſt Deus ex ſe illam velle, maxime cum ſit contraria generali ejus intentioni. Poſſumuſque in hunc modum hanc partem confirmare, primo quia Patres admittunt, & ſupponunt hanc conditionatam præſcientiam peccati futuri ſub conditione, etiam in electis, in quibus non permittit conditionem impleri, ne peccatum ſub conditione prævifum impleatur, & hoc attribuunt magnæ gratiæ Dei: ergo ſupponunt illud peccatum non fuiſſe futurum ex decreto ipſius Dei, ſed ex pura fragilitate ipſius hominis, cui ſubvenit gratia: nam homo ex ſe non indigebat illa gratia, niſi a Deo ipſo in illo conditionato diſcrimine (ut ſic dicam) conſtitueretur. Unde cum Deus in ſecundo illo ſigno determinat tollere homini vitam, ne peccet, non tam illi gratiam concedit, quam impedit ne maleficium, quod erga illum cogitaverat, compleatur: quod eſt ſatis violentum remedium, magiſque Deo dignum fuiſſet non imponere illi homini talem neceſſitatem peccandi, etiam ſub conditione. Non eſt ergo ille modus providentiæ Deo conſentaneus, ac ſubinde non eſt ille ſenſus Patrum, ſed plane ſupponunt hominem ex ſe, & cum communi concurſu de ſe indifferente fuiſſe peccaturum, ſi viveret, & ideo ex miſericordia præveniri, ut potius præmature moriatur, quam poſtea peccet.

Probatur magis, & declaratur ex Auguſt.

14. Secundo poteſt ulterius declarari, quia ſicut Deus multos rapit, quos præſcit fuiſſe peccaturos, ſi viverent: ita etiam multos in vitam conſervat, præſciens ſimiliter eſſe peccaturos, quod evidenter docet Auguſtin. in eiſdem locis de Corrept. & grat. capit. 8. & de dono perſever. capite nono & aliis: ergo ſicut primum cognoſcit in decreto conditionato, ita etiam hoc poſterius: ergo ſicut Deus rapit illum, ne cadat, ita hunc conſervat, ut cadat: hoc autem abſurdiſſimum eſt, & contra Auguſtinum libr. primo contra Julian. capit. octavo in fine dicentem: *Non ideo creat pecora in armentis, & gregibus impiorum, ut dæmonibus immolentur, quamvis hoc eos noverit eſse facturos.* Quod ideo verum eſt, quia Deus non decrevit, ut impii immolarent pecora dæmonibus, nec facit, ut id faciant: nam ſi hoc ex ſe, & abſoluta voluntate decreviſſet, profecto etiam crearet armenta, ut illa ſua voluntas impleretur. Sic ergo nos dicimus, ſi Deus præſciret hominem, ſi vivat, commiſſurum eſſe actum peccati, quia ipſe Deus ita determinavit ſub eadem conditione, quando poſtea vult antecedens impleri, id eſt, hominem vivere, vellet, ut homo ille cadat, & efficaciam ſui primi decreti in illo oſtendat: eſt ergo indignum Deo talia decreta ipſi tribuere. Unde Auguſtinus in verbis citatis quamvis de præſcientia abſoluta loqui videatur, tamen & ſupponere videtur conditionalem, qua Deus voluit creare armenta, etiamſi præſciret, quod ſi illa crearet, eſſent immolanda dæmonibus: & ipſam ſcientiam abſolutam talium peccatorum ſupponit non eſſe in decreto, quo Deus ante illam præſcientiam abſolute decreviſſet, ut homines talia facerent. Nam ſi crederet in Deo eſſe tale decretum, non eſſet cur negaret, imo negare non poſſet Deum creare armenta talium hominum, ut materiam haberent, ex qua ſuum primum decretum infallibiliter implerent.

15. Tertio ſunt maxime ponderanda teſtimonia, in quibus Patres rationem inquirunt, cur Deus hominem,

Conditionatum decretum repugnat divinæ bonitati, & libertati, & menti sanctorū agētium cur Deus præsciens hominē vel Angelum peccaturū ipsū creaverit.

nem, vel Angelum creavit, quem præsciebat peccaturum? Nam in tali præscientia fingi non potest antecedens decretum conditionale, in quo fundetur. Oportebit enim supponere Deum prius ratione, quam absolute decrevisset creare Angelum, secum ita statuisse, si talem Angelum, vel hominem creavero, illum peccare permittam, illa utique permissione, quæ includat absolutum decretum determinandi voluntatem talis hominis, vel Angeli ad actum habentem annexam inevitabiliter malitiam peccati. Hoc suppono tanquam manifestum in illa sententia, quia nullum aliud decretum cogitari potest in illa sententia, ex quo inferatur infallibiliter illa conditionalis illativa, seu ex vi illationis, ut in illa sententia supponitur necessarium. Talis autem cogitatio habet repugnantiam ad divinam bonitatem, quam satis ponderamus, & statim per se occurret cuilibet attente rem consideranti. Habet etiam difficultatem de necessitate peccandi, quæ inde sequitur, & est contraria libertati, ut ex prolegomeno præcedenti facile potest intelligi. Sed hæc prætereo, & in auctoritate Patrum insisto. Est enim illa cogitatio evidenter aliena a mente Sanctorum illam quæstionem, vel rationem inquirentium, nam si præscientia peccati sub conditione futuri supponit decretum illud, in quo ejus veritas, & illatio fundatur, potius quærenda esset ratio, cur Deus tale decretum habuerit, nam ibi esset tota ratio admirationis, & difficultatis, & sine dubio esset maxima, & judicio meo inexplicabilis, quomodo Deus, cum sit summe bonus & sapiens, sola libertate, & nulla occasione sumpta ex determinatione creaturæ, talem determinationem absolutam ex se habuerit. At Patres nullam quæstionem de hoc moverunt, nec rationem talis decreti dare tentarunt: ergo signum est illam præscientiam, quam supponunt, esse simplicem scientiam quasi naturalem in ordine ad decreta libera divina, quia ante illa supponitur, & ea non obstante decrevit Deus libere hominem creare, & illi præceptum imponere, & suæ libertati eum committere. Et hoc est primum decretum liberum, quod Sancti circa creationem hominis, vel Angeli ponunt, & ideo de illo solo rationem reddunt, cur illa præscientia ei non obstiterit, quia malitia (inquiunt) hominis illo modo futura non potuit vincere bonitatem Dei, nec debuit puniri antequam fieret. Quæ rationes nullo modo accommodari possunt ad illud conditionatum decretum, ut constat: est ergo ille modus explicandi dictam præscientiam in illo casu alienus a mente dictorum Patrum, & per se incredibilis, cum nulla auctoritate nitatur, & sit de re obscurissima pendente ex sola libertate Dei, & habente alias difficultates, & incommoda, quæ insinuavimus.

Præsciētia quæ antecedit congruam vocationem est conditionata. Aug. q. 2. ad Simpl. de Spir. & liter. c. 34. de Don. persev. c. 14. Chrys. hom 31. & 65. in Evang.

16. Venio ad alteram partem de hac præscientia, prout a Patribus esse dicitur de bonis actibus sub conditione futuris. In quo imprimis consideranda est illa præscientia, quam Sanct. Augustinus antecedere supponit ad congruam vocationem nimirum, quia præscit Deus, quis modus vocationis erit congruus alicui, ut vocantem non respuat. Quod etiam aliis locis allegatis dixit Chrysostomus Deum aliquos ex gratia tunc vocare, quando eos scit obtemperaturos. Nam illa præscientia, ut ostendi, non potest esse absoluta, cum hæc sequatur ad propositum sic vocandi, ut constat: est ergo scientia conditionata: & non potest fundari in conditionato decreto. Primo, quia non fundant Patres congruitatem vocationis in decreto, sed in quadam attemperatione vocationis ad talem voluntatem taliter affectam, & tali tempore cum talibus circumstantiis præcognitam, quam Deus infinita sua sapientia intime prospiciens intuetur in tali opportunitate esse obtemperaturam, ut videre licet in Augustino locis allegatis, & præcipue in dicto capit. de dono persever. ubi ex eo, quod Deus aliquos vocat, prout novit eis expedire, infert *esse in aliquibus naturaliter munus quoddam intelligentiæ quo præmoveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant*. In qua illatione aperte sentit, veritatem illius conditionalis, *Si iste ita vocetur, consentiet*, non fundari in antecedenti decreto Dei prædeterminante, illud enim quocumque homine cujuscumque conditionis, vel ingenii semper erit efficax; sentit ergo Augustinus illam præscientiam nullum supponere decretum, a quo habeat vocatio illam congruitatem, sed hanc sumi ex coaptatione ad tale ingenium cum aliis conditionibus, quibus perspectis, Deus sua infinita scientia veritatem futuri consensus intuetur.

Ratione probatur, quod conditionata nec conditionatum, nec absolutum decretū, etiā secundum rationem antecedat.

17. Secundo idem probamus ratione, quia hæc conditionata scientia, quam Augustinus, & alii Patres supponunt ante vocationem, præcedit secundum rationem ad propositum absolutum dandi vocationem: ergo nullum aliud decretum supponit vel absolutum, vel conditionatum. Major evidens est ex testimoniis, & statim amplius probabitur. Consequentia vero quoad priorem partem de decreto absoluto probatur, quia vel illud esset in Deo per modum intentionis dandi homini consensum liberum in fidem vel quid simile: vel esset per modum executionis, ita ut eadem volitio sit effectio ipsiusmet consensus humani, vel saltem motionis prædeterminantis ad illum. Prior actus non solum esse potest in Deo ante præscientiam absolutam futuri consensus, sed etiam est probabile semper præcedere in actibus bonis, & maxime in supernaturalibus, quia potest illos Deus prædefinire, & prædestinare, antequam absolute præsciat illos esse futuros. Nihilominus tamen hæc prædefinitio Dei supponit præscientiam conditionatam in Deo, qua novit, quod si hominem efficaciter moveat, aut vocet tali modo, infallibiliter convertetur. Quam præscientiam negare non possunt adversarii, tum quia est per se necessaria ad talem actum intentionis absolutum prudenter habendum, quia nemo potest specialiter intendere, seu absolute velle consequi aliquem finem, nisi media, quibus illum consequuturus est, habeat præcognita; unde ut intentio sit infallibilis, necesse est, ut media præcognoscantur, ut infallibiliter efficacia ad consequendum finem: hæc autem præcognitio sistit in hac conditionali, si usus fuero his mediis consequar finem, & in præsenti revocatur ad istam; si ita hunc hominem vocavero, consentiet: tum etiam quia dicunt auctores contrariæ opinionis consensum infallibiliter sequi ex motione physice prædeterminante: ergo antequam Deus habeat intentionem salvandi illum credentem, habet scientiam hujus conditionalis; si dedero huic talem motionem salvabitur, vel credet. Atque hinc facile probatur altera pars de decreto exequente, quia omne volitum est præcognitum, etiam in Deo, sed Deus vult dare illam vocationem, vel motionem ut congruam, & efficacem; ergo præcognovit illam ut talem: ergo antequam velit illam dare, præscit, quod si illam dederit, habebit effectum: quod ut probavi, negare non possunt etiam adversarii: unde quoad hoc solum est differentia, quia nos ponimus illam scientiam non ex vi illationis ex tali conditione, ipsi autem debent illam admittere ex vi illationis. Et ita quantum ad hoc punctum revocatur dissentio ad quæstionem de prædeterminatione physica tractandam libr. 3. post medium, & latius in libr. quinto per totum. Jam vero probatur prior consequentia quoad decretum conditionatum liberum, quod in Deo præcedere debeat ad talem scientiam, & primo in sententia adversariorum est evidens, quia scientia illa, quam declaravi, habetur ex vi illationis; unde pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ omnino necessariam: ergo nullum supponit decretum liberum: sicut scientia hujus conditionalis, si sol creatus fuerit, illuminabit, vel si voluero creare mundum, incipiet esse, & quælibet similis est in Deo ante omne decretum liberum: non est autem minus necessaria illa conditionalis, in vi illationis, si dedero huic homini motionem prædeterminantem, consentiet: ergo etiam illa non supponit decretum liberum conditionatum, sed potius in suo objecto includit illud, non ut jam existens, quoad liberam determinationem cum respectu rationis, sed ut possibile nostro modo concipiendi: sicut intelligimus nunc fuisse in Deo possibile decretum liberum creandi alium mundum, quod de facto non fuit. In nostra vero sententia probatur, quia vocatio non habet, quod sit congrua a physica prædeterminatione; neque ex immediata

diata efficacia antecedente divinæ voluntatis: ergo congruitas vocationis, seu efficacitas ejus, ut possibilis, non pendet ex aliquo decreto libero Dei, etiam conditionato: ergo nec scientia de efficacitate talis vocationis, si detur, supponit secundum rationem antecedens decretum conditionatum. Antecedens probamus, quia ille modus efficaciæ repugnat libertati, juxta dicta in præcedenti prolegomeno, & latius dicenda in libr. 5. Consequentia vero prima est per se evidens, quia nihil aliud est, scire hanc conditionalem esse veram: si hæc vocatio detur, homo consentiet, quam scire hanc vocationem cognitam ut possibilem, cognosci etiam ut efficacem possibiliter: ergo si vocatio non habet hanc efficacitatem ut possibilem a libero decreto Dei, sine illo, & ante illud præscietur, quia omne, quod est possibile, præcognoscit Deus ante omne liberum decretum. Et nihilominus in objecto illius scientiæ includitur aliquod decretum Dei sub conditione, non tamen prædeterminans physice, sed offerens concursum concomitantem, ut supra declaravi. Et ita quoad partem etiam revocatur tota differentia quæstionum ad controversiam de concursu Dei prævio, vel concomitante, & de præveniente gratia physice prædeterminante, vel moraliter alliciente, & physice tantum cooperante, & consequenter erit differentia in decreto incluso in objecto illius scientiæ, seu in ipsa conditione, quale sit. Quod autem hoc decretum, ut in re ipsa existens, in Deo supponatur ad talem scientiam, in nulla sententia dici posse videtur.

Pœnitētia nunquam futura, præscita nō potest fundari in aliquo decreto.

18. Ultimo possunt ponderari testimonia Patrum, quia sicut dicunt præscisse Deum hominem justum esse lapsurum, si vivat, & per mortem prævenire illum, ne peccet: ita dicunt, præscire Deum, hominem pravum fuisse acturum pœnitentiam, si viveret & nihilominus non vult concedere ei vitam, sed permittere, ut in peccato moriatur. Illa enim præscientia conditionata de pœnitentia nunquam futura non potest fundari in decreto absoluto, ut per se constat: conditionatum autem ibi superflue fingeretur, & sane præter intentionem Patrum. Nam tale decretum solum esset hujusmodi: Si darem huic vitam, darem etiam pœnitentiam. Quia tale decretum nec continetur in aliqua universali promissione, vel ordinaria lege Dei, neque est necessarium secundum communem cursum providentiæ ad aliquem effectum ejus, neque habet aliquam utilitatem, vel rationem: ergo & frustra ponitur, ac sine fundamento, & incredibile est Patres fuisse loquutos de illa præscientia ex suppositione talis decreti liberi, cujus fundamentum, imo nec vestigium in Scriptura, vel in effectibus, aut revelationibus Dei invenitur. Quam rationem infra latius prosequemur, nunc enim solum ad ponderanda testimonia Sanctorum illam attigimus.

CAPUT VI.

Quid de hac scientia conditionata Divus Thomas senserit.

1. Argum. cōtra nos, D.Th. non agnovit scientiam conditionatam. Nau cōtr. 16. vel 56. paragr. 3. cōtra præscientiam decretorū ad modū futurorū.

1. QUoniam Auctores contrariæ sententiæ (ut solent) auctoritate Divi Thomæ imprimis muniuntur, ideo in potissimis punctis hujus materiæ, & maxime controversis summa diligentia ejus mentem investigare conabimur. Primo ergo Divum Thomam non agnovisse scientiam hanc conditionatam vel omnem, vel saltem, quæ divinum decretum antecedat, ex principiis ejus colligunt. Primo quia Divus Thomas adæquate dividit scientiam Dei in liberam, & naturalem: sed hæc scientia conditionata nec libera dici potest, quia est in Deo sine decreto libero ejus, nec naturalis, quia simpliciter posset non esse in Deo si voluntas creata aliter esset volitura, ut posset etiam posita tali conditione: ergo est tertia scientia, quam Div. Thom. non agnovit. Pro majori citatur Divus Thomas 1. par. quæst. 14. art. 9. 3. par. quæst. 10. art. 2. ad 2. & quæst. 13. art. 1. ad 2. libro 1. contra gent. cap. 66. & 69. in fine, quæstion. 3. art. 3. quæstion. 8. de Verit. art. 4. quæstion. 20. artic. 4. ad 1. in 1. distinct. 38. quæstion. 1. in 3. distinct. 14. quæstion. 1. art. 2. quæstion. 2. in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 5.

2. Quia futura conditionata nō cognoscuntur in præsentia æternitatis.

2. Secundo quia juxta doctrinam D. Thomæ nullus est modus, quo possit Deus habere talem scientiam. Probatur, quia 1. par. qu. 14. art. 13. unicam tantum viam esse dicit, qua possit Deus cognoscere futura contingentia, scilicet in præsentia æternitatis, sed conditionata futura non potest cognoscere in præsentia æternitatis, quia nunquam futura sunt, & æternitas non coexistit nisi his, quæ in aliqua differentia temporis extitura sunt: ergo in doctrina Div. Thomæ futura conditionata contingentia non possunt subesse certæ, & infallibili cognitioni. Minor cum consequentia videntur claræ. Major patet ex D. Thom. 1. par. qu. 14. ar. 13. Ubi distinguens duplicem statum futurorum in se, & in causis suis, ait in causis nullo modo posse certo cognosci, sed ad summum per conjecturam, prout autem unumquodque illorum est actu in se ipso, sic subdi cognitioni certæ, & infallibili: & quia ita attinguntur per æternum Dei intuitum, ideo certo præsciri, quia ejus æternus intuitus fertur super omnia, ut suæ æternitati præsentia; in quo discursu manifeste omnem alium medium cognoscendi futura contingentia excludit. Idem docet 2. 2. quæst. 171. art. 6. ad 2. & libr. 1. contra gent. capit. 67. ubi in ratione prima hanc sumit propositionem, *Contingens certitudini cognitionis non repugnat, nisi ut futurum est, non autem ut præsens est.* Declarat autem solum esse præsens pro tempore, pro quo est, quæ præsentia locum non habet in re nunquam futura, & in toto illo capite explicat præsentiam per actualem existentiam, quæ in futuris conditionatis, ut sic, non intervenit. Idem habet in 1. distinct. 38. quæstion. 1. art. 5. & quæstion. secunda de Verit. artic. 12. ubi generaliter concludit contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem, etiam divinam posse infallibiliter cognosci. Quod etiam tradit qu. 16. de Malo, ar. 7. & ubique addit particulam exclusivam dicens, non posse futura contingentia certo sciri, *nisi* tali modo, utique ut præsentia dicto modo: ergo.

3. Et confirmatur primo hoc testimonium D. Thomæ, quia si semel admittatur præscientia hæc conditionata, aperte sequitur posse etiam absoluta cognosci alio modo, quam per præsentiam æternitatis, nimirum in aliqua causa proxima, vel remota, quod est contra eandem hypothesim positam in doctrina Div. Tho. Sequela patet, quia si Deus ante omne decretum liberum per simplicem intelligentiam videt hanc conditionalem esse veram, si Petrus in tali occasione cum talibus circumstantiis constituatur, libere loquetur: & in posteriori signo addatur decretum liberum, quo vult Petrum constituere in tali occasione & circumstantiis, eo ipso videt Petrum libere esse loquuturum in illis duabus præmissis sine discursu ex parte sua: ergo jam videt futurum absolutum alio modo, quam per præsentialitatem existentiæ ejus. Idem argumentum potest contra me fieri: nam supposita illa conditionali scientia, dico posse Deum prædefinire actum liberum futurum, saltem per modum intentionis absolutæ: ergo jam cognoscit Deus per absolutam scientiam in illo decreto Dei illum actum esse absolute futurum, cum tamen in illo signo nondum videatur illud futurum in se, ut præsens, quia nondum intelligitur decretum absolutum Dei, quo & conditio verificetur, & fiat effectus, sine quo non potest talis effectus videri ut præsens in æternitate. Confir. 1.

4. Et confirmatur secundo, quia Divus Thomas 1. par. quæstion. 14. art. 13. ad secund. dicit veritatem conditionalis propositionis consistere in bonitate illationis: sed in istis conditionalibus propositionibus, de quibus tractamus, illatio non est bona: nam si esset bona, esset necessaria, & si esset necessaria jam futurum non esset contingens, sed necessarium, quod est contra hypothesim, & contra contingentiam, seu libertatem talium effectuum: ergo illæ propositiones vel sunt falsæ, vel saltem non sunt cognoscibiles ut veræ: ac subinde, juxta Divi Thomæ principia, Deus non agnoscit illas, quia sicut Deus non potest facere quod de se est impossibile, ita non potest scire quod de se non est cognoscibile, quia verum non est. Et hæc 2. Confir.

fere

fere sunt testimonia, quæ Thomistæ in hac causa allegant.

Ultima. 5. Tandem quod hæc præscientia saltem esse non possit ante decretum absolutum ex parte Dei cum conditione ex parte objecti, probatur argumento jam supra facto, quia eadem est proportio futuri conditionati ad decretum conditionatum, quæ est futuri absoluti ad decretum absolutum, sed futurum absolutum non potest a Deo sciri, nisi prævio absoluto decreto in voluntate Dei: ergo nec conditionatum sciri potest, nisi prævio conditionato decreto. Consequentia clara est, & Major ex paritate rationis videtur nota. Minor autem probatur ex D. Th. in 1. d. 39. q. 1. ar. 1. ad 5. ubi loquens de scientia absoluta futurorum contingentium, ait, *Scire secundum rationem sequitur voluntatem*, & art. 2. ad 1. dicit, quod scire Deum est subjectum voluntati ipsius, unde supponit illam.

Vera assertio conditionata indicatur, & supponitur ab angelico Doctore, & nullibi illi refragatur. 6. Nihilominus assero in doctrina D. Thom. nihil inveniri huic sententiæ contrarium, imo interdum illam indicare, vel supponere. Ut hoc ostendam, distinguo duo, quæ in hoc puncto semper sunt separanda, scil. an sit talis scientia in Deo, & quomodo, seu quo medio sit. Priorem ergo partem, scil. non ignorasse D. Thom. hanc scientiam simpliciter, & quoad an est colligimus ex 3. p. qu. 1. art. 5. ad 2. ubi tractans Div. Thomas rationem Augustini, cur Christus tali tempore voluit incarnari, & Evangelium prædicari, quia præscivit tunc fuisse plures in eum credituros, illius occasione attingit etiam locum Matth. 11. de Tyriis, & Sidoniis, & cum eodem Aug. l. de don. perfever. cap. 9. sentit verba illa Christi dicta fuisse per absolutam revelationem pœnitentiæ, quæ futura erat in Tyriis, & Sidoniis, si conditio illa in eis fuisset impleta: & occulto judicio divinæ prædestinationis tribuit, quod, non obstante illa præscientia, non fuerint talia signa apud illos facta. Unde super c. Matth. 11. de propria præscientia exponit locum illum, unde infert ex illis Christi verbis convinci errorem dicentium, non salvari, nisi eos, quos præscivit, quia converterentur si prædicaretur eis. *Nam hoc* (inquit) *excludit dicens, quod Tyriis, & Sidoniis mali erit*, utique quamvis credituri essent, si audissent, *quia non judicabit Deus illos ex his, quæ facerent, sed ex his, quæ fecerunt*, ut ibidem cum August. subjungit, Supponens semper non deesse Deo talium operum scientiam, sed in ipsius operibus deesse rationem meriti, & demeriti, nisi in aliqua differentia temporis futura sint. Potest etiam idem D. Thom. allegari in 3. p. q. 7. art. 3. ad 4. ubi dicit, *prædestinationem supponere præscientiam futurorum*, quod de hac præscientia optime intelligitur, nam absoluta præscientia futurorum potius sequitur ad prædestinationem, maxime juxta sententiam Thomistarum. Sed ille locus, ut ibi notavi, incertus est. Item allegatur D. Th. in eadem qu. ar. 2. & 6. ubi rationem decreti, quod Deus habuit, ut incarnatio nec statim in principio mundi fieret, nec in finem ejus reservaretur, sumit ex præscientia futurorum effectuum liberorum, qui essent in humano genere, si aliquo ex illis extremis temporibus Christus carnem assumeret, vel non sumeret. Quæ præscientia sine dubio conditionata est, quia, & præintelligitur ante decretum de tempore futuræ incarnationis, & sub conditione si tali, vel tali tempore fiat, & multi ex illis effectibus de facto non evenerunt, quia conditio non est impleta, v. g. præcognovit Deus fidem esse penitus abolendam in mundo, si differretur incarnatio usque ad finem ipsius mundi, quod tamen postea non evenit, quia conditio impleta non est. Oportet etiam scientiam esse certam, alias providentia Dei, quæ in illa fundatur, non esset certa. Denique oportet præscientiam non esse confusam, sed distinctam, & claram, & ideo determinate & in particulari præscivit Deus in quibus, & quomodo tales effectus evenirent, si incarnatio ante ea, vel tardius fieret.

2. Probat. respõdẽdo primę objectioni. 7. Secundo probatur nihil esse in doctrina D. Tho. quod huic scientiæ repugnet, quod fiet sufficienter respondendo ad primam objectionem contrariæ sententiæ, quæ in hoc sensu maxime procedit: reliquæ n. magis attingunt partem alteram de modo talis scientiæ. Primo ergo negamus reperiri in D. Thoma in locis, quæ ibi allegantur, divisionem scientiæ divinæ in naturalem, & liberam: non enim in D. Thoma verba illa invenientur. Sed dividit D. Thomas illis locis scientiam Dei in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis, sub quibus verbis in aliis locis quam plurimis eandem divisionem repetit, nunquam sub prioribus de scientia naturali, & libera. Arguens autem nomina mutavit, ut aliquam speciem difficultatis haberet objectio tacite supponens verba esse æquivalentia, cum tamen neque re vera sint, neque ex doctrina Div. Thom. id probari possit. Admissa ergo divisione illa sub verbis D. Thom. negatur consequentia, nam illa adæquata est, & scientia conditionata, simpliciter loquendo, sub scientia simplicis intelligentiæ continetur, sive libera, sive naturalis appelletur, quia scientia simplicis intelligentiæ, formaliter non habet quod sit talis ex eo, quod sit libera, vel necessaria, sed ex eo, quod est de rebus possibilibus, seu abstrahentibus ab existentia in aliqua differentia temporis futura, & ideo invenitur in Deo ante omne decretum liberum de rebus aliquando futuris. Et hoc totum convenit in conditionatam scientiam, quia licet per illam videatur effectus contingens non tantum ut contingens, sed etiam ut determinatus ad alteram partem ex hypothesi, tamen quia illa hypothesis nondum supponitur futura ex aliquo decreto Dei, totum id manet sub esse possibili, & ideo tota illa cognitio ad simplicem intelligentiam pertinet. Unde neque illi doctores, qui admittunt hanc scientiam conditionatam, saltem in decreto conditionato, loquuntur ad mentem Divi Thom. dum dicunt talem scientiam esse scientiam visionis, quia D. Thom. nunquam posuit scientiam visionis circa res nunquam futuras, neque in illa differentia temporis habituras existentiam, ut in locis citatis videri potest: at vero hæc scientia esse potest de rebus nunquam de facto futuris, ut de pœnitentia Tyriorum, de traditione Ceilitarum, & similibus. Igitur ex divisione illa, prout a D. Th. traditur, nullum argumentum sumitur.

Declaratur quomodo cõditionata possit dici libera vel naturalis. 8. Admissa tamen divisione sub illis verbis liberæ, & naturalis supponendum est scientiam Dei non posse dici liberam ex parte ipsius scientiæ, prout nostro modo intelligendi est quasi elicitus actus a Deo quia determiatio scientiæ Dei ad talem respectum, sub quo dicitur scientia hujus, vel illius rei, non subditur libertati Dei, sed supposito objecto, quasi resultat naturaliter. Quod ita declaratur ex his, quæ in nobis accidunt: nam actus tantum duobus modis potest esse liber, scil. ut formaliter, seu elicitive, vel denominative ex imperio alterius actus: priori modo est liber actus voluntatis, non vero actus intellectus, sed ad summum posteriori modo. Sic ergo in Deo seclusa imperfectione elicientiæ, seu efficientiæ actus determinatio actus voluntatis Dei est per se formaliter libera, nam proposito eodem objecto, potest per se ipsam voluntas Dei ad illud determinari, vel non determinari: intellectus vero non est sic formaliter liber, nec potest etiam determinari ex motione voluntatis suæ, quæ circa ipsum intellectum versetur, quasi applicando illum ad talem determinationem, quia cum omnis scientia Dei sit clara, & evidens, & sit purissimus actus, neque quoad exercitium, neque quoad specificationem (ut more nostro loquamur) potest pendere ex motione voluntatis. Loquendo ergo de propria libertate actus ex parte operantis, nulla est in Deo scientia libera, sed ipsa etiam visionis est naturalis, non simpliciter, sed præsupposito objecto, sicut calefactio ab igne est naturalis, supposita tamen materia applicata, circa quam versari possit: & ita etiam non procedit argumentum. Quia vera objecta scientiæ divinæ quædam sunt necessaria, alia vero ex se non habent necessitatem, sed contingentiam, ideo ex parte objectorum admitti potest illa divisio. Inter objecta autem non necessaria, quædam sunt talia per solam determinatam habitudinem ad voluntatem creatam, nullo supposito decreto libero voluntatis Dei. Potest ergo uno modo dici libera omnis scientia, cujus objectum de se non est necessarium, sed posset non esse, sive hoc habeat ex habitudine ad voluntatem creatam, sive ad voluntatem Dei, & sic omnis

scien-

scientia contingentium, sive conditionata, sive absoluta, dicetur contingens, & a naturali distinguetur. Potest item restringi nomen scientiæ liberæ ad illam scientiam, quæ versatur circa objectum futurum ex libero decreto Dei, quia proprie non dicitur alicui liberum, nisi quod aliquo modo pendet ex voluntate ejus quoad esse, & non esse, & sic omnis scientia conditionata, quæ non pendet ex actuali decreto Dei libero, nec illud supponit, dicetur naturalis, id est, non libera, sed necessaria, saltem ex suppositione objecti, quod supponitur independenter a libero decreto Dei, quoad veritatem sub esse possibili, sicut creaturæ omnes sub esse possibili sunt scibiles independenter a decreto libero voluntatis divinæ, sub illis ergo contineri possunt, & veritates necessariæ, & contingentes, & nihilominus omnium scientia est naturalis, & non libera ipsi Deo. Quæ doctrina in se vera est, & contra D. Thomam esse non potest, quia ut dixi, nunquam distinxit scientiam Dei in naturalem, & liberam, nec declaravit, unde illæ denominationes sumendæ sint.

Secunda objectio retorquetur.

9. Secunda objectio retorqueri potest in eos, qui dicunt prævidere Deum hæc futura in prædeterminatione voluntatis creatæ facta a Deo per absolutum decretum: nam certe D. Thomas modum illum præcognoscendi futura contingentia nunquam docuit, nec antiqui Thomistæ ita interpretati sunt D. Thomam, sed ubique docent secundum D. Thomam non posse futura contingentia cognosci in causa, quantumvis præparata, & disposita ad effectum, sed solum in præsentia ipsius actualis determinationis, ut patet ex Capreolo in 1. distin. 38. quæst. 1. art. 2. per totum, præsertim ad argumentum Durand. contra 1. concl. Cajetan. 1. part. quæst. 14. artic. 13. circa responsionem ad primum in fine, Hispalens. in 1. distin. 38. quæst. 1. artic. 4. ad 7. Ubi Aquarius in additionibus ad Capreol. conclus. 6. distinctius id tradit, omnes alios modos cognoscendi futura excludendo, affirmatque omnes Thomistas antiquiores ita sensisse. Imo etiam alii Scholastici, qui sententiam illam D. Thomæ impugnarunt, intellexerunt D. Thomam ita illum modum elegisse, ut omnes alios rejiceret, & in hoc sensu illam impugnarunt, ut in Durando, Scoto, Aureol. & aliis in 1. distinct. 38. & 39. videre licet. Hinc ergo argumentamur, quia cognoscere futura in decreto prædeterminante liberum arbitrium, non est cognoscere illa ut præsentia, sed ut futura, neque est illa cognoscere in se, sed in causa, utrumque autem repugnat certitudini cognitionis futurorum contingentium, juxta principia D. Thomæ; ergo. Minor authoritate sola nititur, & ideo videtur satis probata, & ex ipsis locis D. Thomæ, & ex aliis Doctoribus. Major autem probatur, quia prius natura, quam intelligatur effectus prodire a causa physice prædeterminata, cognoscitur in illa: ergo ut sic non cognoscitur ut præsens, sed ut futurum a tali causa, quia effectus non est præsens, donec a sua causa manet, tunc autem non cognoscitur, ut jam manans a causa: ergo ut emanaturus a causa sic affecta. Et inde etiam concluditur illo modo non cognosci effectum in se, sed in causa, quia nondum intelligitur emanasse a causa: ergo nec habere in se esse, ratione cujus possit in se cognosci: ergo in causa, ut ultimate completa, cognoscitur. Denique in conditionatis futuris id declaratur, quia juxta illam sententiam cognoscuntur in vi illationis, quia ex causa sic determinata necessario sequitur effectus, saltem necessitate consequentiæ, ut etiam adversarii loquuntur: ergo per talem scientiam non cognoscitur effectus contingens in se, sed in quadam causa cum qua habet necessariam connexionem, & illationem: hoc autem, ut dixi, repugnat futuris contingentibus, juxta doctrinam D. Thomæ: & infra ostendemus esse in hac parte verissimam. Nam ille modus cognitionis rerum contingentiæ repugnat.

Ad 2. respondemus futura contingentia conditionata esse suo modo præsentia æternitati

10. Quocirca ad argumentum, quatenus fit contra nos, respondemus doctrinam illam D. Thomæ nobis non repugnare: quia etiam futura contingentia sub conditione non præsciuntur a Deo in causa, nec ut futura, sed ut in se sunt aliquo modo æterna scientiæ Dei. Quando enim Deus ante decretum liberum de vocando tali modo Paulo, præcognovit, quod si Paulus sic vocaretur, esset consensurus, non id cognovit, quia viderit, ex voluntate sic vocata necessario sequi consensum etiam necessitate consequentiæ, & ita nec cognovit illum effectum in tali causa, nec proprie ut futurum, sed cognovit ab illa voluntate emanaturum fuisse consensum, videndo objective ipsammet emanationem, tanquam præsentem: supponimus enim, cum Deus dicitur videre, futurum contingens ut præsens, non intelligi de præsentia reali fundata in existentia actuali, quam res cognita extra Deum habeat, etiam in mensura æternitatis, id enim etiam in absolutis falsum censemus, & alienum a mente Divi Thomæ, ut Hispalensis supra recte etiam sensit: intelligitur ergo de præsentia objectiva, quæ in hoc consistit, quod non cognoscitur effectus ut contentus tantum in causa, sed ut emanans ab illa pro sua duratione, quæ ita menti Dei præsentatur, ac si esset in re jam præsens. Et ad eundem modum res futura, etiam si non absolute, sed tantum sub conditione sit futura. Nam videndo in exemplo adducto voluntatem Pauli ex hypothesi, seu conditionaliter ita constitutam, & vocatam, videt ab illa dimanare consensum sub eadem hypothesi: & ita illemet consensus sic futurus videtur ut præsens, & in se, non ut futurus, & in causa, ut in sequenti capite latius exponemus. Unde non obstat, quod hæc futura conditionata, vel nunquam sint futura, vel quod cognoscantur prius ratione, quam sint absolute futura, quia nihilominus cognoscuntur, ut præsentia objective æternæ Dei cognitioni, quia non in causis, sed in se ipsis cognoscuntur, & quia æternus intuitus omnia complectitur, ut in sequentibus explicabimus.

Ad 1. confirmationem respondetur.

11. Ad primam confirmationem respondetur post scientiam conditionatam alicujus futuri, duplex decretum posse intelligi in divina voluntate, quo illa cognitio transeat in absolutam, ut in eadem confirmatione tangitur. Unum est decretum executivum, quo Deus vult purificare conditionem illam, ut res illa sit absolute futura, ut v. g. dare vocationem, per quam novit voluntatem esse convertendam, si illi datetur, & tunc eo ipso videri talem conversionem in se ipsa, & ut præsentem in æternitate secundum illam existentiam, quam suo tempore habitura est. Quia ex vi illius decreti vult Deus non solum dare homini omne auxilium prævium ad talem conversionem, sed etiam omnem concursum, seu actualem influxum cooperantem ex parte sua necessarium ad talem effectum; quem concursum simul cum influxu voluntatis hominis intuetur ut terminatum ad talem consensum, & ita illa cognitio est intuitiva talis effectus in se ipso. Unde non est cognitio quasi per discursum virtualem, videlicet, si iste homo ita vocetur, consentiet, sed vocabitur: ergo consentiet: quia illa minor videtur in se, quatenus ipsa vocatio cum omnibus aliis necessariis jam est determinata ad esse, & non potest videri sine termino simili modo præsenti: ergo illa cognitio non est extra modum intuitionis rei in se, ut præsentis æternitati.

Posita conditionatis, qua per decretum intentionis determinantur, etiam ut sunt præsentia æternitati cognoscuntur.

12. Major difficultas est in alio decreto, quod supposita illa præscientia conditionata potest Deus habere per modum intentionis, volendo immediate, & absolute, ut homo consentiat, verbi gratia, volendo credere, ex qua intentione vult dare illi talem vocationem: nam illud decretum, seu propositum dandi fidem prius est secundum rationem, quam voluntas executiva dandi vocationem: ergo in illo decreto scit Deus absolute effectum esse futurum, prius quam illum, ut absolute præsentem in æternitate intueatur, atque cognoscit prius futurum, ut futurum in causa, quam illum videat in re præsentem. Ad quod respondeo, non posse negari hunc præscientiæ modum, non tamen ita esse in causa, quin includat præsentiam in æternitate, quatenus illam supponit in præscientia conditionata, & ad illam dicit habitudinem virtualem. Non posset enim Deus habere tale decretum de futuro actu libero, nisi jam in thesauris sapientiæ suæ prænovisset vocationem, per quam potest infallibiliter executioni mandari, & ideo tale decretum dicit habitudinem ad illud objectum, ut jam

condi-

conditionaliter præsens æternitati, & virtute includit voluntatem dandi talem vocationem, & concursum, & ideo ille modus præscientiæ non excluditur ab illo modo, qui esse dicitur per præsentiam æternitatis, sed sub illo continetur, vel ad illum revocatur.

13. Ad secundam confirmationem respondemus D. Thomam in loco ibi allegato non loqui de omni genere conditionalium propositionum, sed tantum de illis, quæ fundantur in illatione, in quibus ad earum veritatem necessarium est, ut illatio sit necessaria. Non negat autem D. Thomas posse esse aliud genus conditionalium propositionum, quarum veritas non pendet ex formali illatione, ut sic dicam, sed tantum ex materiali, id est, ex actuali emanatione, quam de facto talis actus haberet a tali potentia, si talis conditio supponeretur, etiamsi ex vi antecedentis causæ posset non emanare. In quo sensu habent illæ propositiones veritatem, & possunt cognosci, ut in sequentibus dicemus. Nec D. Thomas ignoravit hoc genus conditionalium propositionum, cum sæpe alias de illis loquatur magis in actu exercito, quam in actu signato, ut sic dicam. Unde fortius potest hæc objectio retorqueri in eos, qui admittunt in Deo hanc scientiam conditionatam, volunt tamen semper fundari in vi illationis, & ab illa pendere dicunt veritatem propositionis sic cognitæ, & ut bona sit illatio necessarium putant interponi, & antecedere decretum Dei, in quo bonitas illationis fundetur. Nam ex dicta sententia plane sequitur hæc futura non præsciri ut præsentia, sed ut futura, & consequenter non cognosci ut futura contingentia, sed ut futura necessaria, quia cognoscuntur ex vi illationis necessariæ. Nec satisfacit vulgaris responsio, quod illa sit necessitas consequentiæ, quæ non repugnat contingentiæ, quia illud est verum, quando illatio fit ab aliquo posteriori, quod supponit jam factum contingentem effectum, ut si Deus scit, fiet. At vero quando illatio est ab aliquo priori, & a causa præcedente, tunc necessitas consequentiæ redundat in necessitatem consequentis, & consequenter tollit contingentiam, seu libertatem, juxta dicta in prolegomeno præcedente. Hoc autem modo ponitur necessitas illationis in his futuris, juxta dictam sententiam, nam bonitas, aut necessitas illius conditionalis illationis fundari dicitur in efficaci decreto, & prædeterminatione divinæ voluntatis, quæ est causa efficacissima talis effectus futuri tantam inducens antecedentem, & causalem necessitatem, ut implicet contradictionem effectum non sequi posita tali causa: ergo in illis futuris est necessitas simpliciter, ac subinde non cognoscuntur ut futura contingentia, sed ut necessaria, quod est contra hypothesim, & contra libertatem, & ideo nunquam D. Thomas talem modum cognoscendi futura contingentia nos docuit, sed absolute rejecit omnem præscientiam futurorum contingentium in causa, ut visum est.

Ad 2. respondetur.

14. Unde ad ultimam confirmationem respondemus admittendo ex parte proportionem inter scientiam absolutam, & conditionatam in ordine ad decretum divinæ voluntatis, & ex parte negando illam. Duplex enim potest intelligi decretum voluntatis Dei ante præscientiam, scilicet absolutum, quod solet dici prædefiniens, vel prædestinans; & includens aliquam conditionem, vel limitationem. Dicimus ergo ad neutram præscientiam supponi necessario decretum absolutum, & efficax ex parte Dei, in quo effectus futurus cognoscatur. De scientia conditionata ita in argumento supponitur, & nos id jam diximus, & iterum dicemus. De absoluta vero alibi est a nobis late tractatum, ubi contra Scotum docuimus non posse voluntatem Dei absolutam esse adæquatam rationem præsciendi omnia futura contingentia, neque primariam, & per se sufficientem cognoscendi aliqua. Non quidem adæquatam, quia peccata futura cognosci non possunt in aliquo decreto absoluto voluntatis Dei, quod secundum rationem talem scientiam antecedat, quia Deus ex se nullum tale decretum habet circa peccata, nec ut peccata sunt, nec ut actus sunt. Sed habet tantum voluntatem concurrendi ad illa, in qua voluntate per se spectata non potest cognosci effectum esse futurum, quia oportet simul cognoscere voluntatem humanam esse concursuram, quod in illo decreto Dei non est volitum, nec absolute definitum, & ideo non potest in illa cognosci. Neque etiam potest tale decretum esse prima, & unica ratio cognoscendi aliqua futura, videlicet actus bonos, & supernaturales, quia licet hos possit Deus prædefinire, & ea posita prædefinitione infallibile sit effectum esse futurum, nihilominus non potest Deus talem actum prædefinire salva libertate, nisi supponeret conditionatam scientiam medii, per quod posset facere, ut ille effectus libere, & infallibiliter fiat. Et ita, ut paulo antea dicebam, illa præscientia non est in solo decreto per se spectato, sed ut dicit habitudinem ad tale medium.

Partim admittitur partim proportio negatur in ultima confirmatione posita. Propositio.

15. Sic ergo ad argumentum negamus absolutam præscientiam futurorum contingentium supponere necessario decretum absolutum, in quo solo sufficienter habeatur. Nec D. Thomas in locis in argumento citatis id dicit. Aliud est enim, quod præscientia absoluta futurorum supponat aliquod decretum liberum, aliud vero quod supponat decretum, in quo solo nitatur. Primum est verum, quia sine futura efficientia Dei nihil potest esse futurum: efficientia autem Dei esse non potest, nisi ex libero decreto voluntatis Dei, & ideo absoluta præscientia omnis futuri supponit aliquod decretum voluntatis Dei, & hoc solum est, quod D. Thomas docet citatis locis. Secundum autem est falsum, nec dicitur a D. Thom. in illis locis, sed solum, quod præscientia supponit aliquam voluntatem, quod universalius est, nam potest supponere volitionem non omnino absolutam, nec prædefinitivam, in qua sola non satis cognoscitur futurum, ut declaratum est. Et ideo D. Thom. sæpe distinguit in Deo ipso certitudinem præscientiæ a certitudine prædestinationis, seu prædefinitionis, & dicit omnia, quæ præsciuntur a Deo esse certa priori modo, non tamen omnia posteriori modo, ut videre licet 1. part. quæst. 23. art. 7. & quæst. 6. de Veritat. art. 3. Et infra ostendemus non omnia præscita a Deo esse ab eodem prædefinita efficaciter ante præscientiam.

Absoluta præscientia supponit decretum absolutum, ut res sit, sed non ut in illo cognoscatur.

16. De alio vero decreto libero sufficiente ad agendum ad extra, licet non sit omnino absolutum, seu prædefinitivum, dicimus versari discrimen inter scientiam absolutam, & conditionatam, quia absoluta supponit in Deo aliquod hujusmodi decretum, ut dixi: conditionata vero minime. Et ratio est, quia scientia absoluta terminatur ad realem existentiam rei aliquando futuræ, & quia talis existentia pendet a voluntate Dei vel per se efficiente, vel cum causa secunda concurrente, ideo necessario talis voluntas libera supponitur tali præscientiæ absolutæ. At vero scientia conditionata non dicit habitudinem ad effectum aliquando futurum, & ideo ex hac parte non pendet a decreto libero, quod in Deo supponat: sed dicit habitudinem ad effectum sub conditione futurum, ad quod satis est, ut in conditione includatur decretum Dei, non quod jam sit, sed quod si ex parte Dei ponatur, sufficiet, ut voluntas humana operetur de facto, Deo cum illa concurrente, seu cooperante. Quia ergo conditionalis nihil ponit in esse, ideo nec supponit in esse (ut sic dicam) decretum Dei, sed tantum in conditione illud involvit, ac proinde ex his, quæ D. Thomas dicit de præscientia absoluta, non recte fit illatio ad conditionatam, quoad hanc partem, quia est ratio longe diversa, ut declaravi. Aliæ item difficultates possent hic objici in doctrina D. Thomæ, sed in sequentibus capitibus commodius examinabuntur.

Negata proportio.

CAPUT VII.

Ratione a priori ostenditur dari in Deo conditionatam præscientiam, & principali fundamento cotrariæ sententiæ occurritur, veritasque talium propositionum declaratur.

1. UT nostram sententiam ratione confirmemus, supponimus in primis certum esse debere omnibus catholicis, quod si in his propositionib. conditionatis

Si in conditionatis propositionibus

natis de futuro contingenti est aliqua veritas determinata in alterutra parte contingentiæ, illam non ignorari a Deo: ratio est, quia omnis veritas de se scibilis est, obiectum enim scientiæ est veritas, & e converso omne verum participat aliquo modo rationem entis, unde sub ea ratione scibile est. Si autem obiectum est scibile, etiam scientia possibilis est, teste Philosopho cap. de *Ad aliquid*, quia illa duo correlative dicuntur: imo scibile dicitur a scientia, quæ erga ipsum versari potest. Si ergo tale futurum est scibile, profecto etiam scientia de illo est possibilis, si autem illa scientia possibilis est, Deo maxime erit possibilis; tum quia si est possibilis illa scientia, aliqua perfectio est: ergo non potest Deo deesse; tum etiam, quia sicut Deus est omnipotens, quia habet summam potestatem, ita est omnisciens, quia habet summam scientiam: ergo sicut potentia eius se extendit ad omne possibile, ita & scientia ad omne scibile, ergo si hæ propositiones scibiles sunt, scientia illarum possibilis est Deo. Ac denique si Deo est possibilis talis scientia, actu, ac necessario illam habet, supposita veritate, & scibilitate objecti, quia, ut supra tetigi, scientia de se est perfectio necessaria, & naturalis, quia non libere, sed ex necessitate terminatur ad omnia scibilia, supposita capacitate ex parte obiecti: ignorantia enim, vel nescientia cuiuscunque rei scibilis imperfectio esset in Deo. In his ergo omnibus non est, nec potest esse dissensio. Tota ergo controversia ad hoc revocatur, ut videamus, an illæ conditionales habeant determinatam veritatem scibilem?

est veritas illa sine dubio cognoscitur a Deo

2 Primi ergo opinantes, qui hanc scientiam Deo negant, in hoc maxime fundantur, quod in illis propositionibus non est determinata veritas, nisi antecedat decretum Dei, quo causa determinetur. Et ideo qui negant tale decretum, consequenter absolute, & simpliciter dicunt talia conditionata non cognosci certo, etiam a Deo: qui vero decretum conditionatum ponunt, saltem negant ante illud posse cognosci. Illud autem fundamentum, scilicet, in his propositionibus conditionalibus non esse determinatam veritatem, ita suadere videntur. Quia res, antequam fiat, non habet esse, nisi in causa sua: ergo nec potest habere esse futurum, nisi prout est in causa sua, quia esse futurum includit esse: ergo vel in se, vel in causa: non in se, ergo in causa. Et patet ex differentia inter rem futuram, & præsentem, vel præteritam comparatam: nam res dicitur præsens propter esse, quod in se jam habet, præterita propter esse quod jam habuit in se, & quod jam fuit extra causas: futura vero nondum habuit esse in se, & ideo non potest denominari futura ratione proprii esse, quod in se habeat: ergo solum quia habet esse in causa. Rursus non quodlibet esse in causa sufficit, ut res dicatur futura, sed oportet ut habeat esse in causa determinata ad efficiendum, quia res etiam habet esse possibile in causa sua, & tamen non omne possibile est futurum, ut per se constat: ergo aliquid addit esse futurum ultra hoc, quod est habere esse in causa: nihil autem aliud addere potest, nisi determinationem causæ ad agendum: ergo si causa, in qua res est possibilis, non sit determinata, sed indifferens, quia ipsa fuerit in illo statu, non potest effectus eius determinatus esse futurus: ergo nec propositio significans illum esse futurum potest esse vera determinate: ergo nec scibilis. At vero per conditionales propositiones, de quibus tractamus, significatur effectus determinatus futurus a causa secunda de se indifferente, & indeterminata: ergo nisi præcedat aliquod decretum causæ primæ, quo causa secunda esset determinanda in tali eventu, non potest illa propositio habere determinatam veritatem, ac proinde nec scibilis erit per certam, & infallibilem scientiam: unde si tale decretum non datur, absolute nec erit talis scientia, si vero datur, saltem non erit, antequam illud secundum rationem antecedat.

Prima opinio quod non possit determinata veritas in conditionalib., nisi in decreto antecedenti cognosci proponitur

3 Nihilominus dicimus in his propositionibus conditionalis conceptis ante liberum decretum Dei in ipso jam existens, esse determinatam veritatem, ratione cuius & scibiles sunt, & a Deo sciuntur, non in decreto suo, sed in se ipsis. Hanc assertionem late tractavi in libro secundo de Scientia Dei, capite sexto, & septimo, & nihil fere hic addendum occurrit. Quia vero moderni instant, & contendunt totam veritatem determinatam futurorum contingentium esse sumendam ex solo esse, & determinatione, quam habent in causa, ideo ad hanc falsam apprehensionem excludendam, rem iterum breviter explicabo. Nam nobiscum in assertione consentiens, id tetigit late, & subtiliter Dionalevius in dicto Opusc. capite sexto, & brevius quidem, tamen etiam optime Pesantius 1. p. quæst. 14. articul. 13. disputat. 5. Qui auctores recte iudicant eandem omnino esse difficultatem, & rationem in præscientia Dei de futuris contingentibus absolute futuris, quæ est de conditionatis, & ideo & cognoscibilitatem ex parte obiecti, & cognitionem ex parte Dei in futuris conditionatis ad instar absolutorum esse explicandam: quæ sententia mihi valde placet, videturque verissima, ut etiam in allegato loco dixi, & ideo per discursum utrisque communem rem totam breviter explicabo, & parilitatem inter illa ostendam, & inde facile concludetur ratio a priori nostræ sententiæ, & oppositum fundamentum facile dissolvetur.

Assertio nostra, quæ affirmat propositiones cōditionatas habere

veritatē cognitam a Deo ante decretum

4 Primo ergo ad explicandam veritatem harum conditionalium de futuro, declarandum prius est, quid sit aliquid esse futurum proprie, & formaliter. Aliqui enim dicunt esse futurum nihil aliud esse, quam habere esse in causa aliquo modo determinata, & nondum habere, vel habuisse illud in se. Hoc ultimum manifestum est ex distinctione futuri a præsenti, & præterito, & inde sequitur, scilicet, quod sit esse in causa, quia esse futurum est aliquod esse, ergo debet esse alicubi: ergo vel in se, vel in causa: sed non in se, ergo in causa. Quia vero esse in causa, ut sic, sufficit ad esse possibile, non vero ad esse futurum, ut constat, quia multa sunt possibilia, quæ non sunt futura, & ideo additur, quod debet esse in causa determinata ad agendum. Nam eo ipso, quod causa est potens, & est determinata ad agendum, effectus eius futurus est. Quæ doctrina videtur sumi ex D. Thoma libro primo Peri. lect. 15. circa finem, ubi docet futurum habere esse tantum in sua causa, & si sit ideo simpliciter determinata ad unum, effectum eius posse dici simpliciter futurum: si vero sit magis propensa ad unam partem, effectum posse dici futurum, sed non cum omnimoda certitudine: si vero causa sit indifferens, & non magis determinata ad unam partem, quam ad aliam, effectum non posse dici futurum, vel non futurum, sed possibilem. Sed licet verum sit effectum, antequam fit, non habere esse, nisi in causa, nihilominus formalis denominatio futuri non sumitur ex eo, quod res habet esse in sua causa, quantumvis determinata. Probatur, quia hoc ipsum, scilicet, rem habere esse in causa, non est futurum, sed est præsens: ergo non potest in eo solo consistere formaliter ratio futuri. Item quia alias cognoscere aliquid esse futurum, nihil aliud esset, quam cognoscere talem rem habere esse in sua causa hoc vel illo modo determinata, quod dici non potest, alias, & Angelus posset cognoscere futura, quantum cognoscibilia sunt, quia potest comprehendere esse, quod habent in causis, vel Deus non posset cognoscere futura contingentia cum certitudine, quia solum cognosceret habere esse in causa vel indifferente, vel ad summum inclinata ad unā partem, quod non satis est ad certam cognitionem, ut D. Th. dixit, & per se constat. Deniq; ex ipsarum propositionum, seu locutionum distinctione potest facile intelligi, non esse formaliter idem, rem esse futuram, & habere esse in causa determinata, id enim potest iuxta illam sententiam intelligi de causa determinata in actu secundo, quia illa non est causa in potentia, sed in actu, intelligitur ergo de causa determinata in actu primo: sic autem esse causam determinatam & effectū esse futurum non sunt formaliter idem; tum quia illæ met duæ propositiones non sunt synonimæ, ac proinde in ipsis significatis est aliqua diversitas; tum etiam quia prius natura habet res esse in causa determinata, quam sit futura; tum deniq; quia potest causa non esse determinata in actu primo, & effectus esse futurus: & e contrario potest causa secūda esse determinata simpliciter, & effectus non esse futurus, ut ex dicendis constabit.

Aliquid esse futurum proprie, & formaliter quid sit

1. opinio

2. opinio futuri refertur & impugnatur in futuris a causis naturalibus

5 Aliqui ergo addunt, rem esse futuram esse denominationem a voluntate efficaci Dei volente illam esse, antequam sit, ita ut rem possibilem esse futuram formaliter nihil addat, nisi denominationem extrinsecam a voluntate Dei. Ita Alexander Pesanti. supra, & fundatur, quia res possibilis non incipit esse futura, nisi per decretum liberum Dei: unde ipsum etiam futurum in causa naturaliter agente, ut verbi gratia, solem cras esse oriturum, non est simpliciter futurum in sola virtute solis, nisi adiungatur decretum Dei concurrendi cum sole. Sed mihi etiam hæc sententia non satisfacit universaliter loquendo: nam licet posset aliquo modo habere locum in rebus futuris per efficientiam solius Dei, & in futuris a causis naturalibus adiuncto decreto efficaci concurrendi Dei, & ablato omni impedimento, nihilominus etiam in his non videtur recte illo modo explicari formaliter ipsum esse futurum. Nam formaliter, & in rigore aliud est esse volitum, & esse futurum, nam illud est prius, & ratio, seu causa alterius; præsertim, si verum est potentiam Dei executivam esse ratione distinctam a voluntate. Item si loquamur de voluntate intentionis, per illam non potest dici res esse formaliter futura, sed magis remote, & quasi radicaliter. Præterea in effectibus, quos non Deus solus immediate, sed cum causis secundis facit, esse futurum non est a sola voluntate Dei, esto non sit sine illa: ergo licet demus rem esse futuram per denominationem a voluntate Dei, non esset ab illa sola, sed simul a concausa. Probatur, quia ab eadem causa habet res, quod sit futura, a qua habitura est esse, cum fuerit præsens: sed lumen, verbi gratia, cum est præsens, non habet esse a sola voluntate Dei, sed a sole simul cum voluntate Dei; ergo esse futurum in tali effectu non est denominatio a sola voluntate Dei, sed a tota causa.

3. opinio refellitur in effectis liberis

6 Maxime vero illa sententia est difficilis in effectibus liberis, supponendo, ut idem auctor supponit, voluntatem Dei non prædeterminare physice voluntatem creatam ad agendum, sed tantum concurrere concursu simultaneo, supposita sufficiente virtute in actu primo: nam hoc posito, ut consensus liber sit futurus, sufficit ex parte Dei voluntas concurrendi, & illud decretum non sufficit, ut effectus sit futurus: ergo esse futurum talis actus non est denominatio ab illo decreto. Consequentia est clara, quia si illud esse futurum consistit in tali denominatione, debet esse, & inseparabile ab illa, & sufficienter ab eadem in ratione formæ denominantis. Quod ostenditur probando minorem. Nam voluntas Dei concurrendi cum voluntate libera relinquit illam indifferentem, & potentem ad agendum, vel non agendum, etiam in sensu composito, & stante illo decreto Dei: ergo ex vi illius decreti nullus actus illius voluntatis habet, quod sit futurus. Quod maxime videre licet in actu peccati, quem Deus ex se non absolute vult, & ideo non potest habere quod sit futurus per denominationem a voluntate Dei. Responderi potest ex doctrina eiusdem auctoris, Deum prius ratione, quam velit concurrere cum voluntate creata ad determinatum actum, & prius quam det illi determinatum concursum, prævidere ipsam voluntatem creatam ex se talem determinatum actum esse operaturam, & ideo accedente voluntate concurrendi, statim ab illa denominari, & esse rem futuram. Sed contra hoc est, quia sicut voluntas non potest actu operari sine concursu Dei simul cum illa actu operante, ita non potest esse, vel intelligi operatura, quin intelligatur habitura concursum Dei; ergo si præscitur operatura, absolute intelligitur habitura concursum Dei: & consequenter præintelligitur in Deo voluntas dandi concursum in tali tempore, & cæt. Si autem solum præscitur operatura sub conditione, in ipsa conditione includi necessario debet voluntas concurrendi: ergo servata proportione nulla ratione potest esse prius, voluntatem hominis esse operaturam, quam esse habituram concursum Dei: ergo nec potest Deus prius præscire absolute illam esse operaturam, quam velit cum illa concurrere, cum ab illa voluntate debeat manare concursus, qui in futuro operatione creaturæ necessario imbibitur. Ergo decretum concurrendi Dei solum, ac præcise spectatum numquam denominat effectum liberum creaturæ absolute futurum, nisi cum illo decreto coniungatur determinatio creaturæ in actu secundo futura: & hac ratione præscientia futuri actus peccati non potest haberi in sola voluntate Dei, sicut neque esse potest in sola voluntate creaturæ: sed altior modus præscientiæ necessarius est, ut in libro primo de Scientia Dei latius diximus, & statim breviter attingemus.

Resolvitur difficultas, futurum esse tendentiam ab esse in potentia ad esse in actu explicatur, & probatur

7 Dico ergo esse rem futuram formaliter consistere in transitu quodam ab esse, quod habet in causa, ad esse, quod in se ipsa aliquando habitura est unde est quasi tendentia quædam ab esse in potentia ad esse in actu, quæ in re ipsa ponenda est. Loquimur enim de futuris realibus, & extra Deum, ut excludamus futura, quæ vel secundum ordinem naturæ considerari possunt in creatura pro eodem instanti prius natura, quam velit, vel secundum rationem in decretis Dei liberis spectari possunt, de quibus cum proportione erit secundum ordinem rationis loquendum. Hæc ergo declaratio formalis rationis significatæ per propositionem de futuro probatur in primis a sufficienti partium enumeratione, quia exclusis aliis declarationibus, nulla alia occurrere potest, quæ formalem rationem futuri declaret. Deinde ex conceptu immediato, qui respondet propositioni significanti rem esse futuram, cum enim dicimus, Petrus peccabit, nihil aliud significamus, nisi peccatum, quod secundum se est possibile huic voluntati successu temporis, vel tali tempore esse actu futurum in illa, seu ab illa: ergo per hanc habitudinem, ut sic dicam, constituitur peccatum illud in esse futuri: idem autem est in reliquis: ergo formaliter in hoc consistit ratio futuri. Denique considerando futura in ordine ad cognitionem nostram, licet interdum ex cognitione causæ cum morali veritate affirmemus, illa esse futura ex cognitione causæ, nihilominus tunc certi omnino reddimur de veritate propositionis de futuro, quando expectato eventu, videmus in actu positum, quod prius erat possibile, & futurum esse fuerat pronuntiatum; ergo omnes concipimus rationem futuri positam esse in illo transitu, & ab illo pendere realem (ut ita dicam) seu physicam veritatem propositionis de futuro. Nam si est illi conformis, est vera, sin minus, est falsa, qualecumque fuerit esse, quod habeat in causa.

Magis expeditur formalis ratio futuri

8 Quocirca esse, quod effectus habet in causa, solum est fundamentum futuri esse, non ratio formalis eius, esse autem actuale ipsius pro sua mensura, seu temporis differentia est quasi terminus futuritionis; futuritio autem concipitur a nobis quasi habitudo quædam, seu transitus a tali fundamento ad talem terminum. Quia vero iste transitus non potest innotescere nobis, nisi per causas, ideo concipimus, & loquimur iuxta exigentiam, & dispositionem causæ, & hoc modo loquutus est de futuris Divus Thomas in dicta lect. 13. lib. 1. Periher. Unde cum ait rem, quæ habet esse in causa de se propensa, & determinata ad talem effectum, quamvis impediri queat, posse dici futurum; intelligit profecto quoad modum loquendi humanum sine mendacio, quam vocamus nos veritatem moralem, seu formalem quoad intentionem loquentis ex humana coniectura. Nihilominus tamen id satis non est ad formale esse futurum, nec ad physicam, & realem veritatem locutionis, quam etiam materialem solemus in scholis appellare, si in re ipsa, & cum effectu res non evenit, sicut prædicta erat. Et hoc modo dixit Div. Thom. in 2. dist. 38. quæst. 1. ar. 5. non posse hanc propositionem esse veram, Petrus curret, & quod Petrus deficiat a cursu, id est, quod cursus numquam fiat, quia eo ipso propositio jam esset, & fuisset falsa. Unde ad tollendam æquivocationem uti possumus distinctione frequenti apud eundem D. Thom. Nam duobus modis dici potest aliquid esse futurum, uno modo, quia ita erit, alio modo, quia ita est ordinatum, vel dispositum in causis, licet fortasse in re ipsa futurum non sit. Ita significat D.Thom. citato loco Periher. & 1. par. q. 19. ar. 7.

ad

ad 2. & clarius quæst. 12. de Verit. ar. 10. ad 7. ubi ait. *Aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc, quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis, ut sic sit futurum*. Et sic ait, quamvis medicus præiudicat sanitatem futuram, licet postea impediatur, non dixisse falsum, quia ita erat in causis ordinatum. Et allegat Aristot. 2. de Generat. capit. 11. tex. 64. dicentem fieri posse, *ut is, qui futurus est incedere non incedat*. Sed ut dixi, inter hæc duo illud est simpliciter, & absolute futurum, quod tale dicitur, quia ita erit, & talia sunt omnia, quæ Deus absolute, & simpliciter revelat esse futura, ut *Virgo pariet, Petrus peccabit*. Unde ad veritatem talis propositionis de futuro necessarium est, ut res eveniat, sicut futura esse cognoscitur, aut dicitur. Aliud vero, quod est futurum tantum in ordine aliquarum causarum, quæ tamen impediendæ sunt, revera non est simpliciter futurum, sed tantum secundum quid, id est, quantum est ex vi talium causarum: unde prædictio illius in tantum est certa, in quantum non est absoluta, sed tacitam conditionem, vel limitationem includens, scilicet erit, quantum est ex præsenti dispositione causarum, vel nisi impediantur. Aut certe si est absoluta prædictio, non erit materialiter, seu realiter, ut sic dicam, vera; & ideo nunquam esse poterit revelatio Dei, cuius veritas semper est, non tantum formalis, sed etiam materialis, id est, non tantum non mentitur, sed etiam in re ipsa nihil falsum dicit, & in eo hæc duo coincidunt, quia semper ex certa scientia loquitur. In homine autem, qui sæpe simpliciter affirmat, quod sibi tantum probabile, aut verisimile est, locutio illa de tali futuro, si absoluta sit, poterit quidem dici vera formaliter, id est, juxta mentem loquentis, quia sic loquendo non mentitur, nihilominus tamen propositio ipsa in se falsa erit, quia non est conformis rei in se, de qua absolute profertur, & sic sæpe contingit aliquem dicere falsum, & non mentiri. Et hæc de ratione formali futuri.

Placitum aliquorũ de additamento futuri cõtinentis, supra futurum, ut sic. impugnatur

9 Secundo declarandum est, quid addat, futurum contingens ultra rationem futuri. Aliqui existimant futurum contingens esse quod in se est indeterminatum, & indifferens, ut eveniat, vel non eveniat, vel æqualiter ad utramque partem, vel inæqualiter. Sed hoc vel non est verum, vel magna indiget declaratione, & limitatione, nam iuxta illam rationem contingentis sequitur contingens futurum revera non recte dici, nec esse futurum, quia si adhuc est in se indifferens, ut postea sit, vel non sit, profecto non magis dici potest futurum, quam non futurum. Item illud futurum contingens est vere futurum, quod Deus præscit futurum esse; sed illud, quod Deus præscit esse futurum, non est indifferens ad non esse futurum, quia Deus definite iudicat esse futurum, & non esse futurum; ergo ita jam est in se determinate verum, ac futurum. Denique cum dicitur aliquid esse simpliciter futurum, significatur determinata habitudo esse potentialis ad esse actuale in aliquo tempore præsentialiter ponendum; ergo quantumvis sit contingens, si vere futurum dicitur, secundum illam habitudinem dicit determinationem ad esse, & excludit negationem essendi universalem pro omni tempore futuro. Igitur cum futurum dicitur contingens, per hoc additum non excluditur vera, & determinata ratio futuri, sed modus eius declaratur. Addit ergo contingentia supra rationem futuri indifferentiam potentialem, non actualem in ratione futuri, id est, per illam proprietatem significatur, quod licet ille effectus determinate futurus sit, nihilominus de se talis conditionis est, ut posset non esse futurus, quod provenit ex parte causæ, quæ illum est effectura, nam talis est, ut posset impediri, licet de facto non sit impedienda. Quod ita breviter, & distincte explicatur. Nam futurum contingens non dicitur tale, quia erit, vel non erit, hoc enim disiunctum non est contingens, sed necessarium, & inevitabile; oportet ergo alteram partem determinare; ergo futurum contingens positivum dicitur, quod erit quamvis posset non esse; negativum autem dicitur, quod non eveniet, licet posset evenire.

Veritas declaratur

10 Atque hinc intelligitur, quæ indifferentia sit de ratione futuri contingentis, & quæ determinatio illi repugnet. Est enim de ratione eius aliqua indifferentia in causa in actu primo præcise spectata, quæ dici potest indifferentia potentialis: quæ indifferentia aliter est in causa libera, aliter in causa naturaliter agente, ut statim dicetur, & ideo solet generali modo illa indifferentia explicari per hoc quod causa sit impedibilis, ne producat effectum, nam tunc licet habeat in potentia effectum, nihilominus carere potest effectu, & ideo habet effectus hanc indifferentiam potentialem, ut possit esse futurus, & non esse. Non est tamen de ratione futuri contingentis indifferentia actualis in ipsa habitudine ad esse in se pro aliqua differentia temporis futuri; nam, ut dixi, in hoc habet determinationem, alioqui non est futurum. E contrario vero determinatio in causa secundum se, & in actu primo considerata repugnat contingentiæ futuri effectus, quia excludit indifferentiam illam, a qua talis effectus contingens denominatur. Nam hæc contingentia in effectu revera non est modus realis intrinsecus ipsius effectus, sed est denominatio a tali causa, & indifferentia eius, sicut libertas in actu voluntatis, non est modus eius intrinsecus, sed denominatio a tali principio habente talem indifferentem potestatem; ergo determinatio quasi potentialis in causa repugnat futuro contingenti, non vero repugnat illi determinatio actualis, quæ in ipsa habitudine ad terminum spectatur, ut declaravi; & intelligi potest in effectu contingenti præsenti: nam licet habeat determinationem actualem a causa, nihilominus est contingens simpliciter ex modo agendi, seu potestate causæ; jam ergo effectus futurus potest esse determinatus quoad actualem habitudinem ad esse actuale, etiam si sit contingens in potentia, seu in modo agendi causæ.

De ratione cõtingentis futuri est indifferẽtia in causa, & non in effectu futuro: determinatio e contra

Aristot. obiicitur.

11 Contra hoc vero obiici potest doctrina Aristotelis lib. 1. Periher. ca. ul. dicentis in propositionibus singularibus de futuris contingentibus non esse determinatam veritatem, & falsitatem, & ideo vel nullo modo cognosci posse ut ea, quæ sunt omnino indifferentia ad utrumlibet, vel solum per coniecturam, ut in his, quæ ut plurimum eveniunt, vel ad quæ causæ magis inclinant. De hac sententia Arist. dixi in l. 1. de Scientia Dei cap. 2. & ingenue fassus sum me in hac parte ab Aristotele dissentire, quia eius sententiam fidei veritati repugnare sentio. Postea vero Diotalevius Aristotelem ab errore excusare visus est, quia loquutus est, inquit, de futuris contingentibus formaliter ut futura sunt, id est, ut habent esse in causis suis, & ex illis cognosci possunt: non enim potuit de illis secundum aliquam rationem præsentialitatis loqui, quia non potuit illam præsentiam ratione naturali assequi, quam nos fides illustrati vix possumus concipere.

Solutio erravit Aristot.

12 Sed hæc interpretatio non declarat quod Aristoteles non erraverit, sed quod ut homo erraverit, quia modum talis veritatis, & præscientiæ eius cognoscere non potuit. Supponendo enim futura contingentia non habere aliam veritatem, nisi quam habent in sua causa, & ex vi eius, ut talem effectum in potentia continet, consequenter forrasse loquutus est, dicens non habere determinatam veritatem, nec subiacere certæ cognitioni. Tamen in illa suppositione erravit, sive per impotentiam naturalem assequendi altiorem cognitionem contingentium, sive ex quacumque alia causa, id enim parum refert, cum de errore constet, quia futura, ut dixi, non ex sola causa, sed etiam ex determinatione futura, & ex eventu rei per illa significatæ habent veritatem. Et licet antequam sint non habeant realem præsentiam in propria mensura, habent nihilominus aliquam præsentiam, vel realem obiectivam in mensura æternitatis: & ideo illa eadem prius significata, ut futura, absolute, & determinate vera esse possunt per conformitatem ad suum terminum, etiamsi in causis, prout sunt tantum in potentia, & actu primo, non habeant determinatam veritatem.

Suppositio falsa, licet c[illegible] sequens ostendit.

13 Quod si Aristoteles illam præsentiam, seu modum veritatis assequi non potuit, excusabitur ipse a culpa, sententiæ autem, quas inde intulit, non poterunt ab

errore excusari. Nam in primis intulit non esse alium modum veritatis in his propositionibus de futuris contingentibus, præter illam, quæ ex suis causis, & ab esse in potentia, quod in eis habent, cognosci potest, quod absolute verum non est, ut declaravi, & aperte repugnat præscientiæ Dei de his contingentibus. Unde secundo intulit hæc contingentia non habere talem veritatem, quæ infallibili, ac certa scientia cognosci possit. Nec limitat sermonem ad cognitionem humanam, vel divinam, quia certe videtur intellexisse in tali propositione non esse veritatem certo cognoscibilem a quocumque, in quo sensu falsa est omnino loquutio. Unde tertio probabilissimum est credidisse, nec Deum præscire in his futuris absolutam determinatam veritatem, ac subinde Deum non præscire certo hæc futura prius quam fiant. Quod illi multi antiqui Patres tribuerunt, & ex concessis a prædicto auctore necessario sequitur. Nam Aristoteles non cognovit futura posse cognosci, ut præsentia, & in causis censuit non esse certo cognoscibilia; ergo inferre debuit, neque a Deo ipso certo cognosci. Quamvis ergo Aristoteles recte philosophatus fuerit de his futuris præcise spectatis in ordine ad solas causas, & cognitionem, quæ ex illis sumi potest, absolute de ipsis futuris non recte sensit. Negari enim non potest quin habeant in re determinatam veritatem, vel falsitatem de se certo, & infallibiliter cognoscibilem, si ex parte intelligentis virtus intelligendi non desit, ut dicto libro 1. latius dixi, & rationibus Aristotelis respondi.

Tria erronea ab Aristotele illata habes

14 Ex hac autem doctrina Aristotelis, quam quoad hanc partem probat Div. Thom., colligimus, & tertio loco addimus duobus principiis positis veritatem determinatam, quæ inest propositionibus absolutis de futuro contingenti, non esse sumendam ex determinatione causarum, quasi in actu primo constitutarum ad agendum, sed aliunde. Loquor de determinatione in actu primo, ut excludam causam, ut jam determinatam in actu secundo, quia quando causa jam est, vel cognoscitur in tali statu, effectus ejus etiamsi sit contingens, non cognoscitur ut futurus, sed ut præsens, quia determinatio illa in actu secundo non est aliud, quam ipsa actio, per quam effectus accipit esse, & ideo sic spectatus jam non ut futurus, sed ut præsens consideratur, & ideo, ut sic, potest veritatem sumere a causa determinata in actu secundo, & in ipsa determinatione cognosci tamquam in via, quæ in se ipsa, & tamquam præsens videatur. Futurum autem, ut futurum ante hanc determinationem considerandum est, ac proinde solum spectatur in causa, ut constituta in actu primo, & sic dicimus non habere veritatem certam, vel determinatam in illa. Et hoc optime probatur ratione Aristotelis, quia contingentia effectus futuri formaliter sumitur ex indifferentia causæ secundum se spectatæ: imo, ut dixi, effectum esse contingentem nihil addit, nisi denominationem a causa indeterminata ad unum, vel ad agendum, vel impedibile, ut dicunt. Item ob hanc causam non potest effectus contingens, ut futurus, certo cognosci in causa, vel ex causa, ut Divus Thomas docet. 1. par. q. 14. art. 13. & in 1. d. 38. q. 1. art. 5. & q. 2. de Verit. ar. 12. & q. 12. ar. 1. & q. 16. de Malo ar. 7. & sæpe alias. Et hæc est potissima ratio, ob quam solus Deus potest sua virtute futura contingentia certo cognoscere, iuxta illud, *Annuntiate nobis futura, & dicemus, qui Dii estis vos*; nimirum, quia cognoscere futurum, tamquam præsens transcendit potentialitatem creaturæ, & cognoscere futurum ex causa est impossibile, quando causa est indeterminata, ut in futuris contingentibus esse debet; ergo est contra rationem talis futuri, quod habeat talem determinationem in causa. Denique quia in hoc maxime, & quasi adæquate differt futurum contingens a necessario, quod hoc habet determinationem in causa, quam illud non habet.

Veritas contingentis futuri non sumitur ex determinatione causæ in actu primo cōstitutæ

15 Ut autem hæc assertio melius intelligatur, fiatque evidentior, oportet advertere effectus contingentiam inveniri tam in causis naturaliter agentibus, quam in liberis, diverso tamen modo. Nam in causa naturaliter agente effectus non est contingens quasi active respectu propriæ, & proximæ causæ ratione virtutis eius, sed quasi passive ob imperfectionem eius causæ, quæ impediri potest per aliam causam, vel rem aliam occurrentem, & ad impediendam virtutem alterius causæ, ne agat, sufficientem. In libera autem causa effectus est contingens per se, & ex interna virtute causæ, quia ita est sufficiens ad agendum, ut ipsa possit se impedire (ut loquutus est Capreol. in 1. dist. 38. q. 1. ar. 2.) id est, ut valeat actum suum suspendere, & ad hunc, vel oppositum determinare: quod etiam ex dictis prolegomeno præcedenti manifestum est.

Contingentia effectus in causa naturali impedi- ... vel rem aliam, in libera vero active

16 Et hinc sequitur alia differentia, quia effectus naturalis contingens habet in sua propria causa per se, ac præcise sumpta quandam determinationem ad unum, ratione cuius in illa cognosci potest, ut certo futurus certitudine quadam naturali, & inconcludente conditionem hanc, nisi impedimentum aliunde interveniat. Unde si effectus comparetur non ad solam causam per se, ac præcise spectatam, sed cum omnibus requisitis ad agendum, in quibus includitur impedimentorum ablatio, & quod concursus Dei sit paratus: in toto illo cumulo causarum habet talis effectus omnimodam determinationem ad unum, quia hanc habet per se ex propria causa, contingentiam autem per accidens ex impedimentis, vel effectibus aliarum causarum, quibus ablatis, ut in hypothesi supponitur, manet integra determinatio, & ideo poterit in illo toto causarum ordine cognosci certissime effectus futurus, quia licet respectu propriæ causæ sit contingens dicto modo, nihilominus non cognoscitur, ut contingens, quia per concursum omnium causarum, & conditionum antecedentium ad talem actionem tollitur contingentia effectus, & resultat necessitas. Unde si Deus velit absoluto decreto præfinire auferre a tali causa omnia impedimenta, in illo etiam decreto posset infallibiliter scire talem effectum esse futurum, tunc vero jam non scit illum ut contingentem, sed ut necessarium.

Effectus naturalis contingens

17 At vero effectus contingens ex libertate causæ non solum est contingens cōparatus ad suam propriam & proximam, & per se causam præcise spectatam, sed etiam in ordine ad totum cumulum causarum, vel conditionum necessariarum, vel de facto concurrentium ex parte actus primi ad talem effectum. Et ideo nunquam potest talis effectus habere absolutam determinationem in causa, ut est in actu primo, sive in ordine ad solam proximam causam per se, ut est per se notum, sive ordine ad totum cumulum causarum, conditionum, aut circumstantiarum ex parte actus primi concurrentium. Quia si effectus esset determinatus in actu primo in cumulo causarum, &c. jam ut sic non esset contingens, & consequenter nec liber, esset enim omnino necessarius in causa, & positis omnibus prærequisitis ad agendum, quod repugnat libertati, ut ostensum est in superiori prolegomeno. Item in illo cumulo causarum necesse est includi voluntatem liberam; ergo non obstantibus omnibus, quæ illi coniunguntur in actu primo, illa sententia potest se impedire, ne agat, vel ne hoc agat, quia hoc habet per intrinsecam potestatem, vel si per coniunctionem aliarum conditionum, aut causarum, quæ illi coniunguntur in actu primo, illa est privata hac potestate se impediendi, consequenter est privata libertate, & ita jam non contingenter operatur propria, & perfecta contingentia libertatis. Unde concluditur effectum libere futurum non solum non posse cognosci cum certitudine in determinatione in actu primo, quam habeat in causa proxima, verū etiam nec in ea, quam habeat in collectione omnium causarum ad illum concurrentium, prout in actu primo respectu talis effectus considerantur. Probatur, quia illa causa adæquata, ut conflata ex omnibus concurrentibus, adhuc est indifferens, & retinet in se principium contingentiæ; ergo impossibile est in illa, quantumvis propensa, & inclinata sit in actu primo, infallibiliter cognosci effectum futurum, cum semper ab intrinseco possit talis effectus impediri per intrinsecam potestatem causæ proximæ, id est, poten-

Effectus liber contingens

potentiæ liberæ in illo cumulo causarum inclusæ. Confirmatur, quia effectus futurus a causa naturali, etiam determinata ad unum, si impedibilis sit, non potest in tali causa certo sciri futurus, nisi aliunde præsciatur talem causam non fore impediendam: at vero in causa libera hoc non habet locum, quia virtus se impediendi est intrinseca, & inseparabilis ab illa manente libertate; ergo quandiu in illo causarum cumulo includitur voluntas libera, & salva relinquitur eius libertas, nunquam potest in illa causa effectus esse omnino determinatus, ac proinde neque in illa infallibiliter cognosci, nisi aliunde præsciatur ipsam voluntatem non esse se impedituram.

Futura contingentia absoluta habent determinationem suæ veritatis in causa libera determinata in actu secundo, & cognoscuntur per propositionem de inesse

18 Quarto ex his concludo, quoad contingentia absolute futura, & libera, de quibus in præsenti solum agimus; hæc, inquam, futura habere determinationem veritatis suæ ex actuali determinatione causæ liberæ, quam tali tempore habitura est in actu secundo, ad quam determinationem, ut suo tempore præsentem, dicit habitudinem proposita illa, per quam eadem determinatio per modum futuri significatur, ita ut ille effectus non cognoscatur futurus a sua causa per modum illationis causalis, seu rationalis, quæ his verbis explicatur, quia talis causa sic est in actu primo disposita, ideo talis actus erit; vel istis verbis. Hæc causa erit tali modo applicata, vel præparata; ergo talis actus erit: sed cognoscitur per simplicem, vel copulativam propositionem de inesse, quæ his verbis significari potest. Causa hæc, seu voluntas tali tempore ita disposita hoc faciet, cujus propositionis veritas non in virtute causæ, sed in se cognoscitur. Et hoc est, quod dixit D. Thom. futura contingentia, & maxime libera cognosci, ut præsentia in se ipsis, non in causis. Sensus enim est, non cognosci ex eo, quod in virtute causæ cognoscitur certa consecutio futuri effectus, sed quia prævidetur causa, ut actu operans in tempore, quod est præsens æternitati, licet respectu prioris temporis sit futurum. Hæc autem præsentia secundum veram sententiam, non est per realem coexistentiam, quam res futura, antequam in suo tempore sit, habeat in æternitate; repugnat enim esse coexistentem alteri rem, quæ in se nondum existit, ut in dicto libro latius dictum est, sed est illa præsentia obiectiva respectu intuitus æterni divini intellectus.

Numeri superioris doctrina est expressa S. Tho. de modo quo futura a Deo in æternitate sua cognoscerentur

19 Quæ est satis expressa sententia D. Thomæ 1. p. ubi supra, & 2.2.q.171.ar.6.ad 2. ubi sic ait *Divina præscientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod in se ipsis, in quantum scilicet, ipsa præsentialiter intuetur, & secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectũ.* Ubi in priori parte satis declarat illam presentiam non esse per coexistentiam divini intuitus, qui præsentialiter attingit ea, quæ in se nondum sunt, ita nimirum ea videndo ex æternitate, sicut ea videt postea, quando jam actu fiunt. Quia Deus non aliter videt rem, postquam est, quam antea, *alias ex eventibus rerum aliquid accresceret divinæ cognitioni*, quod repugnat immutabilitati Dei, ut recte argumentatur D. Thom. in 1. dist. 38. quæst. 1. ar. 5. Unde respectu divini intuitus non est antea, nec postea, sed semper est idem respectus in se omnino invariabilis, & ideo sicut rem existentem videt præsentem, ita etiam rem futuram præsentialiter intuetur, & hoc est esse præsentem æternitati, & ex hac præsentialitate sumitur infallibilitas cognitionis, non ex causis ut prioribus sua causalitate. Unde in altera parte non dicit D. Thom. videri futura in suis causis *determinatis*, ut quidam male allegant, addendo particulam, *determinatis*: nam D. Thom. præcise dicit *in suis causis*, & addidit explicationem dicens, *in quantum videt ordinem causarum ad effectum*: qui ordo in causis liberis potest esse propensionis, seu inclinationis, non determinationis. Et ideo subiungit. *Et quamvis contingentia futura, prout sunt in se ipsis, sint determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire.* Ex quo ulterius colligit priorem modum cognoscendi esse omnino certum, & infallibilem quoad veritatem futuri eventus, posteriorem autem, licet sit infallibilis quoad cognitionem dispositionis, & ordinis causarum, non tamen quo ad veritatem futuri eventus, qui per propriam propositionem de futuro significatur, ut diximus. Et hæc nunc nobis sufficiunt de his contingentibus absolute futuris, quæ solum præmissa sunt, ut ab illis gradum faciamus ad futura conditionata, de quibus tractamus.

Futura contingentia conditionata, nec esse vera ex vi illationis, nec in tali illatione cognosci ostendit.

20 Quinto igitur ex dictis inferimus futura contingentia conditionata non esse vera in vi illationis ex causa, neque in illa cognosci posse infallibiliter, ut determinate vera, & certo futura, etiam si talis causa integra futura esse supponatur. Hæc assertio est directe contra eos, qui scientiam hanc conditionatam admittunt, non tamen, nisi post decretum Dei absolutum ex parte sua, & conditionatum ex parte obiecti. Nam hi consequenter dicere coguntur Deum cognoscere illa in vi illationis ex tali decreto, vel (quod perinde est) ex vi prædeterminationis futuræ in voluntate hominis ex tali decreto Dei, seu ex vi voluntatis humanæ, ut est sub decreto Dei, aut denique ex vi collectionis, seu coniunctionis utriusque voluntatis humanæ, & divinæ ad talem effectum producendum. Hæc enim omnia in idem redeunt, & æquivalentia sunt, quatenus eadem ratio in omnibus militat. Ad hoc enim tale decretum postulatur, ut ex illo infallibiliter inferatur sub conditione, quod Deus sub tali conditione decrevit: ergo juxta illam sententiam veritas illius conditionalis, quam non habet, nisi post decretum, in illatione fundatur, ac subinde quod talis effectus sit futurus ex illa hypothesi in causa cognoscitur. Contra hoc ergo probatur assertio ex dictis de futuris absolutis: nam hæc non possunt cognosci in causa, neque habere in illa determinationem; ergo neque poterunt conditionata sic cognosci. Patet consequentia, quia militant omnes rationes factæ, quia idem genus ordinis, seu habitudinis habet causa actu existens ad effectum absolute futurum, quod habet causa sub conditione proposita, aut concepta ad effectum ex illa futurum, si conditio impleta fuerit. Unde sicut in absolutis habitudo causæ ad effectum est indeterminata, & vel omnino indifferens, vel impedibilis etiam ab intrinseco in contingentibus liberis, ita prorsus est in conditionatis; sed propter eandem causam non possunt absoluta cognosci certo ex vi causæ, sed ad summum coniecturaliter; ergo idem est de conditionatis. Atque ita tota doctrina, quam Div. Thomas tradit de scientia futurorum contingentium de se generalis est tam conditionatis, quam absolutis: ratio etiam a priori sæpe tradita eadem est, quia talis necessitas illationis ex causa determinata ad unum tollit contingentiam; ergo conditionalis sic cognita non cognoscitur ut contingens, sed ut necessaria; ergo neque effectus contingenter, vel libere esset futurus a tali causa posita hypothesi; hoc autem est contra id, quod in disputatione tota supponitur, quodque est omnino certum, scilicet, talia futura esse vere libera, & ut talia cognosci. Cum enim Christus prænovit Tyrios & Sidonios facturos fuisse penitentiam, si virtutes in illis fierent, sine dubio prænovit libere facturos fuisse penitentiam: & similiter de Saule præscivit Deus libere fuisse ascensurum Ceilam, si ibi permaneret David, & Ceilitas libere fuisse illum tradituros, & sic de aliis. Sequela vero sæpius est a nobis probata, quia illa necessitas, licet per conditionalem illationem explicetur, re tamen vera non est necessitas solius illationis eiusdem effectus ex se ipso, ut est illa, quod est, quando est, necessario est, nec est illationis prioris ex posteriori, ut si homo loquitur, vult loqui: sed est necessitas causalitatis, & ex priori, & antecedenti hypothesi independente ab usu libertatis; talis autem necessitas illationis est necessitas simpliciter. Neque immorabor nunc in refutandis responsionibus, quia partim id actum est in prolegomeno præcedenti, partim fusius in lib. 5. agendum est.

Veritas in contingentibus conditionatis certa invenitur

21 Sexto concludimus ex dictis, nihilominus in his conditionatis contingentibus inveniri veritatem determinatam, quia non sumuntur in vi illationis, sed in vi actualis dimanationis effectus a sua causa, quæ tali suppositione facta, vel concepta per modum præsentis cognoscitur ab illo intellectu, qui suo intuitu

attingit tanquam præſentia ea, quæ futura ſunt. Hæc aſſertio tam eſt contra eoſdem, quatenus negant hæc conditionata eſſe ſcibilia ante decretum abſolutum ex parte Dei, quam contra alios, qui abſolute negant talia conditionata cognoſci a Deo certa, & infallibili cognitione. Probatur autem ex eadem proportione inter contingentia abſoluta, & conditionata. Intelligendum eſt enim, quod ſicut in abſolutis cauſis ſupponitur tanquam exiſtens ex hypotheſi, & ut præſens in mente Dei ad modum exiſtentis ſub eadem hypotheſi, ut in exemplo de David, ſupponitur David permanens intra Ceilam ita præſens in cognitione Dei ex hypotheſi, ac ſi futurum aliquantum eſſet. Quod poteſt explicari ex modo, quo nos ſolemus aliquid ſupponere, ut diſcurramus, vel inquiramus, quod de illo conſequenter dicendum eſſet. Deinde ſicut in abſolutis de cauſa exiſtente, vel præſente in intuitu Dei, ut exiſtens vere affirmatur in eadem mente Dei, talem effectum libere eſſe dimanaturum ab illa, non quia in virtute cauſæ hoc videat Deus, ſed quia intuitu ſuo videt cauſam illam, tametſi liberam, tanquam influentem in illum effectum, ita in his conditionatis de cauſa ex hypotheſi concepta, ut præſenti ſub tali exiſtentia poſſibili, poteſt vere affirmari, & cognoſci in mente Dei, hunc determinatum effectum eſſe dimanaturum ab illa cauſa libere ex eadem hypotheſi, non quia in virtute cauſæ talis effectus determinate contineatur, aut videri poſſit, ſed quia vere eſſet ad illum determinanda, & intuitus divinus propter ſuam infinitatem, & immutabilitatem intuetur cauſam illam ſic ex hypotheſi poſitam, tanquam præſentialiter influentem, & non in alium: ita ut propoſitio, quæ noſtro modo concipiendi inde formatur, non ſit hypothetica conditionalis propria, & illativa, ſed ſimplex, & cathegorica, quæ dici recte poteſt de conditionato extremo: ergo ſicut in futuris abſolutis eſt veritas determinata per habitudinem immediatam cauſæ ad effectum de facto futurum, quem Deus propter vim infinitam intelligendi intueri poteſt, & ita infallibiliter præſciri talia futura, ita conditionatis contingentibus eſt veritas determinata per immediatam habitudinem cauſæ ad effectum ex hypotheſi futurum, quam Deus per modum etiam ſimplicis intuitus propter eandem infinitatem certo cognoſcere poteſt. Probatur hæc conſequentia primo a paritate rationis, & proportionis, quia de cauſa aliquando vere futura, non alia ratione futurum aliquod cognoſci poteſt ab habente vim intelligendi, & intuendi futura, niſi quia talis cauſa in re ipſa in actu ſecundo futura eſt, qui actus non poteſt eſſe certus, & determinatus, & ita ad illum dicit habitudinem propoſitio de futuro, ut ſit vera, & ad eundem terminatur intuitus Dei æternus, & infinitus; ſed eodem modo cauſa ex hypotheſi propoſita, & apprehenſa, ac ſi futura eſſet, conſequenter tranſitura eſſet in actum ſecundum, qui in re non poſſet eſſe, niſi certus & determinatus; ergo poſitio de futuro dicens habitudinem ad talem effectum, in re erit vera, & ad eandem infinitatem, & immutabilitatem intuitus divini pertinet, ut illam attingat. Et deinde ſicut captum humanum ſuperat intelligere, quomodo divinus intuitus, & intellectiva virtus hanc habeat efficacitatem in his conditionatis, ita plane in abſolutis, neque eſt maior difficultas in his, quam in illis, ſi quis attente, & conſiderate rem inſpiciat; ergo ſicut illud prius non negatur Deo, ita neque hoc poſterius negari debet.

...tur, & in vi actualis dimanationis a ſua cauſa cognoſcitura a Deo

22 Denique ex hoc modo declarandi veritatem obiectivam, quæ his conditionatis futuris contingentibus in eſſe poteſt, & ſecundum quam cognoſcibiles ſint, ſatis conſtare poteſt nullam implicationem contradictionis aſſignari poſſe in huiuſmodi obiecto ſcibili, vel in eius ſcientia; ergo hoc ſatis eſt, ut a nullo recte de Deo ſentiente negari debeat, aut poſſit hæc ſcientia. Conſequentia hæc probatur facile ex comparatione facta inter omnipotentiam, & omniſcientiam Dei: æque enim ſunt infinita; ergo ſicut negari non debet, aut poteſt Deum poſſe aliquid, quod repugnantiam non involvit; ita nec poteſt negari eum ſcire quidquid non implicat contradictionem. Item ratione ſupra facta, quod ſi obiectum eſt cognoſcibile, ſcientia eſt poſſibilis, & ſi eſt poſſibilis, ineſt Deo: at ſi obiectum illud eſſe poteſt verum ſine repugnantia, eo ipſo cognoſcibile etiam eſſe; ergo etiam eſt poſſibilis eius ſcientia, ac proinde Deo non neganda. Denique talis ſcientia ex proprio conceptu, ſi in ea non invenitur repugnantia, præ ſe fert magnam perfectionem, & digniſſimam Deo, multumque extollit capacitatem (ut ſic dicam) & amplitudinem divinæ intelligentiæ, ac ſcientiæ. Et ad extollendam divinæ providentiæ rationem & exactiſſimam prudentiam in ſuis operibus eſt accommodatiſſima: nam quo providentiæ ordo, ac diſpoſitio ex ampliori cognitione, & præſentia futurorum cuiuſcunque ordinis, & rationis cogitari poſſint, eo prudentia excellentior, & perfectior intelligitur: multum ergo pertinet ſcientia hæc ad divinam perfectionem, ſi in ea implicatio non invenitur, ut in antecedenti ſumebamus.

Nulla eſt ratio, cur Deo conditionata denegetur

23 Illud autem antecedens vel ex ipſo credibile eſt, quod talis ſcientia videtur eſſe neceſſaria ad ſummam perfectionem providentiæ, & prudentiæ, quæ in Deo ſemper cogitanda eſt, & ideo dixit alicubi Auguſtinus, non poſſe Deum non ſcire varios, & mirabiles, ac infinitos modos, quibus voluntates humanas moveat eo modo, quo novit eis convenire, ut convertatur, neque etiam poſſe ignorare, ſi aliquid tali, vel tali modo fieri permittat, infallibiliter eſſe eventurum, prius etiam ratione, quam illud permittat. Et præterea idem antecedens ex diſcurſu facto videtur ſatis perſuaderi, quia nulla repugnantia maior poteſt aſſignari in futuris conditionatis, quam in abſolutis, ſupponendo, quod abſoluta per ſe primo non habent veritatem determinatam ex decreto prædeterminante, ſed ex præſentia æternitatis, ut D. Thom. docet, & rationes factæ, tum de libertate, quæ aliter lædi videtur, tum de malis actibus, quorum prima origo in divinam voluntatem, iuxta illam ſententiam, refunditur, videntur convincere. Secluſo ergo tali fundamento veritatis, & præſcientiæ futurorum liberorum, nulla profecto maior repugnantia poteſt aſſignari in veritate, & præſcientia futurorum conditionatorum, quam abſolutorum; at in abſolutis nulla eſt, ut declaravimus ex fundamentis certiſsimis, maxime in doctrina D. Thomæ; ergo.

Ex hac ſcientia extollitur divinæ providentiæ ratio

24 Denique, ut probemus hanc ſcientiam eſſe Deo poſſibilem ſine repugnantia, ſatis nobis eſt, quod talis repugnantia non oſtendatur. Nam omnis ſcientia, ut talis eſt, & per ſe ſpectata aliquid perfectionis importat. Unde qui dicunt hanc ſcientiam non eſſe in Deo, tenentur oſtendere ipſam eſſe quid impoſsibile, & repugnans, & ideo non eſſe in Deo: hanc autem repugnantiam nobis non oſtendunt, neque in ipſa ſcientia abſolute, nec in eadem ut independente a decreto prædeterminante, ſeu a quocunque libero decreto ſecundum ordinem rationis preexiſtente in Deo; ergo. Minorem probamus nunc reſpondendo ad fundamentum, ſeu difficultatem in principio poſitam. Nimirum quod in his propoſitionibus non poſsit eſſe determinata veritas: procedit enim fundamentum illud ex falſa apprehenſione talium propoſitionum; nam cogitantur, ac ſi affirmarentur, & cognitæ eſſent in vi conditionalium, & ex ſola neceſſaria connexione cum tali cauſa poſita ex hypotheſi in tali, vel tali diſpoſitione; in quo ſenſu verum eſt non habere determinatam veritatem, nec poſſe in vi illationis cognoſci, imo id nos maxime contendimus. Addimus vero in alio ſenſu eſſe accipiendas, ut ſint tantum de conditionato extremo, de quo per modum cathegoricæ, ac ſimplicis propoſitionis affirmatur, vel negatur, quid acturum ſit, vel non ſit, ſi ſupponatur eſſe præſens in hac vel illa temporis differentia. Et ſic dicimus in illis eſſe determinatam veritatem non minus quam in propoſitionibus abſolutis de futuro contingenti, & veram contradictionem inter eas fieri, ita ut neceſſario altera determinate vera, altera determinate falſa eſſe debeat, ac proinde poſsit per certam ſcientiam comprehendi, & pro certo præcognoſci. Ad probationem autem, ſi contra hunc ſenſum procedat, concedendum primum antecedens, nimirum rem, antequam fiat, non habere eſſe in ſe, ſed in cauſa; & neganda conſequentia,

Repugnantia nulla in hac ſcientia oſtenditur

tia, scilicet non habere esse futurum, nisi prout illud esse est in causa. Nam licet verum sit, illud ipsum esse, quod nunc est tantum possibile, & in causa denominari futurum, & tale affirmari per propositionem de futuro, nihilominus non dicitur futurum prout est in causa, sed prout erit in se. Itaque ipsum esse possibile, quod res habet in causa, est quasi subiectum, quod denominatur futurum, non tamen est futurum, nec denominatur a modo essendi, quem habet in causa, sed a modo essendi, quem in se habebit a tali causa in aliqua futura duratione.

Argumẽta diluũtur

25 Cum autem urgetur, quia illud esse futurum includit esse, quod res futura, quandiu est futura, non habet in se, sed in causa. Respondeo, includere illud esse ut subiectum denominationis futuri, non ut formam denominantem futurum, ut sic dicam, quia illud esse, prout est in causa, non est futurum, sed præsens. Forma autem illa, a qua illud esse possibile in causa denominatur futurum, non est causa ipsa, vel determinatio eius, ut toto illo argumento contenditur, nam hoc est tollere contingentiam effectuum, libertatem causarum secundarum: nec est aliqua res actu existens, cum supponatur res futura in esse tantum possibili: est ergo habitudo quædam, quam res, prout est in causa, habet ad se ipsam, ut erit præsens suo tempore. Qui ordo licet secundum compositionem mentis nostræ sit aliquid rationis, in mente Dei est obiectiva præsentia, quam illud esse habet in æternitate, ratione cuius veritas illa per modum præsentis cognoscitur, quamvis in ordine ad nos denominetur futura secundum varias temporis differentias. Dicetur, hæc quidem in futuris contingentibus absolutis locum habere, & necessaria esse, ut tamquam præsentia, salva contingentia, & non tamquam futura necessaria potius, quam ut contingentia præsciantur: at vero futuris conditionatis non ita posse accommodari, quia in prioribus illa præscientia fundatur in existentia; quam res futura vere habebit in suo tempore, quod fundamentum in his conditionatis deest. Respondeo actualem existentiam aliquando futuram esse fundamentum veritatis absolutæ assertionis de futuro, eodemque modo servata proportione existentiam actualem, quæ ex hypothesi esset futura, esse fundamentum veritatis conditionatæ assertionis, & ideo utramque veritatem posse cognosci ad modum præsentis, quia Deus non accipit scientiam a rebus, ut ab actuali existentia obiecti pendeat. Et revera etiam in futuris absolutis res prius, quam suo tempore, & ad extra producatur, non habet in se existentiam, sed intuitus divinus attingit illam, ut præsentem absolute; ita ergo in conditionatis attingit rem futuram per modum præsentis: unde illud discrimen valde materiale est respectu divini intuitus, & eminentis cognitionis eius. Et potest hoc ad hominem confirmari contra eos, qui saltem post decretum conditionatum Dei concedunt cognosci hæc futura, nam ut non videantur a Div. Thom. discordare, simul docent cognoscere Deum illa ad modum præsentium, cum tamen divinum decretum conditionatum non det veram existentiam rei futuræ, satis enim censetur, quod daret illam, si conditio impletur. Ita ergo nos dicimus, quod etiam absque tali decreto, & ante illud daret illam, si alia conditio impleretur: nam illud licet non videatur in causa, videri potest in se propter eminentiam divini intellectus.

Confirm. ad hominem

CAPUT VIII.

Quæ decreta conditionata, & libera Deo attribuenda sint, & in illis non posse contingentia sub conditione futura præsciri.

1 IN superiori cap. ostendimus posse in his futuris conditionatis esse determinatam veritatem, etiam ut obiiciuntur intellectui divino, prius secundum rationem, quam divina voluntas aliquod decretum liberum, & conditionatum habeat, quod satis est, ut præscientia talium futurorum Deo non negetur. Ex quo sufficienter improbatur sententia generaliter negans Deo huiusmodi præscientiam; imo, ut dixi, hæc est sola ratio a priori huius veritatis, quia si non ostendatur implicatio contradictionis in tali scientia, non est Deo neganda. Aliæ vero rationes, quæ addi possunt ex utilitate, vel necessitate talis scientiæ desumptæ, vel ad perfectissimam Dei providentiam, præsertim circa prædestinatorum electionem, liberorum actuum bonorum prædefinitionem, vel circa peccati permissionem cum infallibili eventu, vel denique ad explicandum auxilium efficax præveniens: hæ, inquam, rationes late in lib. de Scientia futuror. tractatæ sunt, quod ideo nunc facere omittimus, & quia hæc utilitas, vel necessitas huius scientiæ præcipue probanda est ex his, quæ postea in lib. 3. & 5. de Gratia efficaci contra motionem physice prædeterminantem, & de permissione peccati contra prædefinitionem eius dicenda sunt. Quia vero contra novam evasionem admittendi præscientiam horum futurorum sub conditione, ita tamen ut decreta conditionata præcedant, in quibus fundetur, pauca in aliis locis diximus, visum est in hoc capite inquirere, an, & quatenus talia decreta Deo tribuenda sint, ut ex discursu eius constet sine fundamento illa confingi, quæ ad dictam scientiam fundandam inventa sunt.

Status quæstion.

2 Primo igitur observate oportet, duobus modis posse in Deo supponi conditionale decretum. Primo ut conditio ponatur ex parte ipsius voluntatis divinæ, ita ut sensus non sit, Deum habere, vel habuisse tale decretum, sed quod haberet illud, si talis, vel talis conditio poneretur. Quod duobus modis potest concipi, scilicet, vel ponendo ipsum conditionatum decretum pro antecedenti, seu subiecto in conditionali propositione, vel ponendo illud ex parte consequentis, seu prædicati. Exempla facile poni possunt in facto Tyriorum, ut decretum conditionale tale sit: Si Deus decrevisset, ut in Tyro signa talia fierent, illi agerent pœnitentiam: vel e contrario, si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, Deus decrevisset illorum voluntatem ad consensum determinare. In neutro enim modo enuntiandi tribuitur Deo de præsenti aliquod decretum, quod jam habeat, sed affirmatur, quod jam habuisset. Est tamen diversitas consideranda inter illos duos modos. Nam cum decretum ponitur sub conditione ex parte subiecti, seu antecedentis, nullo modo attribuitur, vel affirmatur de Deo tale decretum sed tantum affirmatur, quid ex illo sequeretur, si poneretur. Et hoc modo deservire potest tale decretum sub conditione suppositum ad cognitionem multarum conditionalium contingentium de voluntate creata, ut ex dictis facile patere potest, & statim magis explicabitur. Quando vero decretum ponitur ex parte prædicati, seu consequentis, conditionalis pertinet ad sola decreta divina, quatenus per modum futurorum secundum rationem cognosci possunt, de quibus nunc nihil differere decrevi, quia ad punctum de gratia, quo tendimus, non referunt.

1. Modus conditionalis decreti in duplici conceptu acceptus

3 Alio modo possunt decreta conditionata esse in Deo, ita ut conditio solum ponatur in obiecto, actus vero, & actualis determinatio vere sit in Deo absolute, & de præsenti, ut si intelligamus, Deum intra se statuisse hoc modo: Decerno, quod si virtus & signa fierent in Tyro, darem Tyriis auxilium internum prædeterminans aut maius, vel specialius, quam Iudæis sum daturus. Et de his decretis conditionatis circa ea, quæ nunquam futura sunt, aliqui putant esse impossibilia, quia neque in Deo possunt ponere mutationem, ut per se notum est, neque etiam in obiecto faciunt mutationem, cum conditionalis nihil ponat in esse: impossibile autem videtur Deum habere decretum liberum sine aliqua mutatione, vel in ipso, vel in objecto volito. Quia quando Deus habet decretum liberum, prius ratione intelligitur a nobis non volens, neque nolens, sed quasi indeterminatus, & in secundo signo rationis est volens per decretum suum, hoc autem intelligi non potest sine aliqua mutatione. Quod si hæc sententia vera esset, funditus rueret sententia ponens præscientiam conditionatam in decreto conditionato.

2. Modus conditionati decreti. Aliquorũ placitum

4 Sed nihilominus illam sententiam probare nunquam potui. Quia sicut falsum censeo negare Deo præscientiam alicuius scibilis, sive absoluti, sive conditio-

Quid censendũ.

ditionati, ita non minus cenſeo abſurdum negare Deo libertatem, ſeu poteſtatem volendi omne obiectum volibile honeſte, & ſecundum rectam rationem, ut noſtro modo loquamur. Unde conſidero differentiam inter ſcire, & velle, quod ſcire actualiter eſt ex perfectione ſimpliciter, ac neceſſaria, ſuppoſita veritate ſcibili & ex parte obiecti; at velle actu quodcumque obiectum creatum amabile etiam honeſtum, non pertinet ad perfectionem ſimpliciter, & nihilominus poſſe illud velle pertinet ad perfectionem poteſtatis liberę: cum ergo obiectum conditionatum de ſe amabile ſit ſecundum rectam rationem, & nos poſſimus illud velle, non eſt hæc poteſtas neganda Deo, qui, non minorem habet libertatem in volendo, quam homo. Propter quod univerſaliter cenſeo poſſe Deum habere circa obiecta creata honeſte amabilia omnes actus liberos voluntatis, quos poteſt homo habere, ſecluſa imperfectione, & mutatione in ipſo Deo, quæ invenitur in homine etiam per efficientiam, & receptionem talium actuum. Nec videntur poſſe negari decreta omnia circa obiecta conditionata ſine multis incommodis. Nam Deus offert homini gratiam, & remiſſionem peccati, ſi convertatur, quod non poteſt intelligi ſine actu poſitivo voluntatis Dei, nec dici poteſt ſufficere actum, quo vult Deus dare auxilium ſufficiens ad converſionem, quia voluntas dandi gratiam diſpoſito, ſeu ſi diſponatur, diſtincta eſt a voluntate dandi auxilium; tum quia obiecta ſunt diſtincta, & poſſet Deus velle hoc ſecundum, & non velle; imo, & nolle primum: tum etiam promittere gratiam homini, ſi diſponatur, diſtincta promiſſio eſt a promiſſione auxilii, promiſſio autem in voluntate fundatur, & ab illa accipit vim obligandi. Similiter voluntas offerendi concurſum generalem vel gratiæ, vel naturæ, etiam ad actum nunquam futurum de obiecto conditionato eſt, & non poteſt negari eſſe in Deo, quia certiſſimum eſt Deum de ſe talem offerre concurſum, quia alias non daret auxilium ſufficiens, non poteſt autem offerre ſine actu voluntatis, quia libere offert. Unde non eſt neceſſe, ut per omne decretum liberum Dei reſultet ſemper mutatio phyſica in re volita, ut aliis locis late dixi, ſatis eſt enim, quod reſultet phyſica mutatio, vel moralis, vel obiectiva, ſeu rationis, quatenus ex tali decreto habet res, ut obiecta menti aliam habitudinem ad eſſe exiſtentiæ, quam prius ratione ex ſola poſſibilitate haberet. Sic enim per decretum, quo Deus ſtatuit non creare alium mundum poſſibilem, intelligitur habere ad ſuum eſſe relationem nunquam futuri immutabilem, ac perpetuam. Admittimus ergo utrumque genus conditionati decreti poſſe eſſe in Deo, nunc breviter circa utrumque explicandum eſt, an ſit de facto, & quatenus admitienda ſint.

Univerſalis concluſio.

5 De primo ergo genere decreti ſub conditione interrogari poteſt, qua ratione poſſit in Deo concipi, ita ut ex eo poſſit a nobis formari conditionalis propoſitio de futuro contingenti, quæ ſit determinate vera, & a Deo ſciatur? Et ratio dubitandi eſt, quia illud non eſt, cum conditionalis nihil ponat in eſſe; ergo ex illo nihil determinatum poteſt cognoſci. Item impoſſibile videtur Deum in ſe ipſo cognoſcere, vel apprehendere tale decretum ſub conditione, cum ſemper cognoſcat omnia decreta ſuæ voluntatis, tanquam præſcientiam. Sed nihilominus dicendum eſt, & poſſe concipi in Deo non ſolum a nobis, ſed etiam ab ipſo Deo, & illo poſito ex hypotheſi aliquem effectum contingentem ſciri etiam poſſe ſub conditione futurum. Utrumque breviter declaratur, quia Deus prius ratione habet ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quam habeat decreta libera, ſive abſoluta, ſive conditionata ex parte obiectorum. Probatur, quia in Deo naturalia, ſeu neceſſaria ſunt priora liberis, ut eſt vulgare apud Theologos; ſcientia a. ſimplicis intelligentiæ naturalis eſt; ergo antecedit ſecundum rationem decreta libera, præterquam quod cognitio antecedit voluntatem circa idem; ergo cognitio creaturarum, quæ eſt per ſimilem intelligentiam antecedit omne decretum Dei liberum, cum tale decretum non, niſi circa creaturam cognitam verſari poſſit. In illo ergo ſigno rationis cognoſcit Deus creaturas

Dubium de 1. modo loquendi.

eſſe poſſibiles, quocumque modo poſſibiles cogitentur, ſive per non repugnantiam ex parte ipſarum, ſive per denominationem a ſua potentia, quam per eandem ſcientiam comprehendit; ergo etiam per illam ſcientiam comprehendit decretum liberum creandi, ſaltem ut poſſibile; ergo per eandem ſcientiam præcognoſcit aliqua futura conditionata, ponendo decretum in conditione, ut ſi decrevero creare mundum, fiet; ſi decrevero ut filius fiat homo, incarnabitur, & ſimilia: nam hæc cognitio intrinſece connexa eſt cum priori cognitione comprehenſiva omnipotentiæ Dei, & modi operandi eius circa omnes creaturas poſſibiles.

6 Addendum vero eſt, non omnes effectus eiuſmodi decreti poſſe infallibiliter cognoſci in tali decreto ſic conditionato. Nam quidam ſunt effectus ſolius Dei: & illi optime cognoſcuntur, quia voluntas Dei eſt ſufficiens, & adæquata cauſa talis effectus, & per decretum ſupponitur ex hypotheſi determinata ad talem effectum, & ita infallibiliter, & inevitabiliter infert effectum. Qua propter conditionales propoſitiones huiuſmodi veræ ſunt ex vi illationis. Neque hoc repugnat contingentiæ talium effectum in ordine ad voluntatem Dei, quia illa hypotheſis ſupponit liberam Determinationem Dei in ſuo decreto, & per conditionalem ſolum explicatur efficacia, & immutabilitas talis decreti, quæ non repugnat libertati, ideoque illa neceſſitas eſt puræ conſequentiæ ex ſuppoſitione conſequente ad uſum libertatis, nam illum ponit in hypotheſi, & ideo non repugnat libertati Dei, nec contingentiæ effectuum ejus, ut ab illa tales denominentur. Denique licet illatio ſit ſuppoſitio neceſſaria, ſemper pendet ex libertate Dei, & ideo effectus ſemper eſt abſolute contingens. Alii vero ſunt effectus, quos non facit Deus ſolus, ſed cum cauſis ſecundis, quarum coefficientiam decretum aliquo modo includit. Et hi ſunt in duplici genere, nam quidam ſunt a cauſis naturaliter agentibus, & in his etiam facile intelligimus conditionalem de certo, & infallibiliter ex vi illationis, quia tales effectus, vel non ſunt contingentes reſpectu cauſæ proximæ, ſolumque habere poſſent indifferentiam, ſeu contingentiam in ordine ad decretum; hoc autem in hypotheſi ſupponitur, & ideo relinquitur illatio omnino neceſſaria. Vel certe ſi tales effectus habent aliquam contingentiam extrinſecam, quia cauſæ proximæ illorum poſſent ab aliis impediri: tunc oportebit in hypotheſi includi decretum, & concurrendi, & auferendi omnia impedimenta, ut in ſuperioribus declaratum eſt.

Effectus ſolius Dei & etiam cauſæ naturalis in eiuſmodi decreto a Deo infallibiliter cognoſcuntur

7 Alii denique ſunt effectus, quos Deus facturus eſt cum cauſis ſecundis liberis, & in his etiam poſſunt illæ propoſitiones conditionales formari a nobis, & apprehendi ut repræſentatæ obiective in mente Dei in illo primo ſigno rationis. Sed de illarum veritate aliter iudicatum eſt juxta ſententiam admittentem decreta prædeterminantia actuum liberorum, vel iuxta oppoſitam ſententiam. Nam iuxta priorem habent tales propoſitiones veritatem determinatam, & infallibilem in vi illationis ex tali decreto, & ita Deus in illo primo ſigno rationis, & per ſolam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ac mere naturalem, ſeu neceſſariam cognoſcit in tali decreto conditionali ſuæ voluntatis quidquid voluntates humanæ eſſent futuræ in omni occaſione, ſi ipſe tale, vel tale decretum prædeterminans circa illas haberet, & quid non eſſent facturæ, ſi tale decretum ipſe non haberet. Unde cum illud decretum ſit vera cauſa antecedens omnem aliam cauſam, videtur per illum modum omnis contingentia tolli reſpectu voluntatum creatarum, & poni in eis quoddam inevitabile fatum, ſolumque reſpectu divinæ voluntatis poſſe talia futura dici contingentia, ſeu libera, quatenus hypotheſis, in qua ponitur tale decretum ex Dei libertate pendet. Ad evitandum ergo hoc inconveniens, nos talia decreta antecedentia omnem ſcientiam futurorum contingentium tam abſolutam, quam conditionatam non admittimus, ſed ſolum concomitantia, ſeu offerentia concurſum ex parte Dei, de quibus etiam poſſunt formari propoſitiones conditionales in mente Dei: ſi ego decreviſſem dare concurſum tali voluntati in tali occaſione hoc faceret:

Effectus creatus liber non cognoſcitura Deo in ſolo decreto concomitante ſed in ſe in actu 2. Quid aliena opinio.

Quid noſtra aſſerit

faceret: ut per se patet. Dicimus autem illas non habere veritates determinatas in solo decreto, neque in illo posse cognosci, quia effectus pendet ex alia causa indifferente, quæ propter tale decretum ad unum non determinatur. Unde etiam dicimus tales propositiones non esse determinatas in integra causa, prout scilicet ex voluntate creata quasi conflatur, quia etiam tota illa est indifferens in actu primo, etiam ex parte voluntatis creatæ, & conjunctæ, seu compositæ cum tali decreto, quia alias effectus non esset liber. Et nihilominus addimus habere tales propositiones veritatem determinatam, & habuisse illam in illo primo signo æternitatis, non in virtute, seu actu primo suæ causæ, sed in se, & in ipsa determinatione in actu secundo ita præsente objective menti Dei, ut usq; ad illam penetret æternus ejus intuitus, ut jam explicatum est. Et ad hunc modum sunt a Deo præscitæ omnes istæ conditionales in illo primo signo rationis, quod omnem liberam determinationem voluntatis divinæ ut exercitam, & quasi in re positam antecedit. Et hæc de conditionatis decretis prioris ordinis.

In 2. modo decreti conditionati dubium, & aliquorum placitum.

8. Circa secundum autem genus decreti conditionati, quoniam talia decreta variis modis cogitari possunt, dubitari potest inprimis, ac possit cum probabilitate affirmari habuisse Deum ab æterno circa omnem voluntatem creatam, & creabilem omnia decreta conditionata ratione distincta, vel quod perinde est, unum simplex infinita virtute complectens, determinando modum, quo moveret, seu determinaret omnes, & singulas voluntates possibiles in omnibus actibus earum, & in omnibus circumstantiis, & occasionibus, quæ infinitis modis combinari possunt. Aliqui enim sentiunt habuisse Deum talia decreta. Potestque in hunc modum intelligi: nam post illud primum æternitatis signum, in quo Deus omnia possibilia, & omnia futura possibiliter (ut sic dicam) præscivit, in secundo signo, prius, quam aliquid absolute vellet facere habuit decretum quoddam liberum absolutum ex parte actus, conditionem includens in objecto, per quod statuit apud se, quid esset facturus circa omnem voluntatem creatam, vel creabilem in omni possibili opportunitate. Quod decretum nos ratione distinguimus in ordine ad diversos actus, vel voluntates, in se tamen unum simplicissimum est, & infinitum, & omnia conditionata, quantumvis infinitis, & infinities infinitis modis cognoscibilia comprehendit. Atque hoc modo opinantur aliqui ex his, qui nec Deo negare audent scientiam omnium contingentium futurorum sub conditione, nec volunt illam esse ante decretum liberum Dei. Nam hinc sequitur necessarium esse ponere in Deo talia conditionata decreta circa aliqua futura sub conditione, quæ de facto nunquam erunt; non apparet autem ratio admittendi hæc decreta circa quædam futura potius, quam circa alia, ergo admittenda erunt circa omnia possibilia. At vero possibilia ordine rationis priora sunt, quam futura; ergo illud decretum conditionatum adæquatum his omnibus conditionatis possibilibus ratione antecedet absoluta decreta de futuris. Et confirmatur hæc ratio, quia si Deus non habeat tale decretum adæquatum, multas conditionales propositiones similes ignorabit, illas scilicet, circa quas tale decretum non habuit, quod juxta illam etiam sententiam admittendum non videtur.

Decretum virtute complectens infinita argumento reiicitur.

9. Nihilominus hæc sententia parum probabilis apparet. Primo, quia de divinis decretis, & voluntatibus liberis nihil asserere cum fundamento possumus, nisi quod vel revelatum est, vel ex revelatis, aut ex effectibus divinis sufficienter colligi potest, sed illud decretum liberum est, & neque est revelatum, neque ex revelatis, aut aliis effectibus colligi potest; ergo non possumus cum probabilitate affirmare habuisse Deum tale decretum. Major certa est, quia decreta libera non ponunt in Deo perfectionem, & ideo ex perfectione divina infinita non innotescunt: nulla superest via illa cognoscendi, nisi vel revelationis, vel ex effectibus. Minor autem quoad revelationem certa est, vel ostendatur revelatio; quoad effectus vero patet; tum quia illud decretum nullum habet effectum ad extra, quia conditionalis nihil ponit in esse; tum etiam quia sine tali decreto per absoluta decreta sufficienter producit Deus res omnes, quæ in alia temporis differentia fiunt; ergo ex effectibus non potest tale decretum vel probabiliter colligi.

Adæquatum decretum circa conditionata possibilia iterum reiicitur.

10. Unde argumentor secundo, quia tale decretum adæquatum, vel decreta ratione distincta circa omnia conditionata possibilia sunt otiosa, & sine ullo fructu; ergo frustra, & sine probabilitate in Deo cogitantur, vel finguntur. Antecedens probatur, quia talia decreta nec Deo perfectionem addunt, nec in creaturis aliquid efficiunt, nec ad effectus divinæ providentiæ, aut prædestinationis aliquid conferunt, sunt ergo prorsus inutilia, & otiosa. Consequentia vero probatur, quia voluntas Dei est ordinatissima, & ideo nihil frustra, vel otiose vult: nam in homine prudenti reputarentur tales actus otiosi, & vani, ac proinde alieni a recto usu prudentiæ, quomodo non est multo magis ita de Deo sentiendum. Confirmatur primo, quia Deus nihil vult circa creaturas, nisi ordinando illas in aliquem finem; at per illud decretum præcise spectatum in nullum finem creaturæ ordinantur: est ergo ille modus decernendi, & volendi alienus a divina sapientia, & prudentia. Confirmatur secundo, quia si Deus absolute decrevisset nihil creare, non haberet illud decretum conditionatum circa possibilia, quia esset vanum, sine fructu, & per se non pertinens ad perfectionem Dei: ergo non minus superfluum est tale decretum, licet sit conjunctum cum alio decreto absoluto. Patet consequentia, quia etiam hoc modo est otiosum, & sine fructu. Dices eadem ratione probaretur scientiam omnium conditionatorum esse Deo otiosam. Respondetur negando consequentiam, quia scientia illa nunquam potest dici otiosa, aut infructuosa, tum quia omnis scientia per se ad perfectionem simpliciter spectat, & ideo talis scientia, ut supra dixi, est perfectio necessaria, & mere naturalis supposito objecto scibili, volitio autem, seu determinatio libera non est perfectio Dei, & ideo non est illi tribuenda sine fructu: tum etiam quia alias in ordine ad perfectionem providentiæ est illa scientia utilissima, ut in omnibus possit Deus ex certa præscientia omnimodo perfecta, & possibili disponere, quod non habet locum in illo decreto libero, ut ostensum est.

Tertia superioris decreti impugnatio.

11. Tertio possumus argumentari, quia in actibus divini intellectus, & voluntatis non invenitur ordo rationis prioris, & posterioris, nisi quatenus ex parte objectorum invenitur aliquis ordo, vel dependentia, sed inter decretum conditionatum, & absolutum nullus talis ordo, nec fundamentum ejus invenitur: ergo sine fundamento assignatur talis ordo, & fingitur decretum conditionatum, tanquam necessario præmittendum ante absolutum. Major supponitur ex communi sententia Theologorum, quæ in hoc merito fundatur, quod decretum voluntatis in se simplicissimum est, & ideo sicut in illo ex parte sua non est distinctio, ita neque ordo, neque debet a nobis gratis, & sine fundamento cogitari, vel potius fingi: solum ergo potest in ordine, vel dependentia objectorum fundari. Probatur ergo minor, quia vel tale decretum conditionatum comparatur ad absolutum in ordine ad objecta diversa, videlicet quatenus conditionatum est circa futura, quæ nunquam erunt, & absolutum circa illa, quæ aliquando erunt. Et sic nullus est ordo inter objecta illorum, ut per se patet, quia impertinenter se habent, nec futurum esse unius pendet ex esse possibili alterius, nec e converso: ergo neque inter tales actus est ordo. Vel illa decreta comparantur ad unum, & idem futurum, quod prius sub conditione, postea absolute futurum decernitur, & sic minus potest ordo intelligi: nam licet possibile, ut sic, sit prius, quam futurum, quia potest esse sine futuro, & non e contrario, tamen in futuro sub conditione non potest hic ordo considerari juxta illam sententiam, nam illa supponit, quod res habeat utramque rationem futuri tam conditionati, quam absoluti a decreto divino: cum ergo utraque ratio futuri non sit nisi per denominationem a libero decreto Dei ita præfiniente, ut sit ordo aliquis in re ipsa sic, vel sic futura, debet supponi ordo inter ipsa decreta, in decretis autem esse non potest nisi ratione objectorum; ergo committitur circulus, & impossibilis ostenditur talis ordo. Quod et-

etiam patet, quia neutrum decretum alterum necessario supponit, etiam secundum nostrum intelligendi modum, potest enim Deus habere unum decretum sine altero, & e contrario, ut facillime potest ab unoquoque considerari. Ergo frustra cogitatur ordo inter talia decreta. Præterquam quod frustra inducuntur etiam concomitanter circa eadem futura, ut alia argumenta ostendunt, & nunc amplius explicabitur.

Idem quidem dicendum de decreto circa aliquos actus liberos sub conditione futuros.

12. Potest enim ulterius dubitari, esto non asseramus habuisse Deum decretum conditionatum circa omnia futura possibilia, & sub omni conditione, & combinatione possibili, saltem habuerit illud circa aliquos actus liberos sub conditione futuros. In qua interrogatione, supposita resolutione negativa dubii præcedentis, consequenter videtur dicendum, non habuisse Deum talem actum circa creaturas rationales, seu voluntates tantum possibiles, id est, quæ nunquam futuræ sunt. Probatur, quia ostensum est non habuisse tale decretum circa omnia possibilia præintellecta, & nondum absolute futura; ergo dicendum consequenter est circa nullam voluntatem consideratam tantum ut possibilem habuisse talem actum, ac proinde circa illas voluntates, quæ nunquam futuræ sunt sed manserunt sub solo esse possibili, non habuisse Deum tale decretum. Probatur consequentia, tum quia eadem est ratio de singulis, quæ est de omnibus simul sumptis: tum etiam quia rationes factæ in præcedenti puncto eandem efficaciam habent in singulis voluntatibus tantum possibilibus, ut facile consideranti, & applicanti patebit. Superest ergo, ut de voluntatibus hominum, & Angelorum, qui creati, vel creandi sunt, videamus. In illis autem duos actuum ordines distinguere possumus, unus est actuum liberorum, qui sunt aliquando futuri, quatenus prius ratione considerari possunt ut possibiles, quam ut absolute futuri: alius est actuum possibilium, qui absolute non sunt futuri, ut fuit Tyriorum pœnitentia.

Opinio aliquorum non habere Deum conditionale decretum circa ea, quæ aliquando futura sunt.

13. De his futuris contingentibus, quæ aliquando futura sunt, aliqui probant non habere Deum circa illa conditionatum decretum, quia hæc futura nunquam præsciuntur ut futura sub conditione: ergo neque sub conditione præfiniuntur. Antecedens probatur, quia ex æternitate præsciuntur absoluta scientia simpliciter futura: ergo non possunt simul sub conditione præsciri, quia jam est purificata conditio. Prima vero consequentia probatur, tum a paritate rationis; imo si præscientia, quæ est suo modo naturalis, & necessaria, non datur conditionata circa talia absolute futura, multo minus dabitur conditionatum decretum, quod nec necessarium est, nec ad perfectionem per se pertinet: tum etiam quia si daretur tale decretum conditionatum, eo ipso posset in illo subsistere conditionata præscientia ejusdem futuri sic prædefiniti. Hoc vero fundamentum non est solidum. Nam

Reiicitur.

antecedens ejus falsum est: supra enim ostendimus peccatum Adæ, v.g. prius fuisse sub conditione prævisum, si permitteretur, quam fuerit permissum, & consequenter prius etiam quam fuerit absolute prævisum, quia ante præscientiam absolutam præcedit voluntas permittendi. Et similibus exemplis, variis testimoniis ostendimus supra circa eandem futuram præcedere in Deo secundum rationem conditionatam præscientiam ante absolutam. Neque contra hoc obstat, quod præscientia absoluta sit æterna, quia etiam præscientia conditionata æterna est, & in ipsa æternitate una scientia est prior ratione, quam alia, quando ex parte objecti est fundamentum. Unde licet posterius ratione purificetur conditio, & ideo sequatur absoluta scientia, nihilominus prius ratione potest conditio intelligi ut nondum definita, vel impleta, & ideo esse potest locus conditionatæ præscientiæ, ut videre licet in futuris necessariis sub conditione: nam prius præsciuntur in objectis possibilibus, licet in alio signo rationis præsciantur absolute futura, ut prius vidit, quod si sol crearetur, illuminaturus esset, & postea vidit solem illuminaturum. Idem ergo intelligitur facile etiam in contingentibus. Quapropter non repugnat simul, & ex æternitate habere Deum præscientiam conditionatam, & absolutam ejusdem futuri conditionati. Imo semper ante præscientiam absolutam conditionata præcedit quatenus ad simplicem intelligentiam pertinet, & ante libera decreta præcedit, ut dictum est. Nihilominus tamen non est eadem ratio de decretis conditionatis, illa enim cum nullo modo necessaria sint, sed libera, nisi ex effectu, vel alio certo principio inferantur, non sunt gratis fingenda, ut dixi. Unde circa res absolute futuras non videntur admittenda decreta conditionata, cum absoluta sufficiant.

14. Veruntamen hoc non obstante, in hoc puncto varii sunt dicendi modi. Nam qui putant præscientiam Dei de futuris actibus liberis præsupponere semper decretum prædefiniens, & prædeterminans talem actum, in quo fundetur, simulque admittunt Deum certo præscire hæc futura sub conditione prius ratione, quam illa cognoscat, ut absoluta futura, consequenter dicunt habere Deum circa futura decretum conditionatum prius quam habeat absolutum: quod solum afferunt, ne cogantur vel negare in his omnibus conditionatam præscientiam, vel illam sine prævio decreto admittere. Sed nihilominus rationes supra factæ contra hanc sententiam vim habent: quia revera otiosum est, & inutile tale conditionatum decretum, si effectus futurus est per absolutum, & prædefinitivum. Quod explicatur exemplo illo de peccato Adæ, nam postquam Deus per simplicem intelligentiam prænovit tale peccatum futurum fuisse in tali occasione, si ipse voluntatem Adæ ad materialem actum determinaret, & ita peccatum permitteret, statim decrevit voluntatem Adæ sic determinare: ergo inutiliter, & gratis fingitur, ante hoc decretum absolutum habuisse Deum aliud conditionatum, quo statuit, quod si talis occasio occurreret, seu poneretur in rerum natura, determinaturus esset voluntatem Adæ ad talem actum: quia in ordine ad providentiam Dei circa tale peccatum, nihil confert tale decretum, quia ex vi illius Deus nihil ad extra operatur: item quia nulla est ratio ordinis, etiam secundum rationem, inter decretum illud conditionatum, & aliud absolutum & concomitanter esse non possunt, quia posito actu, absoluto purificatur conditio, & consequenter obiectum decreti conditionati tollitur: item quia solum videtur fingi tunc tale decretum, ut possit præcedere conditionata præscientia ante decretum absolutum, seu ante permissionem absolutam talis peccati: hoc enim Patres supra allegati supponere videntur. At vero hoc est contra mentem eorundem Patrum, ut supra visum est, loquuntur enim de præscientia, quæ præcedat omne decretum liberum Dei, alias frustra quærerent, cur Deus præsciens futurum peccatum, illud permiserit, si jam illa præscientia esset ex priori permissione. Inde igitur potius probatur illam præscientiam non fundari in decreto, quam quod sit tale decretum propter præscientiam: imo si præscientia illa non posset haberi, nisi in simili decreto, tam esset impertinens illa præscientia, quam ipsum decretum: quia ad nullum effectum providentiæ, nec ad conciliandam libertatem cum prædefinitione, nec ad reddendam rationem, cur Deus permittat peccatum, quod præscit futurum, deserviret. Ac denique cum illud decretum ex parte Dei sit prædefinitivum, licet ex parte objecti conditionem includat; auget absurditatem, quæ in eo cernitur, quod Deus ex se præfiniat actus malos, quasi non satis illi sit, eos absolute decernere, sed etiam in illis sub conditione præfiniendis quasi complacere, & otiose delectari. Quæ ultima ratio est propria malorum actuum; aliæ vero etiam in bonis locum habent: & ideo omne decretum prædefinitivum sub conditione circa actus liberos absolute futuros impertinens est, etiamsi ex decreto absoluto prædefiniente futuri esse supponantur.

1. Dicendi modus concedens conditionatum decretum.

Impugnatur.

15. At vero aliqui auctores, licet negent facere Deum in nobis actus liberos per decreta prævia prædeterminantia, nihilominus ponunt in Deo duplex decretum, unum absolutum, & aliud conditionatum circa hos actus, quos voluntas humana libere facit, vel est aliquando factura. Nam quia hi actus fieri non possunt sine concursu Dei simultaneo, necesse est, ut ex parte Dei antecedat decretum, & voluntas offerendi concursum hujusmodi: quam voluntatem dicunt esse generalem, nimirum offerendi concursum ad plures

Proponitur 2 modus concedentium decretum conditionale, simul cum absoluto.

actus,

actus, inter quos potest voluntas in tali occasione deliberare, seu eligere, quia hoc necessarium est, ut homo sit potens ad quemlibet eliciendum, & consequenter est etiam ad actum liberum necessarium, unde etiam concludunt decretum illud voluntatis Dei esse conditionatum, quia non habet effectum, nisi cooperante libero arbitrio hominis, quæ est conditio intime inclusa objecto talis decreti: inde enim fit, ut licet hæc voluntas Dei ad plures actus divisim offerat concursum unum tantum operetur. Ita ergo ad hos actus liberos decretum conditionatum antecedit. Quia vero conditionatum decretum non videtur sufficere, ut effectus in re fiat, ideo dicunt dicti auctores necessarium esse aliud decretum absolutum, & particulare, quo Deus simpliciter vult, ut hic, & nunc talis actus a tali voluntate circa tale objectum fiat. Quod decretum vocant concomitans, & non prædefiniens, quia est de effectu simul efficiendo cum libero arbitrio, & non aliter, & quia non vult absolute Deus liberum arbitrium sic operari, nisi quia supposito priori decreto conditionato, & universali, prævidet liberum ipsum arbitrium fore ad illum actum determinandum, potius quam ad alium. Ita sentit Corduba l. 1. q. 55. dub. 8. 9. & 10. & multi alii ex modernis.

Bellarm. l. 4. de Grat. & lib. arb c. 16. Vazq. supra Dio. taleus supra. Pe. lantius supra.

16. Ego tamen nunquam intelligere potui, cur necessarium sit, vel quomodo satis intelligi possit, quod concursus Dei simultaneus procedat immediate ab hoc decreto particulari, quo Deus absolute vult istum actum fieri nunc a tali voluntate humana. Nam suppono priorem actum non ita esse, aut dici generalem, ut solum in confuso versetur circa actum liberum in communi, vel possibilem circa tale objectum hic, & nunc, quia vel Deus non habet hujusmodi actus confusos, qui ex parte cognitionis, seu apprehensionis objecti imperfectionem videntur supponere: vel certe quia talis actus non est necessarius, nec sufficit ex parte Dei ad agendum aliquid ad extra, cum actiones sint circa particularia, & ad illas etiam particularia decreta sufficiant: neque etiam ex parte liberi arbitrii est necessarium tale decretum confusum, quia per decretum particulare sufficienter ei providetur, ut jam declaro. Dicitur ergo illud conditionatum decretum generale, quia per illud non offertur concursus ad unum tantum actum, sed ad plures, vel etiam ad omnes, quos liberum arbitrium circa objectum sic propositum potest hic, & nunc exercere. Ad omnes (inquam) non in individuo possibiles, sed in specie, non tamen confuse, sed in particulari ad determinatum, & singularem actum sub speciebus singulis, ut ad talem actum amoris, odii, consensus, vel dissensus, & similes: per hoc enim non impeditur libertas etiam, quoad specificationem, cum voluntas maneat indifferens ad actus diversos, & contrarios efficiendos. Imo per illud decretum quodammodo completur libertas, quia voluntas creata non potest ex sua sola libertate determinare individuationem sui actus, & ideo ut operari possit, & eligere, necesse est, ut habeat paratum concursum ad determinatos actus in omnibus speciebus, inter quas potest eligere. Sic ergo necessarium est decretum commune ad plures actus, licet sit etiam ad singulos in individuo. Est autem tale decretum quasi conditionatum, quia, ut salvetur libertas quoad exercitium, non determinatur tale decretum simpliciter ad agendum, sed coagendum, utique si arbitrium creatum coagere voluerit.

Explicatur 2. modus accipiendi decretum conditionatum

17. Sic ergo explicato illo generali decreto conditionato, dico per se, & ex vi concursus simultanei non esse necessarium aliud decretum absolutum particulare circa actum illum, qui in tempore fit, vel futurus est a libero arbitrio creato. Primo quia illud prius decretum etiam est particulare, ut declaravi; unde ex hac parte habet sufficientem determinationem, ut operetur ad extra: neque enim obstat, quod de se extendatur ad alios actus possibiles, seu (quod perinde est) quod Deus habeat plura decreta similia ratione distincta, quibus offert concursum ad varios actus: nam potest nihilominus agere per unum potius, quam per aliud, non ex parte ipsorum decretorum Dei, sed ex parte arbitrii creati, quod pro sua libertate uni decreto potius, quam alteri cooperatur: ergo ex hac parte sufficit quodcumque ex illis decretis ad operandum ad extra. Aliunde vero non obstat quod sit conditionatum, quia quantum est ex parte Dei est absolutum; quia revera Deus, quantum est ex se, paratus est ad efficaciter concurrendum, tam ad hunc, quam ad illum actum: ergo hoc satis est, ut efficiat illum ad quem coagendum liberum arbitrium inclinatur. Et declaratur, nam si potentia executiva, seu activa Dei ad extra est distincta ratione a voluntate, & per hanc applicatur ad agendum, per illum actum quasi conditionatum manet applicata, & exposita ad influendum ad talem actum, si ei voluntas creata adjungatur. Si vero ipsa voluntas est ipsa potentia immediate ad extra efficiens, satis illi est ad efficiendum ita velle, sicut effectura est. At vero non est effectura actum liberum voluntatis creatæ se sola, sed simul cum voluntate creata, si ipsa velit: ergo satis est, ut hoc ipsum velit, sicut revera illud vult per illud decretum conditionatum, quia per illud præcise vult coagere voluntati, licet non prædeterminando illam ad agendum: ergo illud idem decretum sufficit, ut voluntas Dei actum voluntatis humanæ coefficiat, quando hæc ipsi adjungitur.

Non est necessarium aliud particulare decretum absolutum distinctum a supra dicto.

18. Unde etiam videtur concludi, non solum frustra poni aliud decretum ratione posterius, & absolutum, sed etiam poni non posse, salva integra libertate creatæ voluntatis. Primo quidem, quia illud posterius decretum est simpliciter necessarium ad concursum ad extra præstandum, vel non est necessarium. Si necessarium non est, superflue ponitur. Si vero est necessarium: ergo per illud prius decretum non offertur sufficienter voluntati humanæ concursus necessarius ad alios actus, quos non facit, & consequenter non libere illos omittit, sed ex defectu concursus. Sequela patet, quia non habet homo concursum quasi in actu primo, nisi quatenus illum habet paratum per voluntatem Dei: ergo non habet illum sufficienter, donec per sufficientem Dei voluntatem sit oblatus, ita ut non sit necessarium expectare aliud decretum Dei, ut in re ipsa ponatur ad extra talis concursus, nec ut voluntas hominis illi cooperetur, si velit. Secundo quia si illud decretum absolutum est necessarium, non erit in potestate hominis, quod Deus habeat, vel non habeat tale decretum, & consequenter cum illud non supponitur, neque etiam effectus ejus erit in hominis potestate. Hæc posterior sequela manifesta est. Prior vero probatur, quia sic esset in potestate hominis, maxime quia supponit in Deo præscientiam sub conditione illius actus in particulari, ad quem est determinanda voluntas creata cum concursu oblato per prius decretum generale, & conditionatum; at hoc involvit repugnantiam in illa sententia; ergo. Major patet ex ejusdem sententiæ declaratione. Minor probatur ex ejusdem principiis. Quia concursus non potest dari ad extra per conditionatum decretum, donec accedat absolutum: ergo nec potest sub conditione prævideri, quid sit operatura voluntas, si illi offeratur concursus per solum conditionatum decretum, quia cum illo solo nihil potest operari ad extra; & ut futurum sub conditione prævideatur, necessarium est, ut ex parte causæ ponantur omnia necessaria ad effectum immediate influendum, qui debet prævideri effectus in se, & ut manans a causa, quod est impossibile, nisi supponatur quidquid necessarium est ad agendum ex parte causæ proximæ. Propter quod existimo, vel illum modum præscientiæ esse impossibilem, vel posterius decretum non esse necessarium ad concursum ad extra tribuendum. Unde argumentor tertio, quia tale decretum posterius, vel non potest non esse prædefinitivum, ac prædeterminativum voluntatis humanæ, vel non potest non esse aliquo modo conditionatum. Probatur quia vel Deus per illud decretum non solum vult concurrere, sed etiam absolute vult, ut voluntas hominis cooperetur, vel præcise vult concurrere, nihil de concursu voluntatis absolute disponendo, sed quasi permittendo. Priori modo decretum Dei est prædefinitivum, & non tantum concomitans, quia & est absolutum de actu ipso, & de ipsomet voluntatis humanæ conatu, & (ut ostendi) non potest esse ex præscientia ejusdem actus ut futuri sub

Posterius decretum si daretur obstaret libertati.

2. Argum.

3. Argum.

sub conditione, nisi in ipsamet conditione hoc idem decretum praedefiniens includatur, quod & libertati repugnat, & a dictis auctoribus non conceditur. Posteriori autem modo decretum semper includit conditionem in objecto suo, utique concausationem liberi arbitrii, quam non determinat, sed suae libertati permittit, & ita superfluum est tale decretum, quia quoad hanc partem coincidit cum priori decreto conditionato, solumque cum priori conjunguntur alia decreta, quibus concursus ad alios actus offertur, quae non obstant, quo minus per illud prius decretum concursus ad extra non solum offeratur, sed etiam comitante libero arbitrio conferatur.

Sufficit ad simultaneum concursũ decretum quo Deus ad hunc actum in peculiari concurrit.

19. Quapropter dicendum censeo, propter solum simultaneum concursum non esse necessaria duo decreta, sed sufficere illud, quo Deus, quantum est ex se, offert concursum voluntati ad hunc actum in particulari, licet simul offerat similem concursum ad alios actus. Imo credimus de actibus malis, etiam ut actiones reales sunt, non habere Deum aliud decretum magis absolutum, quo illos esse velit, quia nec illos praefinit, neque in eis complacet simpliciter, sed tantum secundum quid, scilicet, prout ab ipso Deo sunt seu quoad generalem concursum, quem ad eos praebet: prout vero sunt ab homine, simpliciter displicent Deo, & illos ad poenam ordinat. In quo est aliquod discrimen in bonis actibus; nam illos absolute vult Deus, saltem voluntate consequente, & complacentiae, & praesertim actus supernaturales, & gratiae. Nam praeter voluntatem antecedentem, qua Deus non solum vult ad illos actus concurrere, sed etiam cupit illos fieri, & ideo illos consulit, inspirat, &c. habet erga illos absolutum complacentiae affectum consequentem: nam videns liberum arbitrium cum gratia determinari ad actum bonum, in illo complacet non solum prout est a se, sed etiam prout est ab homine, seu quatenus in se est honestus, & suae voluntati conformis. Et fortasse semper, vel saepius tales actus praedefinit per modum intentionis, licet non per modum executionis, ut l. 5. in fine explicabimus. Illa vero praedefinitio supponit scientiam conditionatam priorem omnino decreto praedefiniente sub eadem conditione, quia tale decretum supervacaneum est, ut ostendimus; cum nec ad praebendum concursum, nec ad alium effectum providentiae circa tales actus sit necessarium. Imo neque esset possibile, salva libertate actus, ut d. l. 5. ostendemus.

Controversia praecipua in quo sit decreto.

20. Superest dicendum de ultimo membro, scilicet de voluntatibus creatis, vel aliquando futuris quoad actus futuros sub aliqua conditione, qui nunquam futuri sunt, quia conditio nunquam est eventura, ut fuit poenitentia Tyriorum, & traditio Ceilitarum, & similes, de quibus est praecipua controversia cum adversariis, qui propter Scripturae testimonia fatentur habere Deum praescientiam talium futurorum certam, & infallibilem, & quia manifestum est Deum non habuisse circa haec futura absoluta decreta, confingunt conditionata decreta praedefinitiva, & particularia circa talia futura: nullam vero illorum decretorum rationem assignant, vel utilitatem; sed tantum a posteriori, quia Deus illa futura revelavit, fatentur illa praevidisse, & quia alias supponunt non posse futura praesciri, nisi in decreto praedefiniente, concludunt talium decretorum necessitatem. Vocatur autem tale decretum praedefinitivum, licet sit conditionatum, quia tale est, ut posita conditione, ex vi illius Deus efficaciter praedeterminaret voluntatem hominis ad talem actum, ut voluntatem Tyriorum ad poenitentiam, si vidissent signa; & voluntates Ceilitarum ad tradendum David, si Saul ascenderet, & civitatem obsideret.

Multiplex decretorum conditionatorum acceptio.

21. Nos vero dicimus distinguenda esse haec decreta, & ut doctrina sit generalis, & integra, extendere possumus sermonem etiam ad effectus, quos Deus esset facturus, si aliqua conditio impleretur. Quaedam ergo decreta conditionata esse possunt de rebus, quas Deus esset facturus, si hoc, vel illud accideret: alia de his, quas homines libere essent facturi, si talis conditio poneretur. Item quaedam ex his continentur sub generalibus legibus providentiae divinae ut particulare sub universali: alia vero cogitari possunt ita specialia, ut in generalibus principiis providentiae, gratiae, vel naturae non contineantur. Item conditio ipsa interdum talis est, ut a Deo solo sit implenda pro suo arbitrio, interdum ab homine futura postulatur. Exempla quoad decreta ipsius Dei, seu de effectibus, quos ipse esset facturus, si talis conditio impleretur, possumus adhibere ex Scriptura. Dicitur enim Psalm. 80. *Si populus audisset me, Israel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem.* Ubi sub conditione asserit Deus, quid ipse esset facturus, si populus Israel recte circa eum se gessisset: quae praedictio potest fundari in generali lege providentiae Dei, qua statuit, & saepe promisit illum populum ab inimicis defendere, si obedisset legi ejus. Particula vero *forsitan*, non propter dubitationem addita est, sed forte ad denotandum illam conditionem debuisse perfecte impleri, ut locum haberet infallibilis ejus consecutio, ac promissionis adimpletio. Simili modo cum Elisaeus 4. Reg. 13. dixit ad Joas Regem Israel. *Si percussisses quinquies, aut sexies sive septies percussisses Syriam usque ad consumptionem*, praedixit sub illa conditione aliquid, quod Deus facturus fuisset, si talis conditio fuisset impleta, illa enim victoria divina virtute futura fuisset: illa ergo praedictio fundata sine dubio fuit in decreto conditionato Dei, quo id facere statuerat, si Rex quinquies, &c. percussisset terram. Quod decretum non potest dici esse contentum in aliqua lege, vel permissione generali Dei, ut per se notum est, sed videtur fuisse ex speciali providentia circa factum illud ex solo consilio voluntatis suae. Ille enim effectus sine dubio non erat per se connexus cum illa conditione, nec conditio illa percutiendi multoties quicquam conferebat ad effectum; voluit tamen Deus expectare tale signum, aut symbolum, & non aliter conferre vires, & potentiam ad consummatam victoriam obtinendam. Simili modo intelligi potest locus Jerem. 38. supra c. 2. allegatus: *Si profectus exieris ad Principes Regis Babylonis, vivet anima tua.* Ibi enim praedicitur aliquid, quod Deus ipse promittebat tanquam sua virtute, & speciali auxilio, ac providentia implendum, promittere autem illud voluit sub tali conditione ex sua speciali dispensatione, & non alio modo, ut Rex ille se humiliaret, & ob alias causas Deo notas. Ad hoc denique genus pertinent conditionales omnes propositiones de futuro, quae in promissionibus divinis sub conditione factis hominibus fundantur. Ut si homo se disposuerit, Deus illi gratiam conferet, si oraverit, sicut oportet, impetrabit, & similes.

Horum decretorum revelatio necessariaq; patet, quando non adimpleatur est ex defectu conditionis quae ex parte hominis apponenda erat.

22. De his ergo conditionatis decretis nulla nobis est controversia, tum quia sufficienter sunt revelata; tum etiam quia vel ad generalem, vel ad specialem providentiam gratiae, vel naturae necessaria sunt. Unde quando decreta sunt generalia, in multis habent effectum, quia in eis subsistit conditio, in aliis vero, in quibus non impletur, Deus ex parte sua paratus est ex vi sui decreti effectum conferre, licet postea non faciat ex defectu conditionis, quod satis est, etiam in specialibus decretis, ut non sint otiosa, aut superflua, sed ad ordinem providentiae pertinentia: Ex quo etiam fit, quod attente considerandum est, in omnibus hujusmodi decretis conditionatis semper postulari conditionem ex parte hominis libere operantis ad aliquem effectum, ut in exemplis allatis videre licet. Nunquam vero invenietur promissio effectus sub conditione pendente a solo beneplacito Dei, quae ob defectum solius conditionis non impleatur; quia talis promissio vana esset, & nullius utilitatis, quia semper tota promissio pendet ex solo arbitrio promittentis, & ideo perinde est, ac si non fieret, ut si ego alicui promitterem, si voluero dabo tibi centum, vel si quis ita promittat, si venero, hoc faciam, cum proposito nunquam veniendi frustranea esset promissio, maxime si propositum illud esset immutabile. Ita ergo esset, si Deus promitteret alicui, v.g. Si te vocarem, praedeterminarem ad consensum, & alioqui haberet absolutum decretum nunquam vocandi; nam cum vocatio a sola Dei voluntate pendeat, & decretum illud sit immutabile, otiosa, & frustratoria esset talis promissio:

& si-

& similiter vanum est tale decretum conditionale, in quo possit talis promissio fundari, ideoque non est Deo tribuendum: nam de illo omnes rationes paulo antea factæ procedunt.

Decreta ex parte hominis in Ceilitis. &c. Varie distincta.

Exempla vero, quæ pertinent ad effectus contingentes, quos ipse homo esset facturus, si talis conditio impleretur, manifesta sunt in pœnitentia Tyriorum, & facto Ceilitarum. Inter quæ differentiam considero: nam in priori effectu conditio proxime pendebat ex divina voluntate, in posteriori vero ex humana, ut facile consideranti patebit. Ex qua differentia aliam infero: nam in priori effectu, qui futurus esset a voluntate hominis, si poneretur conditio pendens ex sola voluntate Dei, non potest veritas conditionata de futuro contingenti fundari in decreto prædeterminante conditionato Dei, quando tale futurum sub conditione nunquam est absolute futurum. Quia si Deus habuisset tale decretum conditionatum de prædeterminanda voluntate creata ad talem effectum subsistente tali conditione, oportuisset, ut ex vi talis decreti esset Deus paratus ad prædeterminationem illam conferendam: alioqui vanum, & sine utilitate ulla esset tale decretum, ut in aliis argumentati sumus: at Deus in eo casu non est paratus ad dandum tale auxilium, quia, si esset paratus, daret illud, cum ab homine non pendeat; ergo nec habuit tale decretum. Item conditio illa, ut supponitur, pendet ex sola voluntate Dei, & alioqui Deus ex se decrevit non ponere talem conditionem, quia supponitur nunquam futura; ergo non potest paratus esse ad dandum aliud auxilium, quod illam conditionem impletam necessario requirit. Denique in facto Tyriorum, & Sidoniorum res aperte declaratur. Nam conditio, sub qua prædicta fuit eorum pœnitentia, fuit, *si tales virtutes factæ essent in te*, quæ conditio ex sola Dei voluntate fuit dependens: at vero per absolutum ejus decretum præfinitum fuit, ut tales virtutes in illis civitatibus non fierent; ergo Deus non habuit decretum determinandi ad pœnitentiam homines illarum civitatum, si tales virtutes in illis fierent. Probatur consequentia, quia tale decretum fuisset de re pendente a sola voluntate Dei, & sub conditione ab eadem voluntate sola pendente, & ex decreto absoluto ejusdem voluntatis nunquam implenda, tale autem decretum conditionatum est prorsus otiosum, & frustraneum, quia per illud revera nihil Deus contulit Tyriis, vel Sidoniis, nec paratus fuit conferre, nec continet promissionem ullam, nec sub ulla generalitate divinæ providentiæ, nec ad illam aliquid confert. Frustra ergo Deo tribuitur, nec potest fundari in Scriptura: nam considerando circumstantias illius particularis loci Matth. 11. potius illi repugnat, ut supra ostendi; in nullo vero alio Scripturæ loco simile aliquod decretum invenitur, aut insinuatur, quod ego invenire potuerim.

Probatur non cognosci in tali decreto conditionato veritatem conditionatam.

Quando conditio potest & debet ab homine poni in actu peccati non invenitur decretum, aliter potest.

24. At vero quando effectus futurus esset a voluntate hominis, & conditio etiam pendet ab hominis voluntate, distinguendum videtur inter effectum futurum a malo, & peccaminoso actu voluntatis, vel a bono: nam in priori non potest futuritio conditionata fundari in decreto Dei conditionato, quia oporteret per tale decretum esse paratam divinam voluntatem ad inducendam voluntatem humanam ad actum malum, si talis conditio impleretur, ut jam declaratum est: hoc autem repugnat divinæ voluntati, sine illa inductio intelligatur per modum inspirationis, aut cogitationis a Deo immissæ, sive multo magis per modum physicæ prædeterminationis, ut l. 3. manifestum fiet, & talis est casus de Davide, & Saule, & Ceilitis, ut supra visum est. At vero quando effectus contingens posset esse ab humana voluntate sine culpa, tunc non repugnat Deo tale decretum conditionatum, dummodo ad ordinem, & consilia divinæ providentiæ aliquid conferat: quia tunc licet effectus esset futurus proxime ab humana voluntate, posset esse principaliter per operationem Dei facientis illam velle, sive per determinationem, sive per congruas inspirationes, & cogitationes (hoc enim ad præsens punctum non refert) & ideo non repugnat talem prædictionem in tali Dei promissione, seu decreto sub conditione fundari. Exemplum adhibere possumus in aliis verbis sumptis ex Jer. 38. *Si exieris ad Principes Regis Babylonis, non te tradent transfugis Judæis*, nam in eis prædicitur effectus pendens a voluntate Principum Chaldeorum, & supponens conditionem pendentem a voluntate Regis Sedeciæ, & nihilominus continent illa virtualem promissionem Dei, & consequenter ostendunt voluntatem Dei determinatam ad dirigendas voluntates Chaldeorum Principum, si Sedecias ad illos exiret, ut infallibiliter illum non traderent Judæis. Tale ergo decretum conditionatum in Deo esse potest, & non est frustra, sed ad dispositionem suæ providentiæ pertinere potuit.

Totius capitis summa.

25. His ergo modis videntur vel admittenda, vel reiicienda conditionata decreta libera in voluntate Dei ita ut neque illa negentur, quæ in Scriptura, & ordine providentiæ fundantur, neque illa fingantur, quæ utroque fundamento, omnique utilitate carent. Unde tandem concluditur, per hæc decreta conditionata non satis defendi præscientiam certam omnium futurorum sub conditione. Nam licet ea futura sub conditione, quæ pendent ex sola voluntate Dei, possint ex vi decreti conditionati præsciri, quia per ipsum decretum habent immediate, quod essent futura: nihilominus alia futura, quæ proxime pendent a voluntate humana, & in Scriptura revelantur, non potuerunt præsciri ex vi talis decreti, quia ex aliis decretis Dei, vel ex rei inutilitate, & ex modo ipso loquendi Scripturæ satis colligitur Deum tale decretum non habuisse, ut explicatum est. Et de conditionatis decretis, & de fundamentis scientiæ conditionatæ hæc nobis sufficere videntur. Nunc aliquibus objectionibus satisfaciendum superest.

CAPUT IX.

Nonnullis objectionibus occurritur, earumque occasione doctrina data magis declaratur, & veluti in summam redigitur.

1. PRobando sententiam nostram præcipua fundamenta contrariæ sententiæ dissolvimus, ut vero nihil consideratione dignum prætermittamus, nonnullas alias objectiones proponemus, ex quarum solutione veritas ipsa magis elucescet. Prima objectio est, quia ex nostra sententia sequitur esse aliquam creatam veritatem necessario futuram absque voluntate Dei: consequens videtur valde absurdum; ergo. Sequela patet, quia si Deus ante omne suum decretum liberum prævidit Adam constitutum in tali statu, & occasione, ac tentatione fuisse peccaturum, talis effectus vere fuit futurus independenter a libertate Dei, quia ante omne decretum suum liberum fuit futurus, unde post talem præscientiam non potuit Deus impedire, quominus, posita illa hypothesi, peccatum illud esset futurum. Et idem est in omnibus similibus. Consequens autem hoc esse absurdum videtur ostendi, quia si hoc verum esset, non haberet Deus absolutum, & universale dominium omnium futurorum eventuum, nec haberet omnipotentiam faciendi, ut a tali causa tali modo se habente proveniret, vel non proveniret talis effectus, quia necessario eventurus est, qui per scientiam conditionatam prævisus est futurus. Unde confirmatur difficultas, quia sicut in absolute futuris verum est illud. *Omnia quæcumque voluit fecit*, & e contrario etiam verum est, nihil fieri, vel futurum esse, nisi quod ipse vult, aut libere permittit: ita in conditionate futuris verum esse debet, nihil fuisse, vel esse posse sub aliqua conditione futurum, nisi quod ipse sub conditione, saltem libere, decernit, aut permittit; est enim eadem proportionalis ratio, & utrumque pertinet ad supremam, & universalissimam potestatem Dei; ergo non est illi denegandum. Præsertim quia nihil repugnat habere Deum hæc conditionata decreta, cum in ordine providentiæ sæpe sint necessaria, ut nos etiam fatemur: nam Deus offert generalem concursum, quo voluntas sæpe non est usura, quod non potest esse, nisi per conditionatum decretum, & similiter paratus est justificare peccatorem, quem nunquam justificabit, & sic de aliis.

1. objectio.

1. confirm.

2. Con-

2. confirmatio.

2. Confirmatur secundo hæc difficultas, quia divina veritas est Deo ratio cognoscendi omnes veritates extra se, sicut divina bonitas est ratio volendi omnia bona extra se: non posset autem divina veritas esse ratio cognoscendi veritates has conditionatas, si illæ essent independentes a decreto Dei, quia tunc non haberent veritatem a Deo, & ita nec veritas Dei posset esse ratio cognoscendi illas: ergo impossibile est, quod habeant veritatem cognoscibilem ante decretum Dei.

Ultima confirmatio exemplo illustrata.

Tandem confirmatur, quia si Deus cognosceret hæc contingentia, ut determinate vera ante decretum voluntatis suæ, cognosceret illa, ut ex se omnino necessaria: vel revocanda erunt in aliquam aliam causam extrinsecam, & infallibiliter determinantem voluntatem hominis: consequens autem omnino est falsum: ergo. Sequela declaratur: nam constituamus verbi gratia Petrum, & Paulum prævisos sub esse possibili cum tali vocatione, & omnibus circumstantiis ejus, & ex vi libertatis de utroq; prævideri in quodam priori signo rationis, posse consentire, vel dissentire, in posteriori autem signo, & ante decretum Dei Petrum videri consensurum, & Paulum non consensurum: pero unde provenire possit hæc diversitas? non enim ex Deo, cum supponatur non habuisse decretum, nec ex ipsis voluntatibus humanis, cum sint æque indifferentes de se, nec ex objecto, cum supponatur esse idem, & licet esset diversum, non efficaciter movet: ergo oportet id referre vel in aliquam constellationem, vel aliquid simile. Quam vero absurdum hoc sit facile patet, quia & repugnat libertati, cum illa necessitas sit antecedens, & quasi fatalis, cum non sit ex decreto Dei, nec ex decreto hominis libero, sed quasi ex naturali determinatione. Et in operibus pietatis repugnat maxime divinæ gratiæ, ut constat. Multa argumenta his similia ab auctoribus contrariæ sententiæ prolixe satis multiplicantur. Sed illa omitto, quia ex eisdem principiis, & æquivocationibus terminorum procedunt; imo hæc etiam excusari possent, quia ex principiis positis facile possunt a quocumque dissolvi: tamen ut omnibus satisfaciamus, & majoris claritatis gratia, quæ diximus de veritate cognoscibili in his conditionatis, & modum præscientiæ illorum, quasi per recapitulationem amplius explicemus.

1. Animadvertendum non esse necessarium quod decretum in conditione includatur, sed sufficere quod sit post vocationem.

3. Multa ergo ex similibus argumentis ex eo procedunt, quia non distinguitur inter decretum Dei, ut præcedens ordine rationis in ipsomet Deo, vel ut objective inclusum in hypothesi futuri eventus conditionati. Hæc autem diversa esse, & supra tactum est, & est per se manifestum. Nam Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, quæ omne decretum liberum præcedit, scit, quod si ignis applicetur ligno, calefaciet illud: in ea vero hypothesi necessario includitur decretum Dei volentis concurrere, quia sine illo non posset sequi talis effectus, etiam posita conditione; ergo in illa includitur, si ignis applicetur, & Deus suum concursum non suspenderit, quæ non exprimitur, quia supponitur quasi inclusa ex naturali debito. Et in operibus liberis, etiam gratiæ, præcognoscit Deus per eandem scientiam, quod si talis homo talem inspirationem cum tali, vel tali motione, tali tempore habeat, consentiet: quia scientia antecedit omne decretum liberum in Deo ipso, non tamen excludit decretum liberum ad modum possibilis, & inclusum in objecto. Et in hoc sub his verbis necesse est, ut adversarii conveniant, quoniam talis prescientia necessaria est, ut Deus possit velle, & eligere media efficacia predestinationis: sed differentia est in modo decreti, vel motionis: nam adversarii volunt in illa hypothesi debere includi motionem predeterminantem voluntatem creatam, vel hanc conditionalem: si ego voluero efficaciter, talem voluntatem consentire, & ex hac voluntate illam vocavero, &c. Nos autem dicimus, tale decretum sic inclusum in illa conditione non esse necessarium, sed sufficere decretum concurrendi simultanee post talem vocationem, ita ut sensus conditionalis sit iste: Si dedero huic talem inspirationem, seu vocationem, & voluero illi offerre meum concursum, seu concomitans auxilium, talis actus sequetur. Unde fit, nunquam talem actum cognosci futurum sub conditione, sine aliquo decreto libero Dei, etiamsi modo nostro cognoscendi, & loquendi prius sit in Deo talis præscientia, quam sit quasi elicitum tale decretum liberum Dei.

2. Animadvertendum iniquè inferri ex nostra doctrina futura præsciri absque dependentia decreti voluntatis Dei.

4. Unde est secundo considerandum, sæpe confundi decretum liberum Dei generatim sumptum cum decreto prædefiniente efficaciter, seu prædeterminante: & quia dicimus Deum præcognoscere futura ante decretum prædeterminans, vel posse etiam esse futura sine tali decreto statim infertur, vel nobis tribuitur, quod asseramus futura conditionata præsciri independenter a decreto voluntatis Dei, quæ non est bona illatio, quia est a particulari ad universale negative. Et defectus potest facile deprehendi, quia peccatum præscitum futurum non solum ante decretum prædeterminans, aut absolute prædefiniens, seu (quod idem est) prædestinans etiam actum ipsius peccati, & tamen non erit futurum sine aliquo decreto voluntatis Dei, juxta illud Augustini in Enchirid. c. 95. *Non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel ipse faciendo, ut fiat, vel ipse faciendo.* Dicimus ergo ad cognoscenda futura conditionata, necessarium esse, ut in ipsa conditione ponatur aliquod decretum Dei, non tamen ita absolutum, ut prædeterminet voluntatem creatam: nam necessitas talis decreti repugnaret libertati voluntatis creatæ quoad usum liberum aliorum actuum, seu quoad liberam omissionem, vel (quod perinde est) quoad libertatem quoad specificationem, & respectu ejusdem actus futuri ex vi talis decreti repugnaret libertati ejus quoad exercitium, neque præsciretur ut contingens, sed ut necessario consequens ex antecedenti suppositione. Præter absurditatem, quæ de peccatis sequitur, quod in simili decreto præscirentur futura, saltem quoad ipsos actus, a quibus est inseparabilis malitia, quæ quidem absurditas quanta sit, sæpe inculcatur a nobis, & millies repetetur, ac latissime in discursu hujus operis tractabitur, quia res est summæ considerationis, & quæ huic materiæ magnam lucem affert.

3. animadversio de necessaria illatione actus liberi ex hoc decreto, ex qua duo incommoda sequuntur.

5. Ex quo advertimus tertio (quod supra jam tactum est) auctores contrariæ sententiæ reducere totam rationem præscientiæ divinæ circa futura contingentia ad necessariam illationem actus liberi ex hoc decreto divino prædeterminante: nam sine illo putant non posse esse veritatem determinatam in his propositionibus de futuro. Hoc enim est totum suæ sententiæ fundamentum in hoc puncto de præscientia conditionata. Unde duo ex illis sequuntur incommoda, unum in re ipsa, & contra doctrinam certam: aliud in sua schola, & contra principia in ea recepta ante hanc controversiam. Primum est, quod revera Deus non habet præscientiam contingentium, sed necessariorum, quia ut illa futura præscire possit, quæ ex se, & in ordine ad causam proximam essent contingentia, facit, ut necessario eveniant, ut sic illa præscire possit. Unde quidam ex dictis Theologis non dubitavit dicere, Deum non minus evidenter cognoscere futurum effectum in voluntate creata a se prædeterminata, quam in causa naturaliter agente: at hoc dici non potest: ergo neque primum audiendum est. Consequentia cum minori sunt notæ. Major autem satis probata est ex dictis in præcedentibus capitibus, junctis his, quæ in præcedenti prolegomeno dicta sunt; & iterum est hæc probanda in lib. 5. Secundum incommodum est, quod si vera est illa sententia, frustra laboravit D. Th. in explicando modo, quo Deus præscit futura contingentia absoluta per præsentiam æternitatis, immeritoque dixisset, non posse cognoscere illa in causa: nam licet non cognoscat in causa proxima nude sumpta, quia sic non est causa completa: cognoscit tamen in causa completa per determinationem impressam a causa prima, quam determinationem futuram esse in sua voluntate cognoscit. Nec esset ulla differentia in cognoscendis futuris, quæ a sola Dei voluntate pendent, & quæ pendent a voluntate creata; nam omnium cognitio ad solam Dei voluntatem resolvitur. Hæc autem omnia, quam sint nova in doctrina D. Thomæ ex locis supra allegatis, & ex veteribus Thomistis, quos etiam allegavimus, satis constat.

6. Quarto advertimus, in his objectionibus, & aliis

aliis, quæ ab istis auctoribus fiunt, non distingui in his futuris contingentibus determinationem futuri effectus in causa, vel in se, quam nos etiam vocavimus determinationem in actu primo, vel in actu secundo. Hinc enim ex eo, quod effectus futurus non habet determinationem in actu primo in voluntate creata absque decreto prædeterminante, juxta eorum sententiam, inferunt non habere determinatam veritatem quia nimirum, supponunt nullam esse posse determinationem talis effectus, in qua veritas determinata propositionis de futuro nitatur. At vero D.Thom. in absolute futuris aliam determinationem effectus agnoscit, nimirum præsentialitatis in æternitate, quæ non est in causa, sed in ipso effectu in se ipso, & consequenter includit determinationem causæ ad illum producendum in actu secundo, ut præsentem æternitati, & per ordinem ad illam determinationem, & præsentiam, habent propositiones sub modo de futuro prolatæ determinatam veritatem. Ad hanc autem determinationem actualem, etiam ut præsentem æternitati, non oportet supponere causam ad unum determinatam in actu primo, sed satis est supponere illam completam omni modo in actu primo non ad unum tantum effectum, sed ad plures cum indifferentia, nam a tali causa potest prodire determinatus effectus pro ejus libertate, & de necessitate aliquis prodibit, considerando actum, ut futurum, quamvis non hic, vel ille determinate ex vi dispositionis causæ in completo actu primo, sed confuse aliquis: considerando autem actum, ut præsentem æternitati, necessario futurus est certus, & determinatus actus in specie, & individuo, & ad illum potest supponi concursus ex parte Dei ad hæc omnia determinatus, ac sufficiens, & simultaneus, qui satis est, ut effectus possit esse determinate præsens æterno intuitu divinæ præscientiæ sine alia prædeterminatione, quæ libertatem lædat. Et ideo D.Th. illum modum cognitionis, ut necessarium ad salvandam libertatem, & conciliandam cum illa præscientiam excogitavit, vel potius ex antiquioribus Patribus hausit. Idem ergo modus determinationis intelligendus est in futuris conditionatis in ordine ad præscientiam, illa enim etiam potest intueri, ut præsentia ex hypothesi, seu ad modum præsentium, & potest intueri causam non solum quoad dispositionem, & virtutem completam in actu primo, sed etiam quoad actualem habitudinem, & determinationem per actualem influxum in talem effectum, quem Deus infinita efficacia intelligendi intueri potest per modum præsentis. Nam eadem est habitudo inter talem causam, & actum ejus, apprehensis, ut præsentibus, & in se existentibus ex hypothesi, quæ intelligitur esse inter illa, ut præsentia æternitati: nam etiam hæc præsentia est objectiva, & non est de re vere, & realiter in se existente ab æterno, sed de re, quam Deus ita prorsus intuetur ac si vere in se existeret, vel sicut, intuetur illam nunc, quando in se jam existit, & ideo de illa intuetur non solum quid potest operari, sed etiam quid operatur, ex efficacia, & infinitate sui æterni intuitus. Ex eadem ergo simili modo intuetur emanationem futuram talis effectus a tali causa supposita ex hypothesi per modum præsentis: nam est eadem ratio, & nulla major invenitur repugnantia. Et tota hæc excellentia cognitionis meritissime recognoscitur in infinitæ Dei scientiæ thesauro.

4. Animadversio de distinctione determinationis in his contingentibus in se, vel in causa.

7. His positis facile est ad singulas objectiones respondere. Ad primam, in qua inferebatur aliquid esse futurum saltem sub conditione sine voluntate Dei, respondetur negando sequelam: quia licet illa scientia conditionata non supponat decretum aliquod liberum quasi præexistens in Deo, includit in ipsa hypothesi decretum liberum ponendum in re, ut ab illo esse possit effectus, qui dicitur sub conditione futurus, quia ab illo essentialiter pendet. Quod necesse est fateantur, qui dicunt Deum per suum concursum determinare voluntatem, quia consequenter negare non possunt, quin Deus per scientiam simplicis intelligentiæ & cognoscat, quod si voluntas hominis cum tali objecto, & cognitione creetur, & ipse Deus velit cum illa concurrere ad talem actum, illud efficiet. Solumque est inter nos & ipsos differentia, quod ipsi dicunt illum concursum esse prævium, & prædeterminativum voluntatis creatæ, & ideo consequenter dicunt in illo, si dandus sit, cognosci infallibiliter futuram determinationem creatæ voluntatis: nos autem dicimus concursum non esse prædeterminantem, seu concomitantem, & ideo in decreto dandi illum, aut per modum illationis ex illo non cognosci liberam determinationem voluntatis futuram, sed cognosci in seipsa præsentialiter ex vi, & efficacia divini intuitus. Unde si argumentum coarctetur ad voluntatem Dei prædeterminantem, ita ut illatio sit, sequi ex nostra sententia, aliquid esse futurum sine voluntate Dei prædeterminante, concedimus sequelam: est enim consequens verissimum non solum in conditionatis futuris, sed etiam in absolutis, ut satis nos docent actus peccatorum, etiam ut tales actus sunt, & libere fiunt. Neque hoc est contra Dei omnipotentiam, vel absolutum dominium, quia talis effectus non est futurus sine influxu omnipotentiæ Dei, nec sine voluntate sua, qua vult, & voluntatem creatam sinere libere operari, & cum illa concurrere. Possetque si vellet illum actum impedire, aliter se habendo cum voluntate creata. Si autem vult illam indifferentem sinere, necesse est, ut quod voluerit ipsa, operetur, & consequenter etiam necesse est, ut ipse Deus præsciat, quid ipsa voluntas creata, sic constituta, operatura, & volitura sit.

Ad 1. objectionem solutio est negatio sequelæ.

8. Unde facilis est responsio ad primam confirmationem: concedimus enim æquiparationem, quæ in illa fit inter futura absolute, vel sub conditione quantum ad hoc, quod sicut nihil est absolute futurum, nisi quod Deus aut vult fieri, aut vult sinere, ut fiat: ita in conditionatis nihil est futurum ex hypothesi, nisi quod Deus aut vellet fieri, aut vellet sinere, ut fieret. Discrimen autem est, nam respectu absolute futurorum illud velle Dei supponitur præexistens in Deo ante præscientiam absolutam respectu vero futurorum sub conditione non ita supponitur, sed solum includitur in conditione, tanquam conjungendum cum illa, si in re ipsa poneretur. Et ratio discriminis est clara, quia scientia absoluta terminatur ad effectum secundum actualem existentiam præsentem absolute æternitati Dei, & ideo necessario supponit in Deo actuale decretum æternum, a quo dimanaturus sit concursus ad talem effectum. At vero conditionalis nihil ponit in esse, unde per scientiam illius non videtur effectus, ut absolute futurus, sed tantum sub conditione, & ideo necesse non est, ut decretum Dei in re ipsa supponatur, sed sufficit, ut in conditione includatur. Quod vero in illa confirmatione additur, non repugnare, quod sint in Deo aliqua decreta conditionata, jam declaratum est in capite præcedenti, quatenus id verum sit, & quomodo id non sufficiat, ut tota scientia futurorum sub conditione ad talia decreta conditionata, tanquam ad unicum, & necessarium fundamentum, revocetur. Nam ut talia decreta præcise spectata sint ratio sufficiens præsciendi futura, oportet, ut ex parte Dei sint absoluta, & prædefinitiva: imo & efficaciter prædeterminativa voluntatis creatæ, ut in tali decreto possit esse infallibilis futura cooperatio creatæ voluntatis. At vero respectu malorum actuum non sunt possibilia decreta prædeterminantia, quia repugnant divinæ bonitati, & sapientiæ, sive illa sint absoluta ex parte objectorum, sive conditionata, quia eadem est utrorumque ratio, si ex parte Dei sint absoluta, & prædeterminantia. Respectu autem bonorum actuum repugnant talia decreta libertati ipsorum, si efficaciter sint prædeterminativa quoad executionem, ut supponitur. Si vero solum sint prædefinitiva secundum ordinem intentionis, necesse est, ut supponat scientiam conditionatam, ne libertatem tollant, & ideo non possunt esse sufficiens talis scientiæ fundamentum. Quæ omnia infra in lib. 5. late probanda sunt de absolutis decretis, & ideo nunc longiori probationi supersedemus, supponendo, quod certissimum est, eandem in hoc esse rationem de decretis conditionatis, quæ de absolutis. Accedit præterea, quod multiplicatio talium decretorum conditionatorum supervacanea est, & inutilis, ac otiosa, & sine fundamento introducta, ut probavi. Sola

Ad 1. confirmationem in conditionatis includi decretum in absolutis præesse respondetur.

ergo

ergo illa conditionata decreta admittenda sunt, quæ divinæ providentiæ, ut versatur circa res aliquando futuras, consentanea, & utilia inveniuntur, & in generalibus principiis ejus fundari possunt. Hæc autem ita sunt conditionata, ut etiam ex parte Dei non sint omnino absoluta quoad executionem effectus, & prædeterminationem causæ secundæ. Quod si respectu contingentium absolute futurorum aliqua sunt decreta simpliciter absoluta, & predefinitiva ex parte Dei, de se includunt virtute conditionem, & ideo necesse est, ut supponant illam quasi purgatam per scientiam conditionatam, ut simpliciter, & absoluta esse possint, ut in l.5.c.ult.latius declarabo.

Ad secon-firmatio. dicimus veritate Dei esse rationem cognoscendi veritates creatas ex parte principii, non vero ex parte termini.

9. Ad secundam confirmationem respondetur, duplicem posse distingui rationem cognoscendi, scilicet, vel per modum principii, vel per modum termini, seu ex parte cognoscentis, aut ex parte rei cognoscendæ. Dico ergo veritatem Dei esse rationem cognoscendi omnes veritates creatas, & creabiles ex parte principii, seu ex parte ipsius Dei, non vero ex parte termini, seu objecti, ad quod ultimate (ut sic dicam) terminatur scientia Dei, ut est creaturarum scientia. Et sic quamvis Deus per seipsum sciat omnia possibilia fieri ab ipso, nihilominus supponit ex parte objecti veritates necessarias, ut hominem esse animal rationale, & similia. Et similiter supponit illa scientia veritates possibiles, ut hominem posse peccare, aut bene agere. Et cum eadem proportione supponit veritatem cognoscibilem in futuris contingentibus tam absolutis, quam conditionatis, quamvis per se ipsum & per suam veritatem in cognoscendo, id est, per suam infinitam, & certissimam scientiam, & per suas ideas, ut rationes cognoscendi omnem aliam veritatem intuetur. Cum vero obiicitur, quia Deus non potest hoc modo per se cognoscere veritatem futuram, si ab ipso non pendeat, concedimus assumptionem: fingamus aut subsumptionem, nimirum futura conditionata non pendere a Deo, si non supponant in Deo decretum, satis enim est, quod in conditione illud includant, quia propter essentialem dependentiam necessario includi debet, ut declaravi, neque oportet, ut tale decretum sit prædeterminans, neque quod sit adæquata ratio veritatis futuræ, quando talis est, ut non solum ab illo, sed etiam a libero arbitrio pendeat, tanquam a concausa simul in suo genere concursura, quæ dependentia, ut futura non potest in solo decreto cognosci, sed in se, ut jam declaravi.

Ad ult. confirm. sequela negatur.

10. Ad ultimam confirmationem negatur sequela, nimirum si Deus cognoscat talia futura, ante suum decretum prædeterminans sub conditione sequi, ut illa cognoscat, vel ut per se necessaria, vel ut futura ex aliqua alia causa extrinseca prædeterminante hominis voluntatem. Neutrum enim sequitur, non quidem primum, quia licet hæc sint contingenter futura, habere possunt determinatam veritatem, non quia per se necessaria sit simpliciter, sed quia ita futura est, unde ad summum resultat necessitas suppositionis, qua dicitur id, quod est, necessario esse: sic enim etiam quod futurum est, necessario erit. Neque etiam sequitur secundum, quia voluntas humana, ut se determinet, non indiget causa extrinseca determinante, neque alia extrinseca causa, proprie, & physice cooperante præter Deum: unde ad exemplum in argumento propositum de duabus voluntatibus v.g. Petri, aut Pauli conceptis sub esse possibili, & applicatis cum eisdem subjectis, & circumstantiis ad operandum, de quibus in quodam priori rationis signo æque præscitur posse consentire, & dissentire, & in alio signo rationis posteriori de una præscitur esse consensuram, & de alia esse dissensuram, cuius diversitatis, & præscientiæ ratio non creditur reddi posse, nisi ex aliqua causa extrinseca prædeterminante. Veruntamen non ita est. Aut enim postulatur ratio diversi eventus, aut ratio præscientiæ illius ex parte Dei. Prior ratio propria, & proxima est liberum arbitrium, vel solum in malis, vel adjutum in bonis. Neque contra hoc obstat, quod illæ voluntates in priori signo sint æque indifferentes: nam potius ex hac ipsa indifferentia nascitur, ut unus sic, alius sic operetur pro suo arbitrio, etiam cæteris omnibus antecedentibus existentibus paribus, quia hoc ipsum postulat libertatis dominium, ut in prolegomeno præcedenti ostensum est. Frustra ergo obiicitur, vel cogitatur esse necessarium recurrere ad constellationem, vel individuationem, seu complexionem, nam liberum arbitrium his omnibus dominari potest, si velit: ex intrinseca ergo potestate illius futura esse poterit illa diversitas. Supposito autem, quod sit futura, non oportet ex parte Dei aliam rationem reddere, ut cognosci possit, nisi quia infinitam vim habet cognoscendi, & omnem veritatem in se ipsa intuendi sine ullo discursu formali, vel virtuali, sed per solam simplicem veritatis contemplationem.

CAPUT X.

Alteri objectioni occurritur, & an scientia visionis sit causa futurorum explicatur.

1. In fine hujus prolegomeni necessarium visum est, de causalitate præscientiæ divinæ circa futura contingentia pauca premitteret; tum quia resolutio hec necessaria nobis erit ad auxilia divinæ gratiæ explicanda: nam hac ratione hoc tempore valde agitata est hæc controversia: tum etiam quia ad occurrendum objectioni, quæ contra præcedentem resolutionem fieri potest, videtur necessaria. Nam perinde comparari debet scientia conditionata ad contingentia sub conditione futura, sicut comparatur præscientia absoluta ad res aliquando futuras: sed per absolutam præscientia est causa illorum: ergo ut præsciantur futura sub conditione, oportebit, ut eadem præscientia sit causa futuritionis illorum. At hoc esse non potest: ergo nec potest dari talis præscientia. Minor (cætera enim nunc supponuntur) probatur; tum quia Deus non habet causalitatem circa futura tantum sub conditione, cum illa revera futura non sint, & quatenus talia sunt, sub latitudine entium possibilium permanent: tum etiam, quia licet in illis velimus cōditionatam causalitatem considerare, hæc non potest scientiæ attribui, alioqui oportebit in ipsa hypothesi, seu conditione eandem scientiam involvere, sicut diximus, in illa conditione includi decretum voluntatis Dei sufficientis ad causalitatem talis futuri: hoc autem est impossibile, alioqui circulus committeretur, seu sensus identicus fieret, perinde enim esset, ac si diceretur, si virtutes in Tyro fierent, & voluntas Dei cum præscientia futuri consensus concurreret, Tyrii pœnitentiam agerent: hoc autem frivolum est & absurdum, ut constat: ergo repugnat dari talem scientiam, si ipsa scientia est causa futuritionis rerum: ut hæc igitur objectio dissolvatur, necessarium est expendere, an id, quod supponit de causalitate scientiæ visionis verum sit. Et consequenter tractandum erit, an hæc causalis propositio vera sit. *Quia Deus præscit hoc esse futurum, ideo futurum est.* Per occasionem vero, & quasi necessariam consecutionem in fine videbimus, an altera causalis vera sit, *quia hoc futurum est, ideo Deus illud præscit.*

Obiectio contra præcedentem resolutionem.

1. sent.

2. Est ergo prior sententia affirmans illam causalem *Hoc est futurum, quia Deus præscit, illud esse futurum,* esse veram, quod est dicere, scientiam visionis, ut talis est, esse causam futuritionis, vel præsentiæ objecti sui. Hæc enim duo in idem redeunt, & ideo de illis indifferenter loquemur. Hanc sententiam defendunt hoc tempore moderni Thomistæ supra allegati, eamque antiquis scholasticis tribuunt cum Magistro in 1.d.39.& in speciali refertur Albert. art.3. Bonav.art.1.q.1.& 2. Maxime vero probatur in primis auctoritate D.Thomæ 1.p.q.14.art.8.ad 1. ubi referens Origenem dicentem: *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat.* Exponit priorem partem intelligendam esse, considerando rationem scientiæ non habentis adjunctam voluntatem, posteriorem autem partem accipiendam esse in ratione consecutionis, seu illationis, non secundum propriam rationem causalitatis. Et in solutione ad 3.ait objectum scibile non comparari ad scientiam Dei ut mensuram ejus, sed e converso scientiam

tiam Dei eſſe menſuram ejus, quia eſt ſcientia artificis, quæ eſt menſura artefacti: & ar.16.dicit Deum de rebus a ſe factis habere ſcientiam practicam, quæ non eſt niſi ſcientia viſionis.

3. Secundo videtur hæc expreſſa ſententia Auguſt. nam l.6.de Trin.c.10.& l.15.c.13.expreſſe dicit. *Creaturas non quia ſunt, novit Deus, ſed ideo ſunt, quia novit.* Et l.5.de Civit.c.9.de creaturis ait. *Quidquid valent & quidquid factura ſunt, certiſſime valent, & factura ſunt, quia valituras atq; facturas ille præſcivit, cujus præſcientia falli non poteſt.* Similia fere verba habet Greg.l.20. Moral.c.23. alias 24.dicens. *Quæcunque ſunt non ab æternitate ideo videntur, quia ſunt, ſed ideo ſunt, quia videntur.* Eandem ſententiam videtur late docere Boetius l.5. de Conſol. proſa vult. circa finem, ubi etiam Dion.Carth.ita exponere videtur, & illius verba poſtea referamus.

Fundatur opinio ratione præcipua. 4. Tertio ſuadetur hæc ſententia rationibus. Prima, & præcipua eſt, quia ſcientia viſionis non eſt ſpeculativa, ſed practica: ergo eſt cauſa rerum: conſequentia clara eſt. Antecedens probatur, quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt tantum ſpeculativa: ergo ſcientia viſionis eſt practica: nam ſicut ſcientia viſionis, & ſcientia ſimplicis intelligentiæ adæquate dividunt ſcientiam Dei, ita etiam practica, & ſpeculativa, & ideo ſi ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſpeculativa eſt, neceſſe eſt, ut ſcientia viſionis ſit practica. Secundo probatur idem antecedens, quia ſcientia viſionis non ſupponit objectum ſuum, ſed illud operatur: ergo eſt practica. Conſequentia clara eſt, antecedens vero probatur, quia ſcientia Dei non contemplatur res exiſtentes, niſi ut præſentes æternitati, & ut a ſe factas: ergo non poſſunt objecta illius ſcientiæ antecedere cauſalitatem ejuſdem ſcientiæ, ſed cauſando illa, intuetur illa quaſi terminum ſuæ cauſalitatis.

2. ratio. Secunda ratio eſt, quia aliqua ſcientia Dei eſt cauſa rerum, ſed ſcientia ſimplicis intelligentiæ non eſt cauſa rerum: ergo ſcientia viſionis eſt cauſa illarum rerum, quæ per illam videntur. Conſequentia ſupponitur ex ſufficientia partitionis divinæ ſcientiæ in viſionis, & ſimplicis intelligentiæ, Major item ut certa relinquitur. Minor autem patet, primo, quia nulla ſcientia antecedens determinationem voluntatis Dei poteſt eſſe cauſa rerum, quia, ut ſic non eſt ordinata ad opus: hæc enim ordinatio per voluntatem ſit, nec poteſt eſſe cauſa, niſi prout ordinatur ad opus. At vero ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ut talis eſt, antecedit decreta libera divinæ voluntatis, ut per ſe conſtat: ergo ut ſic, non eſt cauſa.

Confir. 1. Et confirmatur primo, quia ſcientia, ut ſit cauſa, debet eſſe practica, ut per ſe notum eſt; at ſcientia ſimplicis intelligentię non eſt practica, ſed ſpeculativa, teſte D.Th.1.p.q.14. a.16. & ibi Cajet.ergo.

Confir. 2. Et confirmatur ſecundo, quia ſcientia quæ eſt cauſa rerum, eſt libera, potuit enim non eſſe cauſa, ſicut res potuerunt non eſſe: at ſcientia ſimplicis intelligentiæ non eſt libera, ſed ſola ſcientia viſionis.

3 ratio. Tertia ratio ſit, quia ſi ſcientia viſionis non eſset cauſa futuri, futurum eſſet cauſa ſcientiæ viſionis. Hoc autem ſecundum dici non poteſt, quia temporale non poteſt eſſe cauſa æterni: ergo primum dicendum eſt, Major ſumitur ex D.Th.q.2.de Veritat. artic.14.ubi ſimili diſcurſu probat ſcientiam Dei eſſe cauſam rerum, quia omnis ſcientia vel eſt cauſa objecti, vel cauſata ab illo, vel utrumque ab uno tertio: ſcientia autem Dei nec ab objecto, nec ab aliquo tertio cauſatur, unde neceſſe eſt, ut ſit cauſa ſui objecti: hæc autem ratio æque ad ſcientiam viſionis applicari poteſt.

Vera ſententia. 5. Nihilominus dicendum eſt, ſcientiam viſionis, quatenus ratione diſtinguitur ab omni alia ſcientia Dei ac præciſe ſpectata ſecundum reſpectum, quem ſcientia viſionis, ut talis eſt, denotat, non eſſe cauſam objecti ſui, ſed ſupponere illud, ideoque in rigore, &

Propoſitio. proprietate cauſalis notæ, falſam eſſe illam propoſitionem, *quia Deus præſcivit, hoc eſse futurum, ideo futurum eſt.* Hanc ſententiam docui prius in l.3.de Auxil.c.13.n.15.& in l.1.de Scient.Dei, cap.5.n.9. & poſtea in 1.p.l.3.de Attributis Dei poſitivis, cap.4. n.10, & ſeqq. ubi auctoritate, & ratione confirmata eſt: propter novas autem impugnationes aliquid addere neceſſarium viſum eſt. Animadvertimus autem ſermonem eſſe de ſcientia viſionis, ſeu rerum exiſtentium, aut futurarum formaliſſime, ac præciſe ut talis ſcientia eſt. Nemo enim dubitat, quin ſcientia Dei ſit cauſa omnium actuum futurorum, quatenus boni ſunt, ſed quia illa ſcientia, quæ in ſe unica, & ſimpliciſſima eſt, ſub diverſis rationibus ſpectatur a nobis, ideo dicimus præciſe conſideratam, ut eſt ſcientia viſionis, & intuitionis rerum, non eſſe cauſam, ſed ſupponere cauſalitatem, & intueri, quod ab ipſa media voluntate, & omnipotentia ſua factum eſt, juxta illud Geneſ.1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona.* Ex quo non immerito argumentari poſſumus, quia illud verbum non poteſt niſi de ſcientia viſionis intelligi, & verbum *fecerat* ſatis aperte indicat, illam viſionem ſuppoſuiſſe res jam factas, ac proinde, ut talis viſio eſt, non feciſſe illas, ſed eas per omnipotentiam a voluntate applicatam, & per alium modum ſcientiæ, vel artis directam jam factas vidiſſe, & in eis, tanquam bonis, complacuiſſe. At vero ſcientia, quæ ſupponat rem factam, non eſt cauſa ejuſdem, quatenus talis ſcientia ejus eſt: ergo nec ſcientia viſionis eſt cauſa rerum factarum.

6. Secundo probatur auctoritate Patrum dicentium, res non eſſe futuras, quia Deus ſcit illas eſſe futuras: hæc enim negatio in nullo proprio ſenſu poteſt eſſe vera, ſi ſcientia viſionis eſt cauſa futurorum, quia ſi eſt cauſa, eſt vera, imo & realis, ac phyſica cauſa, ſed per illam cauſalem locutionem nihil aliud ſignificatur, niſi hujuſmodi cauſalitas: ergo Patres negantes illam propoſitionem cauſalem, dictam plane cauſalitatem negant. Patres ajunt res non eſſe futuras, quia Deus ſcit, & ubi cauſalitas negatur. Sunt autem illi Orig. Hieron. Juſtin. Chryſ. Beda, Cyrill.& Damaſc.quo dicto l.1. de Auxil.c.13.retuli, ex quibus ſolius Damaſc. verba hic expendere viſum eſt. Ille in Dial.contra Manich. prope finem, ſic inquit. *Deus ea, quæ voluntarie a nobis futura ſunt, hoc eſt, ea, quæ in poteſtate noſtra ſita ſunt, nimirum virtutem, ac vitium præſciens, ea demum definit, quæ in arbitrio noſtro minime conſiſtunt. Ac quidem vis Dei præſciens a nobis cauſam haud quaquam habet, at vero ut ea quæ facturi ſumus præſciat, a nobis proficiſcitur. Nam ſi facturi non eſſemus, ne ipſe quidem, quod futurum non eſset, prænoſceret. Et quidem Dei præſcientia vera, atque inviolabilis eſt, verum ipſa haudquaquam cauſa eſt, cur omnino fiat id, quod futurum eſt, quin potius quia hoc, vel illud facturi ſumus, idcirco prænoſcit Deus.* Quod teſtimonium adeo eſt expreſſum, & luculentum, ut nec declaratione indigeat, nec tergiverſationibus ſubeſſe poſſe videatur. Solum adverto eleganter declaraſse Damaſcenum, Deum non accipere ſcientiam a rebus futuris, ſeu ſuæ æternitati præſentibus, ſed ex ſe habere vim præſciendi, & nihilominus quod illa ſcientia terminetur ad hoc, vel illud objectum a nobis pendere, quatenus in nobis eſt ponere, vel non ponere objectum, ad quod terminanda eſt illa præſcientia, & ideo voluntas noſtra cauſa eſt, quod hoc, vel illud futurum ſit. *Ad quod prænoſcat Deus* (ut infra reperit) *id vero præſcienti ipſius potentiæ adſcribendum eſt.* Et hoc in ſenſu diſerte negat *ſcientiam Dei, qua prænoſcit futura, eſse cauſam, cur omnino fiat id, quod futurum eſt.* Ubi particula *omnino*, emphaſim habet ad ſignificandum, ſcientiam Dei non eſse cauſam determinantem talem eventum futurum, ſed futuritionem ejus ſupponere. Et in eodem ſenſu ſubdit, *quia hoc, vel illud facturi ſumus ideo prænoſcit illud Deus,* ubi cauſalis nota non dicit cauſam ex parte Dei, ſed rationem, vel conditionem, quæ ſupponi debet ex parte objecti.

7. Similiter Euſebius libro ſexto de Præparat. Evangel. capite 9. ut declaret præſcientiam Dei neceſſitatem actibus liberis non imponere, ita concludit. Euſebius plane vulgarem ſolutionem expellit. *Deus cum uniuſcujuſque voluntatem prævideat hunc perperam, illum recte acturum non ignorat. Non ergo præcognitio futurorum cauſa: nec enim ullo pacto ad peccandum Deus quenquam impellit, aut movet, ſed e contra. Dicam enim, etiamſi abſurdum multis fortaſse videatur id, quod futurum eſt, ut Deus eventurum illud prævideat: non ergo ideo fit, quia præſcitur ſed quia futurum erat, præſcitur.* In quibus verbis profecto non habet

habet locum vulgaris expoſitio, quod illa particula cauſalis ſolum ſignificet conſecutionem, ſeu illationem unius ex alio: tum quia ſi in hoc ſenſu loqui voluiſſet Euſebius, profecto non timuiſſet, ne ſua ſententia multis forſitan abſurda videri poſſit: tum etiam quia immerito negaſſet priorem partem, ſcilicet, rem fieri, quia præſcitur: nam ſecundum illationem certiſſimum eſt, rem eſſe futuram, ſi præſcita eſt. Item in illo ſenſu etiam in peccatis vere diceretur, Petrus peccabit, quia Chriſtus prædixit, utique ſecundum neceſſariam illationem, ſeu conſecutionem. At hoc etiam Euſebius negat: loquitur ergo in proprietate cauſali in aliquo ſenſu, & ideo etiam ad probandum, ſcientiam non eſſe cauſam, addit: *Non enim Deus quenquam ad peccandum movet, aut impellit.* Et hunc modum concordandi præſcientiam Dei cum libertate arbitrii, & declarandi, quomodo Deus, licet præſciat peccatum futurum, non ſit cauſa ejus, ſequuti ſunt cæteri Patres præſertim Hier. dial. 3. contra Pelag. ubi contra Marcion. ait. *Non ideo peccavit Adam, quia Deus hoc facturum noverat, ſed præſcivit Deus, quaſi Deus, quod erat propria voluntate facturus.* Et ſimiliter dixit Leo P. ſerm. 16. de Paſſione Domini: *Non impias furentium manus immiſit in ſe Dominus, ſed admiſit, nec præſciendo, quod faciendum eſſet, coegit, ut fieret.*

8. Tertio ad locum Cyrilli ſupra allegatum addi poteſt alius, ubi de Juda ait: *Non ideo quia de illo ſcriptum eſt, quod periturus eſſet propterea eo nequitiæ proceſſit* &c. *verum quoniam malignitate ſua periturus omnino erat, idcirco id omnino futurum eſſe Scriptura prædixit, quam falſum quicquam dicere poſſibile eſt, Deus enim ipſe per Scripturam loquitur,* &c. Quod proſequitur, oſtendens plane idem eſſe de præſcientia Dei. Et quamvis ibi de peccatis loquatur, tamen quia hoc fundat in ratione libertatis, ſcil. quia Deus ſuo præjudicio, ac præſcientia non determinat voluntatem liberam, ſententia ejus in omnibus futuris locum habet, ſicut illam tradiderat l. 9. c. 10. Et ſic poteſt allegari quarto loco Gaud. tr. 3. in Exod. ad Neophit. ubi ſimiliter ait. *Synagoga Judæorum quod erat crudeliter factura, prædictum eſt, quia prædictum eſt, non juſſum. Nec ideo factum eſt, quia prædictum erat, ſed ideo prædictum erat, quia erat futurum, ut præſcientiam Deus in his, quæ per libertatem hominum futura erant, oſtenderet.* In quo ultimo verbo declarat ſententiam ad omnes actus liberos extendi, eandemque in divina præſcientia locum habere.

D. Cyrill. explicat optime in prodito. re Juda.

9 Quinto eodem modo divinam præſcientiam explicat Aug. lib. 3. de Lib. arb. cap. 4. ubi ait, neceſſariam connexionem, quæ invenitur inter præſcientiam Dei, & rem futuram, non provenire ex eo quod ſcientia Dei eſt: nam ſi ponamus hominem eſſe, qui præſcit futurum, eadem neceſſitate inferretur eventurum eſſe, quod præſcitum eſt, & inde e converſo colligit, quod ſicut præſcientia hominis non induceret neceſſitatem contrariam libertati, ita nec illam inducit præſcientia Dei. Qui diſcurſus efficax non eſſet, ſi ſcientia futurorum Dei eſſet cauſa futuritionis illorum: nam tunc non eſſet bona æquiparatio ad præſcientiam hominis, quia hæc non eſſet cauſa futuri præcogniti, ut per ſe conſtat. Unde longe alia connexio eſſet inter effectum futurum, & præſcientiam Dei, quam inter eundem, & præſcientiam hominis, nam illa eſſet cauſalis, ut ſic dicam, & non iſta, & conſequenter illa neceſſitas, quæ ſequitur futurum ex præſcientia Dei, non eſſet ex illa præſcientia, ut præſcientia eſt, ſed ut præſcientia Dei eſt, quia non omnis præſcientia habet cauſalem connexionem cum re futura, ſed ſola præſcientia Dei, & ita ruit tota reſponſio, & declaratio Auguſtini. Igitur ſententia ejus eſt, quod ſicut præſcientia hominis non eſt cauſa futurorum, etiamſi illa præſcire ponatur, ita nec præſcientia Dei, ut eſt ſcientia viſionis futurorum, eſt cauſa illorum. Unde concludit. *Sicut itaque non ſibi adverſantur hæc duo, ut tu præſcientia tua noveris quod alius ſua voluntate facturus eſt, ita Deus neminem ad peccatum cogens, prævidet tamen eos, qui propria voluntate peccarunt.* Et infra ſubinfert. *Hinc ergo jam intellige, qua juſtitia Deus peccata puniat, quia quæ novit futura non facit.* Dicet forſaſſe aliquis id eſſe ſpeciale in peccatis, quia Deus illa non facit neque per ſcientiam viſionis, neque per aliam, neque per voluntatem. Sed contra hoc eſt, quod prior diſcurſus Auguſtini generalis eſt ad omnes actu liberos futuros tam bonos, quam malos, & ideo licet in malis ponat exemplum, non ideo coarctat ſententiam. Eo vel maxime, quod ſtatim argumentatur ab actibus bonis ad malos, quia Deus dat præmium bonis actibus, etiamſi præſciat illos, ergo etiam dabit ſupplicium pro malis, licet illos præſciat. Supponens profecto ex vi præſcientiæ futurorum non magis facere Deum bonos actus, quam malos, licet per voluntatem, & alias virtutes, ſeu attributa ſua efficiat bonos actus, & non malos, ut mali ſunt. Unde addo, ex vi diſcurſus Auguſtini, Deum præſciendo actum malum futurum, non magis efficere illum per ipſam præſcientiam quoad actum materialem, quam quoad formalitatem peccati, quia etiam ad materialem actum non cogit præſcientia, nec inducit, ſed illum ſupponit, & quaſi extrinſece ad eum comparatur, ſicut viſio, vel ſcientia hominis ad rem viſam, vel ſcitam: tum quia non aliter videt Deus malitiam peccati, quam videndo actionem ipſam cum objecto, & modo, ac circumſtantiis, quibus fit, nam inde videt malitiam reſultare, & ideo intuetur: tum etiam quia alias non ſatis reſponderet dicentibus Deum præſciendo peccatum, cogere ad illud, quia illi de actionibus ipſis loquebantur, & in eis ponebant neceſſitatem a præſcientia provenientem, quam non aliter Auguſtinus excludit, niſi negando præſcientiam eſſe cauſam actionis.

Aug. explicat ſimili de homine præſciente futura, cujus præſcientia non eſt cauſa rei futuræ ergo, &c.

Evaſio.

Impugnatio ex Aug.

10. Atque ſimilem doctrinam habet Aug. l. 5. de Civit. c. 10. ubi prius in generali loquitur dicens. *Non propterea nihil eſſe in noſtra voluntate, quia Deus præſcivit quid futurum eſſet in noſtra voluntate,* & poſtea ſubdit. *Nec enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum eſſe præſcivit.* Ubi certe non ſolum de peccato pro formali, ſed etiam de actione peccati loquitur: nam ſi de ipſa actione dici poſſet, ideo Petrus negavit Chriſtum, quia Chriſtus id prædixit, vel præſcivit, conſequens profecto eſſet, ut de peccato idem dici poſſet, cum talis actio hic, & nunc libere facta, non poſſit a malitia ſeparari. Præter rationem factam, quod aliter non ſatisfaceret Auguſt. difficultati, accedit, quod idem ſentit de voluntate non peccandi, cum adjungit, etiamſi Deus præſcierit hominem eſſe peccaturum, nihilominus ſi ipſe nolit, non peccat, *ſed ſi peccare noluerit* (inquit) *etiam hoc ille præſcivit,* plane ſentiens, hoc etiam non fieri ex vi præſcientiæ, ſed ſupponi futurum, ut præſciatur juxta regulam ejuſdem Auguſt. l. 4. Geneſ. ad liter. cap. 32. *Neque enim cognitio fieri poteſt niſi cognoſcenda præcedant.* Quæ regula, ut univerſalis ſit, non de anteceſſione objecti ſecundum actualem exiſtentiam, ſed ſecundum veritatem, & ſecundum eſſe objectivum intelligenda eſt. Et non in eo fundatur, quod cognitio a rebus ſumitur, quia hoc in ſolis hominibus verum habet, ſed quia cognitio conformatur rei cognitæ, ut vera ſit, unde ſupponit in illa objectivam veritatem.

Magis explicatur & probatur ex D. Aug.

11. Sexto addimus Anſelmum, qui toto lib. de Concord. hoc præcipuum jacet fundamentum concordiæ, præſcientiæ, prædeſtinationis, & gratiæ cum libero arbitrio, quod præſcientia futurorum non eſt ſuppoſitio antecedens futurum, ut futurum eſt, ſed conſequens illud. Declarat autem, quid intelligat per antecedentem ſuppoſitionem, dicens, *eſſe illam, quæ facit rem futuram;* ergo ex ſententia Anſelmi præſcientia Dei non facit rem eſſe futuram, alioqui eſſet ſuppoſitio antecedens, quod ipſe negat: ergo talis ſcientia non eſt cauſa futuri, ut futurum eſt: ſolum enim eſſe poſſet cauſa in genere efficientis, utique faciendo, ut ſit futurum: unde in actibus liberis futuris a Deo præſcitis ait, ſolum eſſe neceſſitatem illam, *quam ipſa voluntatis libertas facit*: unde concludit: *Hæc omnia Deus, qui ſcit omnem veritatem, & non niſi veritatem ſcivit ſicut ſunt ſpontanea, vel neceſſaria videt, & ſicut videt ita ſunt:* & infra: *Quamvis neceſſe ſit fieri, quæ præſciuntur, quædam tamen præſcita* (ſcil. futura libera) *non eveniunt ea neceſſitate, quæ præcedit rem, & facit.* In quibus verbis, & in toto diſcurſu illius operis hoc agit, ut a ſcientia

Anſ. probat quia non eſt ſuppoſitio antecedens, ſeu cauſa rei futuræ ipſa præſcientia.

entia visionis causalitatem rei futuræ excludat, sed ad illam supponi doceat, tanquam veritatem, quæ non aliunde habet necessitatem, quam ex eo, quod futura esse supponitur. Atque eodem modo hanc præscientiam declarat Beda in l. Var. quæst. q. 13. ubi utitur exemplo scientiæ, seu visionis hominis, quo usus est August. *nam sicut homo*, ait, *videndo hominem jacentem non facit illum jacere; ita nec Deus præsciendo hominem operaturum facit illum sic operari*: ergo sicut visio hominis non est causa effectus, quem videt, ita nec ista scientia intuitiva est causa ex horum Patrum sententia.

Boetius in nostra est sent. minime vero in opposita.

12. Ultimo, quia non defuit Theologus, qui ausus fuerit dicere Boetium contrariam sententiam expresse docuisse: contrarium verissimum esse paulo diligentius ostendam. Ille igitur l. 5. de Consolat. prosa. 3. cum argumentum proposuisset ex præscientia futurorum contra libertatem subjungit. *Neque enim illam probo rationem, qua se quidam credunt hunc quæstionis nodum posse dissolvere. Ajunt enim, non ideo quid esse eventurum, quoniam id providentia divina futurum esse prospexit, sed e contrario potius, quoniam quid futurum est, id divinam providentiam latere non posse*. Deinde vero in tota illa prosa contra dictam responsionem argumentatur. Postea vero in prosa 4. ita respondet in persona Philosophi. *Quæro cur illam solventium rationem minus efficacem putes, quæ quia præscientiam non esse futuri causam necessitatis existimat, non impediri præscii arbitrii libertatem putat?* Postea vero rationem illam declarando, & defendendo ad hoc inprimis ita colligit. *Etenim positionis gratia, ut quid consequatur advertas, statuamus nullam esse præscientiam, num quæ ex arbitrio eveniunt, ad necessitatem coguntur?* In qua positione aperte supponit, futurum non esse a præscientia, tanquam a causa, alias positio secum pugnaret, nihilque ad rem declarandam deserviret: quia vero non est causa, recte infert. *Statuamus iterum esse, sed nihil rebus necessitatis injungere: manebit, ut opinor, eadem voluntatis integra atque absoluta libertas.* Deinde quia ipse Boetius, quasi argumentando, vel subterfugiendo, dixerat in prosa 3. quod licet præscientia non sit causa, inferet necessitatem, pergit Philosophus sic urgendo. *Sed præscientia inquies, tametsi futuris necessitas non est, signum tamen est ea necessario esse eventura, contra quod replicat, quia hoc modo, etiamsi præcognitio non fuisset, necessarios futurorum exitus esse constaret. Omne enim signum, quod sit, ostendit, non vero efficit, quod designat.* Unde in toto discursu ad salvandam cõtingentiam futurorum, supponit præscientiam non esse causã eventuum eorum, sed solum signum, seu notitiã.

Boetii mens amplius patet.

13. Postea vero prosequitur declarando, *quomodo earum rerum, quæ necessarios exitus non habent, possit esse certa prænotio*: & in summa in hoc rationem constituit, quod *omne, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum potius cognoscentium comprehenditur facultatem.* Quod principium optimo discursu declarat tota illa prosa 4. & 5. & deinde in 6. ascendit ad divinam æternitatem, ut inde colligat Deum omnia prænoscere modo suo, & iuxta suam vim, & naturam, non secundum ordinem rerum cognitarum, ac proinde futura *quasi jam gerantur in simili cognitione considerat*. Qui sane discursus optimus est, & si attente consideretur, non minus ad futura conditionata, quam ad absoluta applicari potest. Deinde vero revertitur ad concludendum quomodo præscientia non lædat libertatem, quia sicut non causat, ita neque immutat, quæ videt. Sumitq; argumentum ex nostra cognitione, dicens: *Quid igitur, ut necessaria fiant, quæ divino lumine lustrantur, cum nec homines quidem necessaria faciant, quæ vident?* Quę ratio nullius esset momenti, si præscientia, ut talis est, causa esset, sicut supra circa August. dicebamus. Unde subjungit: *Si est divini, humanique præsentis digna collatio, utique vos vestro hoc temperario præsenti quædam videtis ita ille omnia suo cernit æterno. Quare hæc divina prænotio naturam rerum, proprietatemque non mutat.* Denique eandem concordiam præscientiæ cum libertate distinguendo secundum necessitatem absolutam, & conditionatam, seu consequentem, & antecedentẽ declarat & tandem ita concludit. *Quam comprehendendi omnia, videndique præsentia non ex futurorum proventu rerum sed ex propria Deus simplicitate sortitus est. Ex quo illud quoque solvitur, quod paulo ante posuisti, indignum esse, si scientiæ Dei causam futura nostra præstare dicantur. Hæc enim scientiæ vis præsentaria notione cuncta complectens, rebus omnibus modum ipsa constituit, nihil vero posterioribus debet. Quæ cum ita sint, manet intemerata mortalibus arbitrii libertas.* Ex quibus verbis colligere voluerunt, Boetium tribuere præscientiæ causalitatem practicam, quia dicit, *rebus omnibus modum ipsam constituere.* Sed non satis perspecto, & considerato contextu, & sensu loquentis hoc intulerunt. Nõ enim sibi est contrarius, nec uno verbo evertit, quę tam longo discursu confirmaverat. In his ergo verbis solum infert Deum non accipere scientiam a rebus, nam & scientiam, & modum scientiæ ex se, & ex sua simplicitate habet, & ideo non videt res successive, sicut illæ fiunt: *Sed præsentaria notione cuncta complectens, rebus omnibus modum ipsa constituit.* Non quia quatenus scientia visionis, sit causa illarum, sed quia eadem est scientia, quæ omnibus rebus modum imponit, dirigendo voluntatem, & quæ postea res intuetur: unde præsciendo, & intuendo illas, non mutat modum, quem circa unamquanque ordinavit. Vel certe ipsamet præscientia, ut talis est, constituere dicitur rebus modum, non contingentiæ, vel necessitatis, sed præsentialitatis æternæ. Illam enim quasi constituit, vel complet Deus sua præscientia, *& ideo nihil posterioribus debet*. Et inde recte concluditur, quod manet intemerata mortalibus arbitrii libertas, non quia præscientia, ut talis est, rebus conferat modum contingentiæ, vel necessitatis, sed quia non aufert, sed unamquanque rem videt, prout futura est, & illam non immutat: hic enim sensus est consequens ad omnia, quæ dixerat.

Rebus omnibus modum constituere, non est causare res, sed se scientiam rerũ habere.

14. Tertio principaliter argumentamur rationibus Theologicis fundatis in principiis, vel communibus Theologorum, vel ab his, cum quibus disputamus admissis. Prima ratio sit: quia Deus ita efficit res per intellectum, & voluntatem, ut immediatius ad extra efficiat per voluntatem, quam per intellectum, sive voluntas immediate per suum actum ad extra efficiat, sive per potentiam executivam ratione distinctam, quod ad præsens nihil refert: sed scientia visionis est ratione posterior, quam voluntas illa, per quam Deus ad extra operatur: ergo talis scientia non est causa rei ad extra, sed supponit jam productam per voluntatem, vel potentiam exequentem. Consequentia nota est, & minor maxime defenditur ab adversariis. Ut autem majorem probemus, supponimus sermonem esse de propria efficientia, ut distinguitur ab exemplari causalitate. Nam hoc posteriori modo potest scientia divina esse immediate causa operum Dei per suas ideas, seu exemplaria, quatenus per illa dirigit actiones omnipotentiæ, ut effectus talibus exemplaribus conformes evadant, ut in Metaphys. disp. 30. sect. 17. declaravi. Sed illa causalitas est alterius rationis, & magis pertinet ad specificationem actus, quam ad exercitium actionis, propriamque efficientiam, de qua loquimur. Sic ergo intellecta major probatur ex D. Th. 1. part. quæst. 19. artic. 4. ad 4. ubi ait *quod scientia, & voluntas sunt causa ejusdem operis, sed scientia ut dirigens, & voluntas ut imperans*. Et in hoc comparat Deum cum homine per artem operante, in quo ars, per quam concipitur forma operans, dirigit voluntatem, voluntas autem imperat, & movet potentiam exequentem. Constat autem in artifice humano voluntatem immediatius concurrere ad executionem operis, quam artem. At vero in intellectu artificis, præter conceptionem formæ exemplaris, & judicium movens, ac dirigens voluntatem, quod antecedit voluntatem ut exequentem, intelligi non potest alius actus intellectus posterior voluntate, cui habeat rationem causæ respectu exterioris actionis, seu executionis, sed post executionem sequitur in eodem artifice visio ipsius artefacti, quæ non est causa, sed pura cognitio.

Vide Gr. 1 d. 28 q. 2. in fin.

Ratione Theologica nostra probatur sententia.

15. Sic ergo in Deo servata proportione, scientia antecedit dirigendo voluntatem per modum prudentiæ, & artis, neque habet scientia alium immediatum influxum ad extra, sed ille est vel immediate a voluntate, vel ut movente, & applicante potentiam exequentem, si illa est ratione distincta, ut est satis proba-

Applicatur ratio supra factis.

babile, & D. Thomas in illo loco indicat. Ergo scientia, quæ subsequitur post talem influxum voluntatis, & potentiæ, non est causa rei ad extra: talis autem est scientia visionis, ut constat. Eandemque doctrinam tradit D. Th. 1. p. q. 25. a 1. ad 4. ubi ratione distinguendo illa tria scientiam, voluntatem, & potentiam, ait potentiam exequi quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit; ubi etiam solum tribuit scientiæ in hac causalitate directionem voluntatis, & potentiæ quæ directio & remotior est, quam voluntatis motio, & nullo modo tribui potest scientiæ visionis, quæ voluntatem jam directam supponit. Et quamvis D. Th. ibi quoad distinctionem potentiæ a scientia, & voluntate, sub disjunctione addat: *Vel dicendum, quod ipsa scientia, vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ*, nunquam tamen tribuit scientiæ aliam causalitatem præter directionem: & in ipsomet ordine numerandi prius ponit scientiam, quam voluntatem. Et postea art. 5. ad 1. repetit quod in causalitate Dei potentia intelligitur ut exequens, voluntas ut imperans, intellectus, ac sapientia ut dirigens. Unde etiam secundum eam sententiam, quæ potentiam exequentem ab aliis attributis non distinguit, probabilius tribuitur voluntati, quam scientiæ. Quod etiam sensit ibi Cajetanus, dum ex illa solutione colligit, *duobus modis sustineri potentiam activam in Deo, vel ut sit potentia executiva intellectus, & voluntatis, vel ut sit ipsa voluntas consulta ut efficax effectuum*. Per quæ verba immediatam efficaciam ad extra tribuit voluntati consultæ, utique ab intellectu, in quo aperte sentit intellectum remotius concurrere. Quod etiam est consentaneum Div. Thomæ in 1. distinct. 38. quæst. 1. articul. 1. ut infra referam.

16. At vero his non obstantibus moderni Thomistæ contendunt, ad effectus ad extra intellectum divinum non tantum concurrere dirigendo voluntatem, & potentiam exequentem, sed etiam imperando: quod imperium dicunt esse actum intellectus ex D. Thom. 1. 2. q. 17. & illud dicunt esse posterius actu voluntatis, a quo imperio dicunt immediate fluere effectus ad extra, & ita intellectum esse ipsam potentiam exequentem per hoc imperium, juxta illud Genes. 1, *fiat lux*, *fiant luminaria*, *&c.* Contra hanc vero responsionem argumentor secundo, quia inprimis difficillimum est explicare hunc actum imperii respectu rerum ad extra, qui sit distinctus a voluntate. Et ideo Divus Thomas in locis citatis imperium Dei, prout est effectivum ad extra, tribuit voluntati. Deinde idem D. Thomas in 1. 2. loco citato licet ponat imperium in intellectu respectu voluntatis, nihilominus in ordine ad executionem non illi imperio, sed voluntati tribuit efficaciam immediatam per activum usum, & seipsam, & alias potentias applicat ad agendum. Veruntamen de illo actu latius disputavi; nunc vero ulterius progredior, quia etiam posito illo imperio ut immediate exequente actionem Dei ad extra non potest negari, quin illud imperium sit ratione distinctum a scientia visionis, & quod ibi intervenit, sit prius illa. Primum videtur per se notum ex terminis, quia videre rem præsentem, vel futuram non est imperare; ergo illa duo distinguuntur ratione cum magno fundamento in re. Antecedens patet, quia Deus videt per scientiam visionis decreta libera suæ voluntatis, & tamen non facit, neque imperat illa: ergo videre, ut sic, non est imperare, nec facere: ergo licet conjungantur, ratione semper distinguuntur: nam videre, ut sic, semper est ejusdem rationis, seu modi circa omnia visibilia. Item est simile argumentum, quia Deus videt peccata, & non imperat illa: ergo etiam in actibus bonis videre illos, esto circa illos utrumque actum Deus habeat. Quia (ut dixi) videre, ut sic, ejusdem rationis est tam in bonis quam in malis: & certe ex terminis, & ex ipso communi omnium hominum sensu videre non est imperare. At per scientiam visionis Deus tantum videt ea, quæ sub illam scientiam, quatenus talis est, cadunt: ergo per illam scientiam, ut talis est, non imperat, ac proinde nec facit. Et confirmari optime potest ex Gen. 1. ubi prius dicitur: *Dixitque Deus, fiat lux*, & postea subditur: *Et vidit Deus lucem, quod esset bona*, ubi imperare, & videre tanquam distincta, saltem ratione, ponuntur, & imperare idem est, quod facere, aut efficaciter velle: videre autem idem est, quod intueri rem factam, quod sine dubio ad scientiam visionis spectat, & ideo verbum, *fiat*, ponitur ut præcedens, verbum vidit, ut subsequens, quia nimirum, prius est rem facere, posterius vero rem factam intueri. Quamvis ergo hæc in Deo idem sint, tamen cum non sint synonima, ratione saltem distinguuntur: fietque hoc ex sequenti discursu evidentius.

Imperare intellectu res ad extra factas Thomist. opinantur

Eorum impugnatio, & ratio.

17. Tertio igitur argumentor in hunc modum, quia Deus causat res ad extra per scientiam simplicis intelligentiæ, ut applicatam & determinatam per voluntatem: ergo non per scientiam visionis. Antecedens est expresse D. Thomæ 1. p. quæst. 14. art. 8. Estque valde notandus discursus illius articuli ad veritatem, quam tractamus, intelligendam, & suadendam. Ad declarandum enim, quomodo scientia Dei sit causa rerum, hanc propositionem sumit. Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata: unde sicut scientia artificis seu ars est principium, quo artifex ad extra operatur, ita scientia Dei est principium, quo Deus res ad extra producit. Hæc autem æquiparatio evidenter procedit de scientia simplicis intelligentiæ, in illa enim sunt rationes omnium rerum, & illa est divina ars, non solum factorum, vel fiendorum, sed etiam omnium factibilium. Quod evidenter etiam patet ex similitudine, & discrimine, quod statim D. Thomas adjungit inter formam naturalem, & intellectualem: conveniunt enim, quia utraque operatur, prout inclinatur, seu determinatur ad opus: differunt vero, quia forma materialis a natura inclinatur, & determinatur, forma vero intellectualis, determinatur per voluntatem. Et rationem addit, quia illa forma est indifferens ad opposita, & ideo nihil agere potest, nisi per appetitum determinetur. Ex quo discursu evidenter constat illam scientiam, de qua D. Tho. ibi loquitur, non esse scientiam visionis, sed esse scientiam simplicis intelligentiæ: tum quia scientia simplicis intelligentiæ est vere indifferens ad opposita, scientia autem visionis minime est indifferens, sed determinata ad ea, quæ futura sunt: tum etiam quia ars illa, vel scientia, aut forma intelligibilis, quæ determinanda est per voluntatem, antecedere debet liberum decretum voluntatis, quo determinatur, sic autem præcedit scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis, quia hæc sequitur decreta Dei libera, ut ipsi etiam docent: ergo scientia, de qua D. Thomas in illo articulo loquitur, & quæ per voluntatem determinatur, est ipsamet scientia simplicis intelligentiæ, quæ secundum se, & ut præcedit, ita vocatur, ut vero determinata est, & applicata per voluntatem ad agendum, proprium nomen accipit, & scientia approbationis dicitur, ut ibidem D. Tho. notavit.

Scientia simplicis intellige. tiæ causat res ad ex. tra per voluntatem applicata.

18. Potest denique ratione ostendi antecedens in argumento assumptum, quia per illam scientiam Deus ad extra operatur, quæ est illi principium, quasi in actu primo ad operandum: sed hujusmodi principium ex parte intellectus est ipsa scientia simplicis intelligentiæ: ergo. Major patet, quia omnis res operatur per eam formam, quæ illam constituit in actu primo ad agendum, ut inductione in omnibus agentibus constat, & ratione, quia inter principium agendi proximum, & completum non mediat, nisi actio: agens autem proprie agit per illam formam, a qua per se, & immediate manat actio: illa autem forma est, quæ constituit agens in actu primo ad agendum. Minor vero, scilicet in Deo hoc principium ex parte intellectus esse scientiam simplicis intelligentiæ, manifesta est; tum quia nunc Deus est sufficienter constitutus in actu primo ad producendum omnia possibilia, quæ nunquam actu producet: tum etiam quia artifex per ipsammet artis suæ conceptionem actualem est constitutus in actu primo sufficiente ex parte intellectus ad artificiose operandum, & tantum deest applicatio voluntatis, & potentiæ executivæ, ut per illud principium ad extra operetur. Deus autem per scientiam simplicis intelligentiæ constituitur supremus

Ratione ostenditur res Deum ad extra operari simplicis intelligentia scientia.

mus

mus artifex in actuali conceptione omnium faciendorum, & factibilium: ergo per illam scientiam est constitutus quasi in actu primo ad operandum ad extra. Unde propter hanc causam dixit D.Thom.1.p.q.14.ar.16.ad 1. *Scientia Dei esse causam rerum, quorundam quidem actu aliorum autem virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, & tamen nunquam faciet.* Hæc autem posterior scientia eorum, quæ nunquam faciet, est scientia simplicis intelligentiæ, per illam ergo constituitur Deus ex parte intellectus in actu primo ad efficiendas creaturas possibiles, & per eandem est causa earum, quas aliquando facit. Et in q.15.art.3.ad 2. dixit id Sanctus Doctor, *Eorum quæ neque sunt, neque erunt neque fuerunt, Deum non habere practicam cognitionem, nisi virtute tantum.* Ergo scientia simplicis intelligentiæ, quæ talium rerum est, practica est, saltem virtute, id est, in actu primo, & quantum est ex se: ergo ipsa est principium operandi, & quando Deus vult aliquid operari, per illam tanquam per principium agendi, illud operatur: & ideo idem D.Th. d. art. 16. non absolute negat scientiam speculativam esse practicam, sed cum addito, scilicet, *Secundum quod scientia practica dicitur a fine.* Deus enim non habet illam scientiam propter operationem ad extra, tanquam propter finem, nec etiam per voluntatem suam ordinavit illam ad operationem, & secundum hanc rationem dicitur non esse practica. At vero secundum virtutem, & vim causandi est maxime practica multo excellentius, quam quælibet ars; unde cum denominatur practica ex applicatione voluntatis ad opus, nihil additur in ratione scientiæ, nec in virtute causandi, sed additur quasi denominatio extrinseca ex actu voluntatis quasi approbantis, & eligentis operationem hujus effectus potius, quam alterius. Tandem potest hæc doctrina confirmari ex doctrina ejusdem D.Thom. in dicto art.3. quæst.15. ubi docet easdem ideas in mente divina esse principia cognitionis & factionis, &, ut sunt principia cognitionis, vocari rationes rerum, prout vero sunt principia factionis, vocari exemplaria, & ideo habere Deum rationes omnium rerum possibilium: exemplaria vero tantum earum rerum, quas aliquando facit, vel facturus est. Ex hac enim doctrina aperte constat, in intellectu divino idem esse principium faciendi res, & cognoscendi illas ut possibiles sunt: nam rationes rerum sunt in scientia simplicis intelligentiæ, sunt autem de rebus possibilibus, & eædem dicuntur constitui in esse exemplarium, quando per voluntatem applicantur ad opus: ergo eadem scientia simplicis intelligentiæ, ut applicata per voluntatem est illa scientia, per quam Deus ad extra operatur, & consequenter est causa omnium, quæ fiunt, vel futura aliquando sunt. Et ita satis probatum est antecedens in ratione assumptum.

1. Probatur consequentia & expenditur D. Tho. 19. Prima vero consequentia non minus evidenter ostendi potest, nimirum Deum non agere ad extra per scientiam visionis, ut talis est. Et primo expendo ipsummet D.Thomam in dicto articul. 8. quæstio. 14. ubi quærit, an scientia Dei sit causa rerum: nam quia non agit de causa virtuali (ut sic dicam) id est in actu primo, seu in potentia, sed de causa actuali, i.e. actu agente, non dixit solam scientiam simplicis intelligentiæ esse causam, sed addidit: *Secundum quod habet voluntatem conjunctam.* Et addit: *Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis*, non dixit *visionis*, quod certe fuisset clarius, & notius, si vel essent idem secundum rationem, vel si scientia visionis, ut sic, esset causa rerum. Ne autem in nomine scientiæ approbationis committatur æquivocatio, est advertendum scientiam, quæ approbationis dicitur solum addere supra scientiam affectum aliquem voluntatis ad rem scitam: unde fit, ut tam scientia simplicis intelligentiæ, quam visionis possit scientia approbationis denominari. Sic enim dici potest Deus habere de se ipso scientiam approbationis, quia complacet in se videndo se, & sic etiam scientia visionis, prout est de bonis, quæ facit ipse Deus potest dici approbationis, quia videndo opera sua complacet in illis, non jam affectu causativo, & operativo, sed solum affectivo, & quasi cujusdam gaudii. Aliter vero se habet voluntas divina cum adjungitur scientiæ simplicis intelligentiæ, volendo, & determinando quid ex his, quæ per illam prænovit, factura est: tunc enim approbat id, quod vult per decretum, quo vult illud efficere, & causare, & tunc scientia sic terminata per voluntatem approbationis etiam dicitur, & in hoc sensu loquutus est D. Thom. in dicto loco, cum dicit talem scientiam esse causam rerum, & sic etiam nos de illa in hoc discursu loquemur.

20. Hoc ergo posito, probatur secundo prior consequentia, quia scientia approbationis est ratione distincta, & prior quam scientia visionis, sed scientia Dei secundum quod est causa rerum est scientia approbationis, ut D. Thom. expresse docuit, & reliqui Theologi infra citandi, ergo. Major quoad priorem partem probatur, quia scientia approbationis ultra scientiam simplicis intelligentiæ non addit aliquid in ratione scientiæ, sed tantum addit applicationem, & determinationem voluntatis, ut D. Thomas dixit; at scientia visionis nostro modo intelligendi addit aliquid pertinens ad cogitationem, nempe peculiarem respectum ad res creatas, ut visibiles intuitive secundum actualem, & exercitam existentiam, & ex parte voluntatis per se nihil addit: ergo plane distinguitur ratione cum fundamento in re scientia visionis a scientia approbationis. Et ita illas docte dictinxit noster Ægidius a Præsentatione 1.2.q.2.art.4.§.4. *Sed ut hæc melius intelligantur advertendum est, duplicem scientiam poni in Deo, unam visionis, quam vocant speculativam, alteram approbationis, quam practicam appellant quia est rerum causa.* Neque propterea quis existimet diminutam reddi divisionem scientiæ in simplicis intelligentiæ, & visionis, quia (ut dixi) scientia approbationis nihil addit scientiæ simplicis intelligentiæ quod ad rationem scientiæ pertineat, sed solum aliquid pertinens ad rationem causæ, ac subinde pertinens ad voluntatem per denominationem ab actu illius, ut declaravi. Et hinc facile probatur altera pars ejusdem Majoris, scilicet, quod scientia visionis sit ratione posterior, quam scientia approbationis, quia scientia simplicis intelligentiæ prior est, ut constat & immediate illi adjungitur voluntas ordinans, & determinans in scientia tales ideas, ut sint exemplaria rerum futurarum, & per hoc ipsum quasi formaliter seu denominative transit prior scientia in scientiam approbationis, & practicam, & nondum intelligitur scientia visionis, quæ ad res procedentes a scientia approbationis terminatur: est ergo posterior, & nullo modo potest esse causa. Tertio potest idem declarari; quia scientia visionis per se, & proprie non subjacet applicationi, & determinationi liberæ voluntatis ex parte ipsius scientiæ, ut sic dicam, sed solum ex parte objecti, quatenus a voluntate Dei pendet, ut res fiat, vel non fiat, supposito enim, quod sit futura, vel quod sit, non pendet ex voluntate Dei, quin eam videat, sicut est, vel futura est, sed necessario eam videt, & ideo Deus necessario videt mala, si futura sunt, & determinationes liberas ipsius voluntatis divinæ, quæ supponuntur quidem ex parte objecti, non ex parte scientiæ, quasi applicando illam: at vero scientia simplicis intelligentiæ ex parte ipsius Dei applicatur ad opus per voluntatem liberam, & ab illa quasi pendet nostro modo loquendi, & per hanc applicationem scientia approbationis denominatur. Dices etiam scientiam simplicis intelligentiæ non pendere a voluntate in sciendo, sed in causando. Sed contra, nam hinc potius augetur vis rationis judicio meo evidenter. Unde argumentor quarto: nam illa scientia quæ est causa rerum, in Deo supponitur ut necessaria in ratione scientiæ, & causæ in potentia, & applicatur per voluntatem in ratione causæ actualis ad extra, quia libere causatura est, & utrumque optime convenit in scientiam simplicis intelligentiæ, ut est scientia simpliciter, & ars operativa, vel scientia approbationis, & causat actu: at vero scientia visionis, ut talis est, non potest supponi in ratione scientiæ ante decretum liberum voluntatis, & illo decreto supposito, necessario sequitur: imo in illo præcipue habetur juxta aliam sententiam, & postquam completa est in

Probatur consequentia quod scientia visionis &c.

3. Probatio & declaratio.

Objectioni fit satis quartoque evidenter probatur consequentia 5 Probatio.

in ratione talis scientiæ, non potest per voluntatem applicari ad causandum suum objectum, quia jam non habet in illo quid causet: ergo talis scientia non potest esse scientia approbationis. Quinto scientia approbationis prius ratione est scientia indifferens, quam per voluntatem determinetur, & quasi approbetur in ordine ad causalitatem actualem: scientia autem visionis non est scientia indifferens, sed determinata ad id, quod futurum est: & ita non est capax determinationis, quam a voluntate recipiat, sed supponit determinationem factam a voluntate in objecto talis scientiæ, & postquam completa est in ratione talis scientiæ, non potest ulterius determinari, vel applicari: ergo non est propria scientia approbationis, nec per voluntatem Dei constituitur in ratione scientiæ actualis.

6. Probatur quia scientia visionis non est scientia practica.

21. Unde argumentor sexto in hoc puncto, quia scientia approbationis, & quæ est causa rerum, est scientia practica: sed scientia visionis non est scientia practica: ergo. Major est D.Th. dicto art.8. & 16. q. 14. Minor patet ex dictis, quia scientia Dei constituitur in esse practicæ ex parte finis per determinationem voluntatis, & ut sic possit constitui, supponitur in esse scientiæ practicæ virtualiter, seu in potentia: utrumque enim probatum est manifeste ex doctrina Divi Thomæ, & per se videtur clarum, quia nisi scientia supponatur, tam in esse scientiæ, quam in esse artis, seu virtutis activæ in suo genere, quomodo poterit per voluntatem ad aliquid faciendum applicari? non potest ergo practice applicari, nisi supponatur practica virtute. At scientia visionis non potest constitui per voluntatem in ratione practicæ actualiter, & ex parte finis, quia postquam scientia visionis in sua ratione completa est, nihil circa objectum ejus operandum relinquitur, nec potest amplius per voluntatem applicari: ergo in se nullo modo est practica in virtute, seu in actu primo, sed est quasi mera contemplatio rei factæ. Et ideo Patres supra citati merito illam comparant visioni nostræ, qua rem præsentem intuemur quæ non immutat rem visam, neque aliquid agit in illam. Et similiter D.Thomas rem hanc explicat exemplo artificis humani, qui per artem est potens ad agendum, per voluntatem applicat artem, ut actualiter operetur, dirigendo potentiam exequentem, postquam vero imaginem, v.g. operatus est, videt, & contemplatur illam, quæ visio nullo modo practica est, nec jam potest applicari, sed est mera contemplatio, & in sola cognitione sistit. Sic ergo scientia Dei simplicis intelligentiæ est ars, per quam Deus operatur, applicatur autem per voluntatem, & postquam sic applicata operata est, sive per se, sive per voluntatem, sive per potentiam executivam ratione distinctam, sequitur secundum rationis ordinem scientia visionis per modum intentionis simplicis: nullo ergo modo potest intelligi ut causa.

Visionis scientia res præsentes æternitati videt non facit.

22. Quarta ratio principalis sumi potest ex alio principio maxime recepto præsertim in Schola D. Th. verissimo, si convenienter intelligatur, nimirum Deum per scientiam visionis intueri res ut præsentes æternitati, quod etiam de præsentia secundum realem coexistentiam dicti moderni Thomistæ volunt intelligi? ergo coexistentia illa in æternitate supponitur ex parte rerum ad scientiam visionis Dei: ergo non facit illam, nec est causa illius, sed supponit illam & ratione illius omnes intuetur. Quod eodem modo procedit, etiamsi præsentia illa ut prævia ipsi scientiæ objectiva tantum sit in actu primo. Et declaratur ex discursu D.Th. in 1.p. q.14. art. 13. ubi inquirit rationem ex parte objecti necessariam, ut Deus cognoscat futura contingentia, & quia non potest esse nisi res ipsa, vel prout est in causa, vel prout in se est, docet ad certam præscientiam non sufficere cognoscere contingentia in causis, sed oportere illa cognoscere in se ipsis, & sic dicit Deum præscire futura, *quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate.* Et addit. *Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscantur, in quantum subduntur divino respectu secundum suam præsentialitatem.* Ubi etiam Cajet. dub.1. & 2. ait, præsentiam illam in æternitate abstrahere a præsentia cogniti formaliter loquendo, & supponi ad scientiam Dei, ut ex parte objecti sit capacitas terminandi scientiam certam, & infallibilem, ut §. *Et confirmatur*, & ad 2. aperte declarat. Ergo juxta D.Thomæ, & antiquorum Thomistarum doctrinam, scientia visionis, ut sic, non facit rem, sed factam intuetur: non est ergo causa propria futurorum. Et confirmatur, quia si hæc scientia esset causa, a qua habet res contingens ut si futura, non oportuisset D.Thom. adeo laborare in explicanda ratione ex parte objecti, qua possint hæc futura cognosci, unica enim esset ratio, scilicet efficacia ipsiusmet scientiæ, quæ facit, ut futura licet contingentia, infallibiliter eveniant. Si enim ego efficacia meæ visionis possem facere præsentem hic rem, quæ Romæ existit, facile esset rationem reddere, cur ego hic existens possem videre rem Romæ existentem, nimirum, quia ut ego illam hic videam, non esse necesse, ut supponatur hic præsens, quia ego visione mea possum illam facere hic præsentem: ita ergo ratiocinandum esset in Deo. At vero nec D.Thom. nec fere ullus antiquorum Theologorum hanc causam reddidit ob quam Deus præsciat futura, & revera non satis mente concipitur, quomodo visio, ut visio intuitiva, faciat objectum suum esse.

Ab æterna processione Verbi a Patre ex cognitione intuitiva ipsiusmet Verbi improbatur contraria sententia.

23. Potestque amplius declarari, & urgeri hæc difficultas ex alia, quam tractare solent Theologi de productione Verbi divini: quærunt enim, an procedat a Patre ex cognitione intuitiva sui ipsius, mirumque in modum laborant in explicando, quomodo possit ex scientia intuitiva sui ipsius produci, & solum propter altitudinem mysterii, & quia productio illa mere naturalis est, credendo magis, quam intelligendo illam admittunt. Quomodo ergo credibile est, per scientiam visionis, per quam rem sibi præsentem intuetur, Deum facere illam sibi præsentem, ut eam intueatur? vel quid est, quod nos in has angustias cogat, cum sit in Deo alia scientia, per quam intelligimus rem fieri, & deinde sic factam per scientiam visionis videri? Tandem isto modo optime, & juxta sententias Patrum conciliantur futura contingentia cum divina præscientia, quia mera intuitio non mutat modum existentiæ, vel effectionis rei visæ: at vero si illamet scientia est causa futuri vix potest intelligi concordia, quia scientia illa non est indifferens de se, seu determinata ad unum, nam per illam ex duobus contradictoriis, vel contrariis unum determinate futurum videtur, si autem hæc scientia facit objectum suum, non determinatur ab illo, sed determinans illud: repugnat autem actioni liberæ ab extrinseco agente ad unum determinari, ut infra libro quinto ostendemus. Deinde ut scientia Dei determinet effectum futurum, oportet illam esse determinatam: peto igitur, unde scientia visionis determinetur ad faciendum, ut hoc contingens potius, quam oppositum sit ibi præsens. Aut enim habet hanc determinationem ex natura sua, & præcisa a voluntate: & sic omnia evenient ex necessitate quadam naturali, quia scientia illa necessario agit id, ad quod est ex natura sua determinata. Aut habet illam determinationem a voluntate Dei, & hoc etiam dici non potest: tum quia voluntas divina non potest determinare intellectum ad actum scientiæ, nec quoad exercitium, quia est purus actus, nec quoad specificationem, quia est evidens cognitio: tum etiam quia sic voluntas divina media scientia visionis determinaret ad unam voluntatem creatam, & sic non libere, nec cum indifferentia se determinaret. Concludimus ergo scientiam visionis, ut talis est, non esse causam futuri, quod per eam videtur, ac proinde causalem illam falsam esse. Quia Deus videt hoc esse futurum, ideo futurum est, si in propria vi causalis accipiatur, licet in vi illationis optima sit consecutio.

Scholastica veritas ab Scholasticis confirmatur.

24. Tandem possumus hanc partem auctoritate Scholasticorum confirmare, quam in hunc ultimum locum reservari, quia ex principiis, & rationibus Theologicis mens Theologorum in hoc puncto præcipue colligenda est. Et sic inprimis tribuimus hanc scientiam Divo Thomæ, quia ex principiis ejus ita colligitur, ut non videantur aliter posse consistere, ut declaratum est de illo principio. Quod futura præsciuntur

tur

tur a Deo; ut sunt præsentia æternitati,& ex illo,quod scientia simplicis intelligentiæ, ut transit in scientiam approbationis per determinationem voluntatis est causa rerum.Item ex illo, quod illamet scientia simplicis intelligentiæ est de se practica virtualiter, & per adjunctam voluntatem constituitur practica actualiter,quod scientiæ visionis non competit. Item ex eo, quod illa scientia, quæ est causa rerum, supponitur voluntati operativæ, & habet illam adjunctam, ut applicantem illam ad opus,quod etiam non potest scientiæ visionis adaptari. Et hoc confirmant optima verba D. Th. in secundo dist.22.qu.1. art.1. Sic enim ait: *Sciendum est, quod scientia secundum rationem scientiæ non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset, sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causa respectu rei operata, unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divina scientia.* Unde inferius colligit: *Quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quæ imperat actum.* Et infra addit, scientiam Dei esse causam bonorum, *secundum quod consequuntur formam divinæ artis, & finem, non tamen quod respectu horum dicat perfectam causalitatem nisi prout illi adjungitur voluntas.* Quæ omnia, & singula verba mirum in modum confirmant rationes a nobis factas, ac subinde assertionem. Nam prima propositio, quam D.Thomas de scientia profert, potest sub eadem forma ad scientiam visionis applicari, nam scientia Dei secundum rationem scientiæ visionis non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia visionis causa esset, quod falsum est, ut patet in scientia actuum liberorum ipsius Dei, & scientiæ peccatorum. Ergo ut sit causa, oportet, ut id habeat sub alia ratione ex aliquo adjuncto: neutrum autem dici potest. De primo patet, quia si alia ratio cogitari potest, maxime ratio artis, ut in verbis proxime subjunctis addit D. Thom. at ratio artis non convenit scientiæ visionis, ut videtur per se notum: tum quia ratio est naturalis Deo, & antecedit omnia decreta libera Dei: tum etiam quia scientia visionis terminatur ad ipsum artefactum. De secundo probatur ex ultimis verbis Divi Thomæ, quia scientiæ ad causandum non adjungitur nisi voluntas Dei: at voluntas Dei ut operativa, & determinata ad operandum ad extra, non adjungitur scientiæ visionis, sed potius visio adjungitur illi, & supponit, ut etiam adversarii maxime contendunt, & omnes fatemur, licet in diverso sensu, ut supra explicatum est: ergo nullo modo secundum doctrinam D.Thomæ potest tribui scientiæ divinæ, ut est visio rei futuræ, quod sit causa, cur illa futura sit. Neque D.Thom.in 1. p. aliud dixit, ut respondendo ad argumenta dicam.

Principia verbis D. Th. confirmantur

25. Præterea Magister in 1.d.38.c.4. sic ait. *Dicimus scientiam vel præscientiam Dei non esse causam eorum, quæ fiunt, nisi talem, sine qua non fiunt, si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus.* Quæ verba simpliciter nonnisi de scientia visionis vera esse possunt: nam licet de scientia simplicis intelligentiæ, ut separata a voluntate, verum habeant, quoad rationem causæ actualis,nihilominus, in potentia, & virtute etiam illa scientia secundum se,& ut est quædam ars, est causa,seu causativa;scientia autem visionis, nec est ars, nec est aliud, quam mera notitia, non est ergo causa secundum Magistrum. Unde Sanctus etiam Bonaventura,ibi art.1. quæst. 1. ait, posse sermonem esse de præscientia, quantum ad rem significatam, prout illo nomine significatur; vel quantum ad rem ipsam secundum se, & priori modo dicit non habere rationem causæ, posteriori autem modo esse causam. At vero per præscientiam ut significatam illo nomine,non videtur nudum nomen intelligendum, sed res ipsa, ut subest alicui præcisæ rationi significatæ per nomen præscientiæ, quæ non est alia, nisi scientia visionis. Nam quia hæc scientia in re non est alia, nisi ipsa scientia naturalis Dei, clarum est, rem importatam per illam vocem esse causam, tamen ut est præscientia, seu scientia visionis addit peculiarem respectum, & sub hac ratione, non habet rationem causæ, sed tantum scientiæ. Addit vero Bonaventura (quod pro præsenti controversia notandum est) respectu futurorum, quæ

Magist. probat visionis scientiam non esse causam factorum & sequentes.

Deus causat cum causa secunda, scientiam Dei etiam prout est causa futurorum, non esse totam causam, sed simul cum causa secunda, cui cooperatur. Unde fit solam præscientiam, etiam si sub illa ratione causa esset, non tamen dici posse totam causam talium futurorum, seu futuritionis illorum, ut auctores contrariæ sententiæ intendere videntur. Expressius docet hanc sententiam Greg. eadem distinct. 38.qu.2. art.3. ad tertium principale, ubi dicit causalem hanc propositionem, quia Deus præscit, ideo res futuræ sunt, si sit causalis, & non æquivalens præcise conditionali, absolute negandam esse, quia præscientia non est causa, & utitur exemplis Augustini, & Boetii de scientia nostra, & prædictione rei futuræ. Marsilius vero qu. 40. articul.2. in ultima ejus parte licet non attingat in terminis quæstionem hanc de causalitate scientiæ visionis, tamen in suppositione 2. causalitatem tribuit scientiæ, quam vocat dispositionis, seu approbationis, quam dicit supra scientiam simplicis intelligentiæ solam voluntatem addere, & postea subjungit præscientiam, & loquens de futuris a causa libera, dicit in suppositione quinta præsciri æternaliter, *ex immensitate scientiæ divinæ prævidentis quid, qualiter, & quomodo, & quando cujuslibet creata voluntas se debeat bene, & male determinare.* Quia ita se habet, ut sentit, scientia visionis ad futura, quæ videt, sicut scientia simplicis intelligentiæ ad possibilia,scil.ut pura scientia, & non ut causa: unde etiam comparat illam cognitioni nostræ respectu præsentium, in quibus per scientiam nostram nullam mutationem facimus. Eodem modo loquitur Ægidius in eadem dist. quæst. 1. ubi inter alia dicit, Dei voluntatem esse immediatam causam productionis rerum, & scientiam non esse causam, nisi media voluntate, & prout per illam extenditur ad praxim, quæ non possunt scientiæ visionis applicari, & in d.40.quæst.2.art. 2. dicit, præscientiam esse suppositionem consequentem, non antecedentem. Ex quo principio aperte sequitur non esse causam, ut supra declaratum est. Multoque magis idem sequitur ex sententia Durandi in eadem dist. quæst. 1. dicentis, solam potentiam Dei, executivam esse proximam causam effectuum, & illam proxime applicari a voluntate, scientiam vero solum remote concurrere, dirigendo per modum prudentiæ, vel artis. Denique non immerito allegatur pro hac parte Alensis in 2. quæst.24. memb.2. Nam inquirens, an præscientia Dei sit causa rerum, respondet, ut est scientia simplicis notitiæ, non esse causam, ut vero est approbata ratione approbationis posse dici causam. Ex qua responsione constat, nomine præscientiæ non intelligere scientiam visionis, cum sub illa comprehendat scientiam simplicis intelligentiæ. Loquitur ergo absolute de scientia Dei & illi, ut conjunctæ voluntati, tribuit totam causalitatem. Et similem doctrinam habet qu. 32.membr.3. Unde tacendo semper de scientia visionis, illam profecto omittit, tanquam omnino a causalitate alienam, & consequentem secundum rationem post totam causalitatem Dei circa id, quod per illam præscitur. Imo si præscitum sit futurum a voluntate creata, non solam causalitatem voluntatis increatæ, sed etiam causalitatem creatæ voluntatis ut futuram, seu coexistentem æternitati talis præscientia præsupponit. His addo Wald. libr.1.Doctrin.cap.25. num. 10. ubi referendo Hieronymum, ait. *Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, ideo futurum est.* Et similiter huic sententiæ consentit Joannes Arbor. approbando dictum Orig.tom.1. Theosop.l.4. c.11. circa finem. Denique ex modernis auctoribus præter nostros scriptores omnes, hanc sententiam constanter docet Ferdinand.Mascare.l. de Auxil.disp.2.p.6.n.13. & Alexand. Pesant.1. p.q.14.art.8. Et eandem sententiam (quamvis punctum non disputet) supponit plane Diotaleu. in sua disp de Scient. conditionata. In qua simul explicat rationem, & modum cognoscendi omnia futura contingentia, etiam absoluta,semperque supponit res futuras secundum suum esse supponi ut productas ante scientiam visionis, quod esse non potest, nisi scientia visionis est causa earum. Imo in capit. 6. in propositione 3. de futuris contingentibus absolutis docet, præ-

Greg. expressius docet.

præscientiam visionis horum futurorum adeo esse independentem, & quasi alienam a causalitate, ut si per impossibile actus voluntatis nostræ liber non penderet a divina voluntate, si Deus haberet eandem perfectionem intelligendi, quam nunc habet, eodem modo intuitus ejus æternus actum futurum videret, ut suæ æternitati præsentem, quam propositionem late prosequitur, & in doctrina Div. Thomæ putat esse verissimam. Ex illa vero aperte sequitur, scientiam visionis, ut talis est, valde alienam esse a ratione causæ, & hoc sensisse illum auctorem, quod nunc solum intendimus, quicquid sit de illa hypothetica propositione.

Optima ex superioribus illatio. 26. Per hæc igitur existimo: satis esse demonstratum, propositionem illam causalem, *Quia Deus præscit futura ideo futura sunt*, intellectam de scientia visionis, ut talis est, falsam esse, idque magno pondere rationis; & auctoritatis fundatum esse. De altera vero causali, *quia res futura est, Deus illam præscit*, dicam in ultimi argumenti solutione. Solum ergo superest, ut alterius sententiæ motiva expendamus.

Ad prima opinionis auctores præsertim in Albert. illustratio. 27. Primum sumebatur ex auctoritate Scholasticorum, ex quibus Magister, & Bonav. nostræ sententiæ non repugnant, imo favent, ut ostendimus. Albert. autem in d.a.1. obscurius loquitur, nam distinguendo præscientiam a scientia dicit, præscientiam esse causam aliquorum futurorum, quamvis non omnium, quia non est causa malorum, sed bonorum. Sed licet non cogamur ejus auctoritatem sequi, quia vero non loquitur expresse de scientia visionis, ut talis est, dicere possumus loquutum esse de illa materialiter ut est scientia approbationis. Eadem enim scientia simplicis intelligentiæ, adjuncta voluntat, induit rationem scientiæ approbationis, & actualis causæ, per quam habet res, quod sit futura, & inde resultat statim proprius respectus, secundum quem illa eadem scientia visionis appellatur. Illam ergo scientiam, ut jam est sub voluntate, vocavit Albertus præscientiam. Sic enim distinxit. *Scientia Dei potest esse duplex, scilicet, simplicis notitiæ, & approbationis*, & priorem dicit, non esse prescientiam, quia non respicit futurum, posteriorem autem sub præscientia comprehendi, & ideo illi causalitatem tribuit.

D. Th. sua ipsemet doctrina se explicat. 28. De D.Th. autem sententia satis dictum est: quæ vero in contrarium inducuntur ex 1.p.q.14. parum obstant illi parti, seu propositioni, quam nunc disputamus. Nam in art. 8. ad 1. in priori parte ejus, quia Origen. dixit scientiam Dei non esse causam futurorum, exponit eum loquutum esse secundum rationem scientiæ, & addit: *Cui non competit ratio causalitatis nisi adjuncta voluntate*, & ita videtur exponere Origenem de scientia simplicis intelligentiæ. Sed quicquid sit de expositione Origenis (nam fortasse potius de scientia visionis, ut tali, loquutus est) Div. Thom. ibi non scientiæ visionis, sed scientię approbationis causalitatem futurorum tribuit. De altera vero parte illius solutionis infra dicam. In solutione vero ad 3. de eadem scientia approbationis loquitur, de qua in articulo fuerat loquutus, considerat enim illam ut artem, per quam Deus operatur, non ut simplicem intuitionem rerum factarum. Et de eadem scientia loquitur in art. 16. cum dicit scientiam Dei esse practicam. Nam scientia visionis, cum supponat rem factam in æternitate, non potest esse practica respectu ejusdem, sed simplex intuitio, sicut est respectu malorum in quo respectu eadem profecto est ratio etiam bonorum.

Aug. Magister explicat loqui de scientia simplicis intelligentiæ. Pesantius supra. 29. Ad Augustinum Magister, & alii dicunt Augustinum esse loquutum de scientia approbationis. Et in primo quidem loco non loquitur August. de rebus futuris, sed de rebus creatis. Sic enim loquitur: *Non enim hæc creata sunt ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt, vel mutabilia, quia immutabiliter a Deo sciuntur*. Non ergo loquitur de rebus futuris, ut futuris, sed materialiter (ut aliqui loquuntur) de rebus ipsis, quæ aliquando fiunt. Unde non loquitur de scientia visionis, sed de scientia simplicis intelligentiæ, ut ex antecedentibus constat: loquitur enim de Verbo divino, quod est perfectum, & cui nihil deest. *Et ars quædam* (ait) *omnipotentis, atque sapientis Dei plena omnium rationum incommutabilium*: & infra: *ibi novit omnia Deus, quæ fecit per ipsum, &c.* Ipsam ergo naturalem scientiam Dei dicit esse causam, per quam facit omnia. Atque eodem modo exponendum est, quod in secundo loco ait de creaturis: *Ideo sunt, quia novit*, vel, *quia scivit, creavit*, semper enim de naturali scientia loquitur, unde addit: *Non enim nescivit, quæ fuerat creaturus*. Loquitur ergo de illa scientia, quæ supponitur ut necessaria ad creandum: intelligit autem esse causam de se in actu primo, in actu autem secundo adjuncta voluntate. Ac propterea Magister exponit: *Ideo sunt, quia novit, id est, quia scienti placuit, seu quia sciens disposuit*. Scientia autem, quam voluntas supponit ut de futuris disponat, scientia est simplicis intelligentiæ, non visionis. In tertio vero testimonio magis videtur loqui Augustinus de præscientia futurorum, nam & utitur præsciendi verbo, & præmittit verbum volendi: sic enim ait, *Voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque præscivit*. Posset tamen etiam exponi de scientia simplicis intelligentiæ, quæ lato modo solet etiam dici præscientia, quia etiam præcedit res, ut futuras vel etiam, quæ præsupponitur voluntati. Unde cum postea subdit voluntates nostra tantum esse valituras, quia Deus id præscivit, subintelligendum est, *& voluit*. Præscivit enim Deus vires omnes, & virtutes, quas illis conferre poterat, & tales, ac tantas dare voluit, & ideo tantum valituræ sunt. Aut si velimus de propria præscientia causalem illam intelligere, non dicit causalitatem respectu rei in futuro esse, sed respectu certitudinis veritatis de futuro. Dixerat enim August. *Quidquid valent certissime valent, & quicquid facturæ sunt, omnino* (id est indubitanter) *facturæ sunt*, quia ita præscitæ sunt, & præscientia Dei non potest non esse certissima, & ab illa recte denominantur res certissime futuræ; certitudo enim in rebus, formaliter loquendo, non est nisi denominatio ab aliqua certa scientia.

30. Ad verba Gregorii aliqui respondent, Gregorium non loqui de existentia rerum, sed de præsentia, ita ut sensus illius causalis sit, Deum non ideo cognoscere res, quia illi sunt præsentes, sed potius quia cognoscit illas, eas habere præsentes, præsentia utique objectiva, quam habent in æternitate. Docet enim ibi Greg. in Deo non tam esse præscientiam futurorum, quam scientiam: *Quia Deo*, inquit, *futurum nihil est, quia omne, quod nobis fuit & erit, in ejus conspectu præsto est*: & infra: *Præscius dicitur, quamvis nequaquam futurum prævideat, quod præsens videt*: & statim adjungit: *Nam & quæque sunt non ab æternitate ejus, ideo videntur, quia sunt* (utique in sua reali existentia) *sed ideo sunt* (utique in æternitate præsentia) *quia videntur*. Qui est satis probabilis sensus, intelligendus tamen est de præsentia, ut ita dicam, actuali: nam aptitudinalis ex parte objecti supponitur, ut supra dixi. Dici etiam optime potest, Gregorium solum voluisse docere, Deum non accipere scientiam a rebus, sed ex se, & ex sua infinitate, & eternitate habere, ut omnia eodem modo intueatur, quia eadem scientia, qua res omnes producit, easdem intuetur, & in hoc sensu dicit, *Ideo sunt, quia videntur*, non quia visio, ut visio, sit ratio causandi illas, sed quia eademmet scientia, quæ est visio, est causa illarum: de Boetio jam satis dictum est. Vazquez supra. Greg. explicatur.

31. Ad primam rationem negatur antecedens, & in contrarium retorquetur, quia scientia visionis, ut talis est, non est practica, sed speculativa, ut ostensum est, & ideo non est causa sui objecti, & per modum artis, quia supponit objectum factum per scientiam Dei, tanquam per artem rerum factibilium. Dico autem *sui objecti, & per modum artis*, quia si præscientia unius rei comparatur ad alium effectum, potest dici causa ejus, non immediata, nec per modum artis, nec ut proprium principium physicæ effectionis, sed remote, & per modum prudentiæ, vel potius experientiæ, quæ interdum prudentiæ ministrat, ut nostro modo res divinas explicemus, subintelligendo semper imperfectionibus remotis. Sic enim præscientia peccati, v.g. inducit judicium, & consequenter voluntatem puniendi illud, & hac ratione illa scientia culpæ dici potest causa punitionis, neque ad hoc refert quod sit speculativa, quia, ut dixi, est per modum experien- Ad præcipuam rationem respondetur.

petientiæ, quæ ad praxim, & prudentiam utilis est. Nam iudicium practicum in aliquo speculativo fundatur. Hic autem loquimur de scientia visionis respectu sui proprii obiecti, illius enim non est causa, nec practica cognitio, sed mera intuitio. Ad probationem primam negatur assumptum, sc. scientia simplicis intelligentiæ esse speculativam, & non practicam. Hæc n. posterior pars falsa est: nam si scientiam simplicis intelligentiæ secundum se, ac præcise spectetur, ut præcedit actum liberum Dei, sic est practica in actu primo respectu effectionis ad extra, quia est ars rerum factibilium, omnis autem ars practica est, saltem in actu primo, seu virtute, ut D. Thom. dicit, quod perinde est: si vero consideretur, ut substans voluntati liberæ exequenti productionem rerum ad extra, sic est practica in actu secundo, quia simul cum voluntate concurrit, dirigendo tanquam exemplar rei faciendæ. Altera vero probatio in æquivocatione versatur: nam ex scientia Dei absolute argumentatur ad scientiam visionis, quæ potest dici argumentatio ab universali ad particulare affirmative, seu ex puris particularibus, seu materiali ad formale. Itaque in forma respondetur negando antecedens: nam scientia visionis opponit suum obiectum, quod etiam probatione ibi addita convincitur, quia intuetur res ut præsentes æternitati; ac subinde ut factas in eadem æternitate; supponit ergo causalitatem earum, ad quam quidem suo modo operatur scientia Dei, non tam ut est visionis, sed ut est scientia approbationis. Quia tamen utraque scientia in re una est, & indivisibilis, eadem scientia Dei causando res illas intuetur, nihilominus tamen illa duo respectus ratione distinctos dicunt, & ratio visionis supponit rationem causæ, non constituit.

Ad 2. rationem solutio

32 Secunda ratio ex dictis soluta est: jam enim ostendimus, quo modo scientia simplicis intelligentiæ sit causa rerum, vel in virtute, seu actu primo, si præcise spectetur, vel in actu secundo, si coniuncta voluntati in scientiam visionis transeat. Unde licet scientia Dei adæquate dividatur in simplicis intelligentiæ, & visionis, illud maxime verum est in ratione scientiæ: nam in ratione causæ actualis additur scientia approbationis; vel ipsamet scientia simplicis intelligentiæ subdividitur quasi duos habens status ante, vel post decretum liberum voluntatis. Ad primam vero confirmationem jam dictum est ex eodem loco D. Thomæ ibi allegato scientiam simplicis intelligentiæ ex se practicam esse virtualiter, seu in actu primo, compleri autem per voluntatem, per quam ad operandum actu applicatur. Ad secundam confirmationem dicimus primo, scientiam simplicis intelligentiæ non esse liberam a ratione scientiæ, esse autem liberam in ratione causæ, & hoc solum in illa confirmatione probari. Deinde addimus scientiam visionis, neque in se esse formaliter liberam, cum non sit actus voluntatis, neque etiam denominative esse liberam ab actu voluntatis quasi movente, vel applicante intellectum ad illam scientiam, ut declaravi. Solum ergo dici potest libera quasi antecedenter, quia obiectum, circa quod versatur, liberum est. Hic autem modus libertatis nihil confert, ut possit esse causa rerum, quia potius supponit rem libere futuram, & inde nostro modo loquendi, necessario quasi resultat respectus, qui connotatur in scientia Dei, cum visionis appellatur: scientia autem, quæ est libera in ratione causæ debet ita denominari a voluntate applicante illam ad causandum, quod optime convenit in scientiam simplicis intelligentiæ, seu approbationis, non in scientiam visionis, ut declaravi.

Ad 1. Confirmationem

Ad 2. confirmationem dupliciter respondemus

33 Tertia ratio postulat alteram partem, quam proposui de alia propositione, quia res sunt futuræ præsciuntur a Deo, an possit admitti in vi causalis, & non tantum in vi illationis. Nam D. Thom. supra simpliciter illam negat in priori sensu, & Originem illo modo loquentem in posteriori sensu exponit. Augustinus etiam, & Gregorius absolute illam negant, quos Magister in 1. d. 38. sequitur, & Albertus ibi art. 3. Et ducuntur, quia omnis scientia Dei est increata, immutabilis, & æterna, & ideo non potest habere causam, præsertim creatam, mutabilem, & temporalem. At vero D. Hieronym. Origen. Damascen. & alii Patres supra citati illam causalem simpliciter admittunt. Nec videntur sufficienter exponi secundum illationem tantum, ita ut causalis illa ad conditionalem reducatur, nam in illo sensu etiam altera propositio, *quia Deus scit rem futuram, ideo futura est*, esset admittenda, quia in sensu conditionati verissima est. At vero dicti Patres unam admittunt, & alteram negant: ergo loquuntur in sensu plusquam conditionato. Et ita illam admittunt Bonavent. Gregorius, & alii Doctores supra citati. Ratio autem reddi potest, quia per illam causalem propositionem non denotatur causa physica scientiæ Dei, sed tantum ratio obiectiva, quæ non repugnat Deo: nam etiam in scientia simplicis intelligentiæ Deus scit tales creaturas, quia possibiles sunt, & non ideo sunt possibiles, quia scit illas. Et in divina voluntate etiam datur ratio obiectiva, amat enim seipsum, quia est bonus, imo & creaturas amat propter bonitatem suam.

Capitis 2. pars, & in ea pro utroque ratio dubitandi proponitur

34 In hoc puncto existimo controversiam esse in modo loquendi: nam posteriores auctores solum intendunt ad scientiam visionis necessarium esse, ut præsupponatur obiectum scibile, & verum secundum aliquam determinatam veritatem, unde quia hæc scientia de rebus futuris necessario supponere debet, quod sint futuræ, quia nisi hoc supponatur, non erit obiectum scibile, & consequenter nec poterit esse scientia. Si autem id supponatur necessario resultat talis scientia, ut nostro modo loquamur. Neque aliud genus causalitatis tribuunt futuris respectu scientiæ Dei, optime enim norunt, nec Deum accipere scientiam a rebus sicut homines, neque fieri aliquod augmentum reale in scientia Dei ex eo, quod res sint futuræ, sicut fit in Angelis, quando effectus contingentes vident: nam licet ab illis non accipiant scientiam, crescunt saltem in actuali scientia. Deus autem non ita, sed eadem simplicissima, & naturali scientia sine ulla additione reali videt res, si supponantur futuræ, & sine ulla diminutione non videret illas, si non essent futuræ, ut recte attigit Hugo de Sancto Victore lib. 1. de Sacrament. p. 2. cap. 14. 16. & 18. Hæc ergo doctrina vera est, quam D. Thomas, & alii Patres non negarent, sed quia illa nota causalis aliquid amplius indicare potest, modum loquendi simpliciter non approbant. Et in rigore melius dicitur, rem esse futuram supponi ordine rationis ad scientiam visionis, vel ut conditionem necessariam, sicut dixit Magister, vel ut terminum, quo posito cum fundamento, resultat relatio, & ideo sicut in relativis non dicimus, unum referri ad terminum, quia terminus existit, sed existente illo, aut non sine illo, ita in præsenti melius dicemus, ut Deus præsciat futura, necessarium esse, ut supponantur futura: nam si non essent futura, non præscirentur, ut dixit Hugo supra. Et in hoc sensu reducitur illa causalis ad conditionalem, non quancumque, sed talem, quæ fundetur in hypothesi necessario præsupponenda, & ideo altera causalis, *quia Deus scivit, hoc erit*, etiam in hoc sensu non admittitur, quia scientia visionis nullo modo supponenda est, ut res sit futura.

FINIS PROLEGOMENI SECUNDI.

PRO-

PROLEGOMENON III.

DE COMMUNI RATIONE GRATIÆ, ET VARIIS MODIS, SEU MEMBRIS, AUT SIGNIFICATIS EJUS.

CAPUT I.

An gratia, de qua in præsenti agitur, sit donum Dei gratuitum?



POst explicationem liberi arbitrii, quod est veluti gratiæ fundamentum, duo de gratia ipsa præmittenda videntur. Unum est, quid nomine gratiæ in præsenti intelligatur, magis quid nomen significet, quam quid res ipsa sit, declarando. Aliud est, varia genera gratiarum distinguere; tum ut nonnullas gratias, quæ ad præsentem doctrinam non pertinent, separemus; tum etiam ut terminos varios explicemus, quibus postea nobis utendum est, ut ita sit expeditior disputatio. Tum denique ut hæreticorum deceptiones vitemus, qui sub variis huius vocis amphibologiis suos errores introducere conantur.

Quid hic nomine gratiæ intelligatur

2 Prima igitur vocis, gratiæ, etymologia ex eo sumpta videtur, quod gratis datur. Significavit hoc Aristotel. lib. 2. Rhetori. ad Theodect. cap. 7. dicens, gratiam esse, *per quam dicuntur rogati gratis aliquid facere, non pro re aliqua, neque ut sibi quicquam, qui faciunt, subveniant, sed ut cui faciant.* Et, quod caput est, hanc gratiæ proprietatem supponit Apostolus ad Roman. 11. cum dixit. *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia,* quia nimirum, si ex operibus esset, non gratis daretur, ac subinde gratia non esset: est ergo de ratione gratiæ, ut gratis detur. Unde etiam cap. 4. dixit: *Ei, qui operatur, merces non deputatur secundum debitum,* utique quia quod solvitur ut debitum, non gratis datur. Unde etiam est illud Augustini tract. 3. in Ioan. *Quid est gratia? gratis data. Quid est gratia? donata, non reddita,* & serm. 61. de Verb. Domini cap. 1. *Ideo gratia, quia gratis datur;* & similia habet in Psalm. 49. in fine, & alibi sæpe, dicta testimonia Pauli expendens. Eandemque gratiæ etymologiam notavit Isidor. libro septimo. Etymolog. cap. 3. Qui etiam ob hanc causam in Comment. ad lib. 1. Reg. cap. 10. gratiam lacti matris comparat. *Quia lac,* inquit, *est in carne gratuitum, ubi mater non quærit accipere, sed satagit dare: hoc mater gratis dat, & contristatur, si desit, qui accipiat.* Quomodo autem hæc etymologia, seu denominatio gratiæ per quandam excellentiam, seu antonomasiam in propriam Dei gratiam, de qua tractamus, conveniat, in discursu materiæ, & præsertim in lib. 4. explicandum est.

Gratia, i. donum gratum datum, quod ad duo reducitur significanda

3 Ex hac etymologia colligimus primum, & quasi genericum gratiæ significatum esse idem, quod donum gratis collatum. Quia vero hæc dona multiplicia esse possunt, ideo diversa esse possunt genera gratiarum, de quibus ait Paulus 2. Corintr. 9. *Potens est autem Deus, omnem gratiam abundare facere in vobis,* & c. 12. *Divisiones gratiarum sunt, &c.* Ad duo vero capita omnes gratiæ reducuntur, pertinentque ad duo prima significata ex tribus, quæ posuit D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. Primo enim gratia significat amorem, nam est primum donum, quod ab aliquo alteri conferri potest, soletque non solum gratis exhiberi, sed etiam esse radix aliorum donorum, ac beneficiorum, quæ gratis donantur, ut ibidem D. Th. notavit. Et sumitur ex illo Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Hinc ergo nomen gratiæ significare solet in Scriptura amorem, ut in illis locis, in quibus dicitur homo *invenisse gratiam apud Deum,* ut de Noe dicitur Genes. 6. & de Moyse Exod. 23. Et de Virgine Luc. 1. Et in eis etiam, in quibus unus homo dicitur gratiam apud alium invenire, ut Genes. 30. *Inveniam gratiam in conspectu tuo,* Et Exod. 3. *Dabo populo huic gratiam coram Aegyptiis,* & apud Latinos sunt phrases similes in usu, sic enim dicitur qui inire gratiam cum aliquo, vel recipi, esse, aut restitui in gratiam illius, id est, in benevolentiam, vel amicitiam eius. Secundo vero significat gratia dona, quæ ex amore gratis dantur, quæ significatio est frequentissima in Scriptura Ephes. 4. *Unicuiq; nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi* Rom. 5. *Non sicut delictum, ita & donum, si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia unius hominis Iesu Christi in omnes abundavit,* & cap. 12. *Habentes donationem secundum gratiam, quæ data est vobis, &c.*

Id quod amorem gignit analogicè gratia vocatur

4 Occurrit autem notandum circa has duas significationes, ex prima ortum videri, ut proprietas, vel conditio personæ, quæ illam reddit amabilem seu illi amorem, ac benevolentiam conciliat, gratia vocetur, ut pulchritudo, seu elegantia, & corporis ornatus gratia dici solet, iuxta illud Proverb. ult. *Fallax gratia, & vana est pulchritudo, &c.* Et similiter orationis venustas gratia vocari solet, iuxta illud Ecclesiastici. 6. *Verbum dulce multiplicat amicos, & lingua eucharis (* id est gratiosa *) in bono homine abundat,* & Psalm. 44. *Diffusa est gratia in labiis tuis.* Cui consonat illud Luc. 4. *Mirabantur in verbis gratiæ, quæ procedebant de ore ipsius.* Quamvis etiam possint verba gratiæ dici, quæ aliis proficiunt, & ad eorum salutem sunt utilia, iuxta illud ad Ephes. 4. *Sit sermo bonus ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Hic autem locum habet differentia inter amorem divinum, & humanum, quam Div. Thom. supra notat, quod amor humanus supponit in obiecto bonitatem quam amat, & ideo illa bonitas, seu pulchritudo, quæ in una persona supponitur, ut alterius amorem sibi conciliet, non potest dici proprie gratia respectu illius, quia nullo modo est donum gratis ab illo collatum, sed solum ita vocatur per quandam analogiam, quia est incentivum quoddam amoris, & complacentiæ, quæ est quædam gratia proprie dicta in prima significatione superius posita. At vero amor divinus non supponit obiectum bonum, sed facit, ideoque donum illud, quod hominem reddit amabilem Deo, propriissime dicitur gratia secundo modo supra posito, scil. quia est donum gratis a Deo collatum, de quo maxime intelligitur illud Ioan. 1. *Plenum gratiæ & veritatis,* & illud, *Gratia & veritas per Iesum Christum facta est, &c.* & similia. Et hæc est gratia, de qua potissime in hac materia tractamus, sub qua tamen multa comprehenduntur, quæ in sequentibus distinguemus.

Gratitudo gratia dicitur

5 Prius autem notare oportet tertium nominis gratiæ significatum a Div. Thom. supra traditum, & a præcedentibus derivatum: nam quia beneficium gratis collatum gratia est, & beneficii acceptio gratitudinem postulat, ideo gratitudo etiam ipsa, seu gratiarum actio gratia vocata est, quasi gratia pro gratia. Atque hoc modo dixit David 2. Reg. 2. *Retribuet quidem vobis Dominus misericordiam, & veritatem, sed & ego reddam gratiam, &c.* Et cap. 15. *Ostendisti gratiam & fidem.* Et hoc etiam modo videtur sumi a Paulo ad Coloss. 3. dicente. *In gratia cantantes in cordibus vestris Deo,* id est, in gratiarum actione, ut exponit Anselmus, & consonant D. Thom., & Adam. Item ex Corinth. 10. ibi. *Si quid ego cum gratia participo,* id est, cum gratiarum actione.

actione. Et hinc ortum est illud Sophoclis, *Gratia gratiam parit*, quia beneficium gratis collatum gratitudinem postulat, & inde etiam apud Latinos ortæ sunt phrases, illæ *habere gratiam*, vel *referre*, aut *agere*. Et in eadem significatione ipsam virtutem gratitudinis gratiam appellavit D. Thom. 2.2.q. 106. art. 1. cum Ciceron. lib. 2. de Invent. prope finem, & Augustino l. 83. Quæstion. q. 31. ubi sic ait. *Gratia est, in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, & remunerandi voluntas continetur.*

Deus gratiā dare, sed accipere minime potest

6 Inter has vero gratiæ significationes, seu significata ipsa ad Deum comparata, est obiter notanda differentia, quod gratia priori modo sumpta pro dono gratuito habet locum in Deo active, non passive; accepta vero posteriori modo habet locum in Deo passive, seu obiective, non active, id est, Deus potest gratiam facere, id est, gratuitum donum donare, non vero recipere. Prior pars prioris membri nota est, quia Deus est primum principium bonorum omnium, quę in omnibus aliis rebus inveniuntur, & consequenter est fons omnium gratiarum, ut in sequentibus sæpius ostendetur. Posterior vero eiusdem membri pars etiam est certa: nam (ut ait Paulus ad Roman. 11.) *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Nemo enim potest beneficium gratuitum facere Deo, sed obsequium pro priori beneficio accepto reddere. *Quoniam ex ipso* (ait Paulus) *& in ipso, & per ipsum sunt omnia.* Et ideo qui aliquid Deo tribuit, ab ipso habet, ut tribuat, & consequenter non tribuit, sed retribuit, & propterea donum Deo collatum non potest habere rationem gratiæ, quam homo Deo faciat, id est, beneficii gratuiti, sed retributionis, & obsequii debiti. Quia semper ad illum dicere possumus, & debemus: *Tua sunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* 1. Paralip. 29. Item benefactor, propriam gratiam facit, sub ea ratione superior est recipiente, nam est causa alicuius boni illius; Deus autem sub nullo respectu potest esse homine inferior: ergo non potest ab illo recipere beneficium, sed illi conferre. Denique ideo nulla est in nobis virtus, quæ inclinet ad beneficium præstandum Deo, sed ad colendum, & honorandum, & gratias agendum illi debitas pro beneficiis acceptis: & eadem ratione ipsummet amorem, tanquam debitum illi reddimus, neque in divino obsequio potest unquam homo facere aliquid ultra debitum saltem ob gratitudinem, vel religionem. In quo multum semper differt inter Deum, & hominem, etiamsi homo ut Dominus ad servum suum comparetur. Ac propterea Deus nunquam est capax recipiendi gratiam, sed præstandi.

Gratitudine Deus accipit, sed non dat

7 Et hinc facile probatur alterum membrum quoad utramque eius partem. Prior enim, scilicet Deum esse capacem gratiæ posteriori modo acceptæ, per se nota est, & ex dictis manet probata, quia illi maxime gratiæ debentur pro acceptis beneficiis, & ita hæc gratia ad Deum est unus ex potissimis actibus Religionis, ut suo loco diximus cum Div. Thoma 2.2.q.83. ar.17. & q.106. ar. 1. ad 1. At vero e converso, seu active Deus non est capax gratiæ, seu gratitudinis, aut gratiarum actionis, ut ex dictis etiam concluditur. Quia Deus non est capax gratiæ, id est, beneficii gratuiti recipiendi, ut ostensum est; ergo nec est capax gratitudinis, seu gratiarum actionis. Patet consequentia, quia ut D. Thom. dixit 2.v.q.110. ar. 1. ad 1. ex beneficiis gratis ab uno exhibitis gratiarum actio in alio consurgit; ablato ergo fundamento, & quasi obiecto, non potest habere locum actus. Unde licet Deo aliæ virtutes tribuantur, ut misericordia, iustitia, charitas, &c. gratitudo nunquam illi tribuitur, neque in Scriptura, neque a Patribus, neque a Theologis. Unde fit, obligationem, quam Iurisperiti antidoralem vocant, non habere locum in Deo, illa enim ex beneficio accepto oritur, eique opponitur, & ideo *antidora* dicitur in l. *Sed etsi* 27. §. *Consuluit.* ff. de Petit. hæred. Cum ergo Deus non sit capax beneficii recipiendi, nec antidoralem donationem facere potest, licet ut supremus gubernator premia pro meritis retribuat, ut infra dicetur.

8 Denique animadverti potest, quod licet gratia, prout gratitudinem, vel gratiarum actionem significat, non conveniat Deo, ut gratiam alteri exhibenti, sed homini Deo gratias agenti, nihilominus illamet virtus, qua homo agit gratias Deo, & ipse actus hominis Deo gratias agentis est Donum Dei. Unde fit, ut unum, & idem donum secundum diversos respectus, sit gratia in utraque significatione prædicta: nam ut est ab homine, & respicit Deum, ut obiectum, seu terminum, ad quem tendit, est gratitudo, non Dei ad hominem, sed hominis ad Deum, ut vero est a Deo, ut a benefactore donante ipsammet gratitudinem ad ipsum, & est donum in homine receptum, habet rationem gratiæ Dei, id est, doni gratuiti a Deo collati. Hic ergo non consideramus gratiam prout gratitudinem etiam ad ipsum Deum significat: sic enim est peculiaris virtus, vel specialis actus virtutis religionis, de quo quatenus specialem rationem virtutis habet, in opere de Religionis virtute tractatum est: prout vero illa ipsa gratia in nobis est donum Dei, eadem ratio est de illa, quæ de cæteris donis gratiæ, de quibus in præsenti est consideratio. Et ita gratia, de qua tractamus, recte dicitur donum gratis collatum.

In quo differant gratia, & gratitudo

CAPUT II.

Utrum omne donum gratuitum sit vera gratia Dei, & Christi.

1 RAtio dubitandi est, quia omnia beneficia naturalia sunt dona Dei, ut per se notum est, & gratis conferuntur: nam in bonis naturalibus maxime locum habet illud. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* nam ante naturæ dona, quæ per creationem inchoantur, nihil erat homo, unde nec poterat aliquid operari, nec mereri; ergo beneficia naturæ gratis a Deo donata sunt; ergo sunt vera gratia. Nam sicut Paulus dixit, *Si autem gratia, jam non ex operibus*, ita nos e converso dicere possumus. Si non ex operibus; ergo ex gratia. In contrarium vero est, quia gratia condistinguitur a natura, beneficia autem naturalia sub natura comprehenduntur; ergo non sunt gratia. Item quia gratia Dei communicatur nobis per Christum, iuxta illud ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.* At vero beneficia naturalia non dantur nobis per Christum, quia, ut dixit August. epist. 105. *Christus non pro nullis, ut homines conderentur, sed pro impiis mortuus est, ut iustificarentur*; ergo beneficia naturalia non dantur nobis a Deo propter Christum; ergo non sunt vera gratia Dei.

Ratio dubitandi

2 Duo puncta in hac ratione dubitandi attinguntur. Unum est, an sub appellatione, & significatione propria nominis gratiæ dona naturæ comprehendantur. Aliud est, an omnis gratia Dei sit etiam gratia Christi, seu per Christum. Circa primum Pelagius, ut suum errorem occultaret, & gratiam, quam re ipsa negabat, verbis saltem confiteri videretur, ipsam naturam rationalem, & liberi arbitrii donum, gratiam appellabat. Nec videtur hæc nominis gratiæ acceptatio aliena a modo loquendi Scripturæ, & Patrum, præsertim, si nomen gratiæ ad sola naturæ dona non limitetur, sed generatim extendatur ad omnia divinæ providentiæ beneficia. Sic enim dicitur Sapient. 16. *Propter hoc omnium nutrici gratiæ adserviebat*, ubi vel ipsam Dei providentiam, vel omne beneficium gratis ab illa proveniens nutricem gratiam Sapiens appellat. Unde etiam August. distinguere solet duplicem gratiam, unam creationis, alteram salvationis. Sic enim dixit Ps. 144. in fine, Deum gratia sua nos fecisse, & refecisse, quorum primum ad gratiam creationis, atque adeo ad naturalia beneficia, secundum ad gratiam sanctificationis, ac subinde supernaturalem pertinet. Sic etiam Hieronym. epist. 139. ad Cyprian. *Homo (ait) a principio conditionis suæ Deo utitur adiutore, & cum illius sit gratiæ, quod creatus est: illius misericordiæ, quod subsistit, & vivit, nihil boni agere potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, ut suam per singula opera gratiam non negaret.* Eandem divisionem indicavit idem Hieronym. lib. 1. contra Pelagian. & Africani Patres cum August. in epist. 93. divisionem illam insinuat, dum aiunt, *beneficium creationis non im-*

Rationes quæ appareni ut natura gratia dicatur

pro-

probanda ratione posse gratiam appellari, quia videlicet omne liberale beneficium potest gratia vocari. Denique ita senserunt Theologi, qui gratiam in naturale, & supernaturale donum distinxerunt, ut Richard. in 2. dist. 4. art. 2. quæst. 2. Bonavent. ar. 1. q. 2. Gabr. q. 1. ar. 2. Marsil. in 2. q. 4.

Gratia solum significat superius donum naturæ sanctificans.

3 Nihilominus dicendum est secundum Scripturarum usum cum sermo est de gratia Dei, quam ipse hominibus communicat, vocem illam non significare donum naturæ, seu libertatis naturalis, sed superius donum, quo Deus sanctificat naturam, eique ad bene operandum, & vincendum peccatum auxilium præstat. Hoc adnotarunt dicti Patres Africani cum Augustino dicta epist. 95. ut occurrerent Pelagio, qui ad evertendam veram gratiam, solam naturalem libertatem beneficio Dei acceptam, vel legem etiam, & doctrinam nomine gratiæ intelligebat, ut testis etiam est Hieronymus dialog. 1. contra Pelagian. & epist. 193. ad Cyprian. in fine, & August. epist. 105. ad Sixtum, & 107. ad Vitalem, & lib. de Natur. & grat. cap. 11. 54. & 71. & lib. 1. de Grat. Christi cap. 31. 37. & 47. & lib. 2. de Peccat. origin. cap 8. 9. 16. 17. & 18. & optime lib. de Prædestinat. Sanctorum c. 5. ubi sola illa dona, quæ dantur ad discernendum bonos a malis, vult proprie ad gratiam pertinere, non vero illa, quæ bonis, & malis communia sunt. Sicque allegati Patres in hoc impugnant Pelagium, docentque communi usu Scripturæ gratiam Dei significare donum superadditum naturæ. Et ratio reddi potest, nam gratia dicta est, quia gratis datur naturæ jam existenti, sed sola supernaturalia dona omnino gratis a Deo conferuntur comparatione naturæ; nam quæ naturalia sunt, illi aliquo modo sunt debita; ergo gratia proprie supernaturale donum significat.

Gratia supponit naturam & est supra omne eius debitum.

4 Declaratur assumptum, nam licet prima creatio, qua homo ex nihilo fit, ratione quadam generalissima dici possit donum gratuitum, tamen secundum Scripturæ morem gratia significat donum homini collatum, & ita in rigore illius creationem supponit. 1. Corinth. 1. *Gratias ago Deo semper pro vobis in gratia, quæ data est vobis in Christo Iesu.* Et ad Ephes. 1. *Gratificavit nos in dilecto filio suo.* Et ibidem hæc gratificatio vocatur adoptiva filiatio, quæ quidem supponit personam, non facit. Quapropter gratia propriissime sumpta supponit personam, vel naturam, cui fit, & ideo prima hominis creatio secundum Scripturæ phrasim, non dicitur proprie gratia, quia nihil supponit, sed primum esse confert. Proprietates autem resultantes ex natura, & subsidia, quæ ex vi ipsius naturæ illi debentur, gratiæ etiam in rigore non sunt, ut notavit D. Thom. 1. 2. quæst. 111. art. 1. ad 2. quia cum dentur ex aliquali debito naturæ, non omnino gratis dantur, quod etiam notavit Driedo. de Grat. & liber. arbit. tract. 2. c. 2. p. 1. Et eadem ratione concursus generalis Dei debitus libero arbitrio, & ipsius libertatis donatio, & conservatio non veniunt nomine gratiæ, sed naturæ, ut bene consideraruntt Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 3. & Stapleton. lib. 4. de Grat. & liber. arbit. capit. 2. Ex alio Augustini principio, quod hic concursus communis est bonis, & malis: igitur gratia Dei simpliciter dicta, & Theologico, vel potius Apostolico more loquendo, donum supra naturam, & super omne debitum naturæ collatum significat; quod per antonomasiam solet a Paulo donum Dei vocari, ut ad Ephes. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis Dei enim donum est, ut ne quis glorietur*, ut optime Augustinus exponit lib. de Grat. & lib. arbit. cap. 8.

Secundū Scripturæ morē donum superius naturæ gratia dicit.

5 Neque Theologi antiqui, aut Patres priori loco citati aliquid diversum ab hac doctrina senserunt, nec Pelagianis aliqua ex parte cesserunt. Aliud est enim loqui de gratia secundum Scripturæ morem, aliud vero secundum latinam, & generalem nominis significationem. Hoc enim posteriori modo verum est, nomen gratiæ de se universalius esse, quam sit priori modo quasi per antonomasiam sumptum. Et ita sumpta gratia in illi generalitate recte dividi potest in gratiam naturalem, & supernaturalem, quia per hoc non tollitur vera gratia Dei, & Christi, sed adstruitur: ita tamen, ut liberalitas Dei in donis etiam naturæ recognoscatur, licet maiori in altioribus gratiæ donis intercedat. Pelagius autem loquebatur de gratia secundum morem Scripturæ, & illam volebat intelligi esse naturam ipsam gratis per creationem collatam, vel etiam ipsam arbitrii libertatem, vel ad summum legem, aut doctrinam, vel remissionem peccatorum tantum, in quibus solis volebat gratiam Domini nostri Iesu Christi, quæ in Scripturis prædicatur, consistere.

6 Igitur ad hunc errorem vitandum interrogationi propositæ simpliciter respondendum est, non omne Dei beneficium gratis collatum esse gratiam absolute dictam, de qua loquuntur Scripturæ, sed propriam gratiam esse beneficium naturæ superadditum, ipsique non debitum, per quam ultimam particulam excludimus a ratione gratiæ simpliciter dictæ tam naturam ipsam, quam beneficia illi coniuncta, ut ipsi connaturalia, & secundum naturæ ordinem ei debita, ut jam declaravi. Et quod hæc significatio sit frequentissima in Scriptura notissimum est, præsertim in novo testamento, in quo gratia gratis dari dicitur in ordine ad vitam æternam consequendam: *Ut iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*, ad Tit. 3. Actor. 15. *Per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus salvari*. In veteri autem testamento minus frequens est usus huius vocis, quia tunc etiam rarior, & occultior erat hæc gratia. Tamen ita etiam sumitur Ps. 73. cum dicitur. *Gratiam & gloriam dabit Dominus*, & Prov. 3. *Ipse deludet illusores, & mansuetis dabit gratiam*, vel iuxta versionem 70. *Dominus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Quem locum ita etiam referunt Iacobus cap. 4. & Petrus 1. canon. cap. 5. qui aperte de donis gratiæ supernaturalis, quibus Deo grati efficimur, loquuntur. Imo in allegato etiam loco Sapient. 16. nomen *nutricis gratiæ* non tam ordinariæ, generalive providentiæ, quam singulari benevolentiæ amoris Dei, a quo supernaturalia beneficia procedunt, accommodatur. Loquitur enim Sapiens de operibus mirabilibus, quæ Deus in favorem populi sui operatus est, & præsertim de manna, quod omnibus satisfaciebat, uniuscuiusque voluntati deserviens. Quod certe ex naturali qualitate habere non poterat, sed quia nutrici gratiæ Dei, id est, singulari Dei dilectioni, ac voluntati obediebat; unde subiungit: *Ut scirent filii tui, quos dilexisti Domine, quoniam non nativitatis fructus pascunt homines, sed sermo tuus hos, qui in te crediderunt, conservat.* Nomen ergo gratiæ in usu Scripturæ, & Ecclesiæ gratuitum donum ordinem naturæ superans, & a Deo gratis collatum ex speciali benevolentia significat.

Quæstioni satis fit in 1. eius parte

7 Addendum vero est, duobus modis posse divinum donum, seu beneficium ordinem naturæ superare, primo in se, & absolute spectatum, quod solet dici in sua substantia, vel entitate (qualiscunque illa sit) supernaturale, & hoc dicitur absolute supra naturam, quia per nullam vim connaturalem creaturæ fieri potest, cuiusmodi est incarnatio, Eucharistia, virtus per se infusa, & similia. Secundo potest dici beneficium supra naturam, quod secundum institutionem naturæ, & communem cursum, ac virtutem creatarum causarum fieri non potest, confertur autem ex superiori Dei providentia, ut est sanitas miraculosa, virtus per accidens, infusa, & similia. Et utrumque donum comprehenditur proprie nomine gratiæ, etiam secundum Scripturarum usum, ut ex dictis intelligi potest, & ex sequentibus capitibus evidentius fiet; & ideo etiam in propria gratia locum habet illa distinctio, quod quædam est gratia naturalis ordinis, alia supernaturalis, quia utraque esse potest beneficium naturæ non debitum, & a Deo gratis collatum, quod satis est ad rationem gratiæ. Unde e contrario quodcunque bonum, quod non solum in se naturale est, sed etiam ex solo cursu naturæ, semel dispositæ, & institutæ sequitur, gratia non est, quia inter dona ex vi naturæ debita computatur. Sive tale bonum naturaliter inveniatur in tota aliqua specie, sive tantum in hoc, vel illo individuo, supposita eius complexione, & communi cursu naturalium causarum: nam hoc est satis, ut tale bonum sit debitum tali individuo secundum

Supernaturale in substātia & in modo naturam superat

eundum communem cursum naturæ, ac proinde a Deo proveniat, ut auctore naturæ, non ut auctore gratiæ. Dici etiam potest talis proprietas debita simpliciter speciei, etiamsi non sit debita illi absolute in omni eius individuo, & hoc est satis, ut gratiæ nomen non mereatur, iuxta Scripturæ phrasin, ut supra etiam Soto sentit. Quia quantum de ratione naturalis debiti participat, tantum a ratione gratiæ deficit, ut latius in lib. 1. & 2. exponemus.

Opinio existimantium dari gratiam Dei, quæ non sit gratia Christi

8 Ultimo superest exponendum alterum dubium propositum, videlicet an omnia dona divina, quæ proprie sunt gratia Dei, sint etiam gratia Christi. Aliqui enim volunt gratiam Dei latius patere, & universaliorem esse, non solum de possibili, quod est certum, sed etiam de facto. Et ideo gratiam Dei distinguunt in aliam quæ simul est gratia Christi, seu per Christum, & quæ est solius Dei sine respectu ad Christum, nam e contrario nulla potest esse gratia Christi, quæ non sit principaliter gratia Dei, ut per se constat. Primum membrum certissimum est de tota gratia redemptionis hominum. Secundum autem modum gratiæ Dei, & non Christi inductione ostendo. Primo in Angelis. Secundo in hominibus in statu innocentiæ. Tertio in hominibus lapsis quoad aliquas gratias, quæ non conferunt ad salutem animæ, nec ad honestatem morum sed vel ad scientiam naturalem, vel ad aliam utilitatem. Ut si Deus peculiari gratia Aristotelem iuvit, ut naturalem scientiam assequeretur, vel si artem pingendi specialiter Appellem docuit, vel quid simile, talis enim gratia, ut aiunt, non est data per Christum, quia non venit Christus, ut boni Philosophi, vel artifices, sed ut boni, & sancti homines efficeremur. Propter quod illa gratia, quæ datur a Deo non ad recte vivendum, non datur per Christum, ut sentit Augustinus cum Patribus Africanis epist. 90. 91. & 105. & ideo licet sit gratia Dei, non potest dici gratia Christi. Quarto addere possumus ipsum Christum, nam gratiam Dei habuit, quam ipse non meruit, & sic per Christum ipsum non fuit. Ex quo inferunt huius sententiæ Auctores, cum Concilia doctrinam de gratia tradunt, non loqui absolute de gratia Dei, sed de gratia Dei per Christum. Imo ad limitandum sermonem Conciliorum, & Augustini, illam distinctionem adhibent.

Nostræ sententiæ qua sit satis 2. p. quæ. quia de facto omnis gratia per Iesu Christum D. N. datur

9 Nobis vero distinctio illa necessaria non videtur. Nam in primis gratia per Christum non est alia, vel in suo esse, vel in sua efficacitate, nisi gratia Dei, solumque per illam particulam *per Christum* denotatur habitudo ad Christum, tanquam ad causam meritoriam, propter quam illa gratia cæteris datur in laudem, & gloriam Christi domini, ut docuit Paulus ad Ephes. 1. & ad Colossens. 1. & 1. Corinth. 1. *Gratias (inquit) ago Deo meo semper pro vobis in gratia Dei, quæ data est vobis in Christo Iesu*. Deinde quamvis de possibili verum sit, potuisse Deum dare gratiam suam sine ullo respectu ad Christum, tamen de facto, & secundum legem statutam verius esse credimus omnem gratiam per Christum dari, sive Angelis, sive puris hominibus in quocumque statu. Quod quidem de Angelis tractavi sufficienter in 1. tom. tertiæ partis disp. 42. De hominibus vero in statu innocentiæ eodem tomo circa qu. 1. ar. 3. De hominibus autem lapsis quoad veram gratiam gratum facientem in eod. tom. disp. 41. Et ex citato loco. 1. Cor. 1. evidenter convincitur.

Gratia gratis data etiã per Christum do natur

10 Idemque censendum est de omni dono supernaturali, & gratis collato, quod solet peculiari accommodatione gratia gratis data appellari, ut infra videbimus. Quia licet talis gratia non semper detur ad sanctificationem recipientis, satis est, quod ad spiritualem Ecclesiæ Christi utilitatem, vel splendorem, atque ad gloriam eiusdem Christi referatur, ut propter ipsius meritum dari censeatur. Maxime quia totum hoc donum non solum optime cadit per modum præmii sub infinitum Christi meritum, & sic excellentiori modo confertur, verum etiam comprehendi videtur sub perfecta exaltatione sui nominis, quam Christus per mortem sibi promeruit. Quoniam ad illam pertinet, ut nulla gratia hominibus ab ipso redemptis communicetur, nisi per ipsum: nam hoc amorem hominum erga ipsum magis conciliat, nomenque ipsius gloriosius reddit. Et ita Ecclesia quidquid a Deo petit, sive spirituale sive temporale esse videatur, per Christum petit; supponit ergo omne simile beneficium Dei esse etiam per Christum. Denique certum est omne donum supernaturale, vel supernaturali modo datum ordinari ad aliquam spirituale utilitatem vel recipientis, vel aliorum, & aliter non contineri sub communi ratione gratiæ, sive gratis datæ, sive gratum facientis, ut infra videbimus: ergo omne tale donum non solum est gratia Dei, sed etiam est per Christum, iuxta illud ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo;* ergo omnis gratia Dei est gratia per Christum, & superflua est distinctio, præsertim respectu hominis in hoc statu naturæ lapsæ.

11 Quo circa mihi dubium non est, quin Augustinus, & concilia generatim, & simpliciter loquantur de gratia, abstrahendo a particularibus opinionibus Theologorum. Unde etiam in ipsis Angelis, & in statu innocentiæ docent gratiam fuisse necessariam, ut postea videbimus. De gratia vero ipsi Christo data hic non est sermo, quia respectu Christi simpliciter loquendo, & secundum primariam etymologiam gratiæ, sola gratia unionis fuit gratia, non tam Christo, quam eius humanitati facta, nam illi omnino gatis data est, ad illam altiori modo sanctificandam, & ad omnium salutem, & ita eminentissimo modo fuit gratia, & gratum faciens, & gratis data. Illa autẽ supposita omnis alia gratia fuit connaturalis Christo, ideoque sub præsenti sermone non comprehenditur, quia magis data est Christo per modum naturæ, quam per modum gratiæ.

De hypostatica unione quæ humanitati Christi gratia fuit, hic non est sermo.

CAPUT III.

Utrum gratia non solum creatum donum, sed etiam increatum significet, nec solum internum, sed etiam externum?

1 EXplicuimus, quid gratia Dei, & Christi sit, saltem quoad generalem descriptionem quid nominis, nunc quid sub illa generali ratione, & significatione gratiæ comprehendatur, declarandum superest, non tam de rebus ipsis exacte inquirendo, quod in discursu totius materiæ agendum est, quam verborum significationes, quibus postea utendum est, distincte proponendo: quod per divisiones aliquas gratiæ, quæ a Theologis traduntur, facilius expediemus. Prima divisio gratiæ esse solet in creantem, & salvantem: sed hæc coincidit cum illa, quæ capite præcedenti data est de gratia donorum naturalium, sed quæ secundum ordinem naturalem debentur, & gratia supernaturalium beneficiorum, quæ nullo modo naturæ debita sunt, priora enim ad gratiam creantem pertinent, posteriora ad salvantem, ut videre licet in epistolis August. 90. 91. 95. & 105. Ideoque in præsenti solum est sermo de gratia salvante, iuxta ea, quæ in superiori capite conclusimus, ubi etiam alteram divisionem, seu subdivisionem gratiæ salvantis insinuavimus: nam sub illa comprehenduntur non tantum dona in se supernaturalia, sed etiam omnia beneficia, quæ licet in se naturalis ordinis sint, modo supernaturali, & ex providentia omnino gratuita, & non debita conferuntur. Ut enim dixit Anselmus libro de Concord. part. 3. *Cum omnia subiaceant dispositioni Dei, quidquid contigit homini, quod adiuvat liberum arbitrium ad accipiendam, vel servandam rectitudinem, suæ gratiæ imputandum est*, utique quoties cunque illud tale est, ut ex speciali Dei favore, & dispositione proveniat, & non tantum ex generali cursu naturalium causarum, & inferius in lib. 1. & 2. dicemus, ubi hanc partitionem latius explicaturi sumus. His ergo divisionibus prætermissis, duas alias in hoc capite tractandas proponimus.

Prima gratiæ divisio videlicet in creantem & salvantem

Secunda divisio substantiæ lis gratiæ & supernaturalis modi

2 Prior, seu tertia in ordine est, qua gratia in creatam, & increatam dividitur. Quam quidem supponit Magister in 1. dist. 17. dum docet inter dona gratiæ charitatem esse donum increatum, alia vero esse dona creata, ubi aliqui Theologi eandem distinctionem admittunt, licet in speciali opinione de dono chari-

Tertia divisio creatæ, & increatæ gratiæ.

charitatis a Magistro dissentiant. Expresse Alens. 3. parte, quæst. 61. memb. 1. alias quæst. 69. memb. 1. art. 1. & Marsil. in 2. quæst. 17. art. 1. Dionys. Cistercien. in 2. dist. 27. art. 1. Sumitur etiam ex D. Thom. dicta quæst. 110. art. 1. ubi amorem, & benevolentiam Dei dicit esse primum gratiæ significatum, quia est primum donum gratuitum: amor ergo divinus, quo Deus nos diligit, erit gratia Dei; amor autem ille increatus est; erit ergo gratia increata. Ab illo autem amore procedere dicit in hominem aliquem effectum pertinentem ad gratiam creatam, ut ibi, & in art. 2. explicat. Eandem distinctionem ponit Abulens. Matth. 19. quæst. 178. ubi gratiam increatam dicit esse voluntatem Dei moventis hominem ad bonum. Latius prosequitur eandem distinctionem Gaspar Casal. lib. 1. de Quadripart. iust. cap. 4. & Salmer. 1. tom. super epist. Pauli lib. 1. Proœm. parte 2. disp. 7. Bellarmin. lib. 1. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 2. in principio.

Opin. 1. 3 In qua partitione nulla est difficultas quoad membrum de gratia creata, ut statim explicabitur, & ex discursu totius materiæ constabit. Aliud vero membrum aliqui non admittunt, & ideo improbant partitionem solum propter auctoritatem Augustini libr. de Prædestinat. Sanctor. cap. 10. distinguentis gratiam a prædestinatione, quia *prædestinatio est gratiæ præparatio*, quæ est æterna, *gratia vero ipsa donatio*, quæ temporalis est. Ibi enim significat Augustinus gratiam solum significare effectum Dei temporalem, & consequenter aliquid creatum. Sed nihilominus negari non potest, quin nomine gratiæ dona etiam increata proprie significentur. Et inprimis omnes Theologi ponunt gratiam unionis increatam in Christo; nam ipsamet personalitas divina gratis communicata humanæ naturæ gratia fuit infinita & increata, licet communicata non fuerit sine aliquo dono creato unionis hypostaticæ. Hoc enim non excludit, quin Verbum ipsum increatum humanitati unitum gratia vere, & proprie dicatur. Et quamvis in præsenti de illa gratia non tractemus, sed de gratiis, quæ personis creatis communicantur, nihilominus per quandam proportionem ad illam intelligimus aliquod increatum donum posse in nobis veram habere rationem gratiæ.

Verum est dari increatã gratiam.

4 Unde ipsa persona Spiritus Sancti, atque adeo tota Trinitas vera est gratia increata, quatenus peculiari modo iustis confertur, iuxta illud Ioann. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, & illud Roman. 8. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ex quibus, & aliis locis in lib. 12. de Trinit. cap. 5. ostendi, iustis non solum dari dona increata, sed etiam ipsammet personam Spiritus sancti, qui donum Dei per antonomasiam appellatur Actor. 8. Omne autem donum gratuitum propriissime appellatur gratia; ergo sicut illud donum increatum est, ita etiam est gratia increata. Quod his verbis tradidit Augustinus serm. 61. de Verbis Domini cap. 1. *Gratia quippe Dei, donum Dei est, donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, & ideo gratia dicitur*. Et Isidor. lib. 7. Etymolog. cap. 3. cum dixisset: *Spiritus Sanctus ideo donum dicitur, eo quod datur*, subdit inferius; *Ipse est gratia, quæ quia non meritis nostris, sed voluntate divina gratis datur, inde gratia nuncupatur*. Et de hac gratia increata specialiter loquitur Alensis supra. Unde licet Magister erraverit, negando charitatem creatam habitualem, tamen in hoc verum dixit, quod cum charitate creata etiam increata donatur. Sicut ergo persona Verbi est gratia increata, respectu humanitatis assumptæ, ita Spiritus Sanctus respectu iustorum, diverso tamen modo: nam Verbum est gratia per unionem substantialem, Spiritus per accidentalem. Unde etiam Verbum personaliter, & omnino proprie habet, quod si talis gratia, Spiritus autem Sanctus solum appropriate, nam commune est toti Trinitati iustis donari, & in eis habitare.

Trinitas sanctissima, & divinus Paracletus vere gratia est.

5 Deinde etiam ipsa voluntas Dei, amor & prædestinatio rectissime dicitur gratia increata, & æterna. Ita sentit Div. Thomas supra, & non est alienum a doctrina Augustini: nam ipse hæres. 88. distinguit gratiam Dei, *qua prædestinati sumus in adoptionem filiorum, & qua eruimur de potestate tenebrarũ*, quarum prior increata est, posterior creata. Et eodem modo de gratia, qua prædestinamur, loquitur idem Augustinus cum aliis Patribus Africanis in epistol. 95. Idem probatur, quia amor Dei est summum Dei beneficium, & radix aliorum, ut sumitur ex illo Ioann. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*, & ex illo Pauli ad Ephes. 2. *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccato, convivificavit nos Christo*. Quibus verbis ostendit, ipsam Dei charitatem erga nos esse primum donum, & maxime liberale ex sola misericordia, iuxta illud 1. Ioan. 4. *Non quia non prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos*: ipse ergo amor gratuitus Dei dici potest gratia. Possetque de hoc dono non male intelligi quod dicitur Sapient. 16. *Gratiam Dei nutrire omnia*, nam amor Dei omnia fovet, & nutrit; amor autem Dei in se increatum quid est. Et licet suo modo posset hæc significatio extendi ad amorem, & providentiam naturalem, iuxta dicta capite præcedenti: nihilominus proprie ac simpliciter dicitur de supernaturali. Et ita prædestinatio, & electio Dei gratuita est maxima gratia increata: nam est singularis benevolentia gratuita Dei omnino indebita, nomen autem gratiæ maxime proprie benevolentiam gratuitam significat, iuxta usum omnium Latinorum, & iuxta D. Thom., & Theologos, ut dixi. Et ita D. Thom. 3. p. q. 7. ar. 13. ad 1. exponit Augustinum lib. de Prædestinat Sanctor. cap. 15. *Quod gratiam nominet gratuitam Dei voluntatem gratis beneficia largientem*. Et similiter videtur Div. Thom. exponere illud Pauli ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*, id est, gratuitæ voluntatis suæ, & clarius dicitur Rom. 4. *propositum gratiæ suæ*, & cap. 11. *electio gratiæ*, id est, gratuita electio, ut ibi communiter exponitur. Illud vero ad Heb. 2. *Videmus Iesum gloria, & honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem*, omnino videtur intelligi de gratuito Dei, & supernaturali amore, a quo provenit, ut Christus pro omnibus gustaret mortem. Præterea in superioribus ostendi, ubicumque in Scriptura dicitur aliquis invenisse gratiam apud Deum, per gratiam significari singularem Dei amorem, & complacentiam, in aliquo omnino gratuitam, & ex benigna Dei voluntate conceptam, quæ complacentia in Deo aliquid increatum est, licet ponat in creatura effectum creatum, quod illam sibi gratam reddit, ut tactum etiam est, & infra latius dicetur.

Amor, prædestinatio, & voluntas Dei recte gratia dicitur.

6 Concludo igitur nomine gratiæ, non solum creata dona, sed etiam increata significari. Inter quę ultra differentiam, quam verba ipsa præ se ferunt, notari potest alia, quod dona creata omnia in tempore donantur, quia non possunt prius donari, quam sint; non sunt autem, nisi in tempore; ergo neque donantur, nisi in tempore, ideoque omnis gratia creata temporalis est, utique quoad inchoationem, nam quoad durationem in futurum aliquæ gratiæ creatæ erunt æternæ, nam & ipsa vita æterna gratia appellatur ad Roman. 6. At vero gratia increata, licet in se sit æterna, in ratione gratiæ, seu doni esse potest æterna, & temporalis, quod breviter exponendum est, quia utrumque videtur difficile. Nam considerata huiusmodi gratia videtur non posse esse, nisi æterna, quia quod est increatum, non accipit esse in tempore, unde non videtur esse posse temporale. Considerata vero ista gratia ex parte eius, cui donatur, videtur non posse esse, nisi temporalis, quia ille, cui donatur, non est nisi in tempore, & illa non habet rationem gratiæ, nisi cum fit, seu donatur.

Gratia creata in tempore datur. Dubium de increata proponitur.

7 Nihilominus certum est aliquam gratiam increatam esse æternam: nam dilectio Dei, & prædestinatio inter has gratias increatas computantur, & tamen sunt gratiæ æternæ, dicente Paulo ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ suæ*. Et Roman. 9. de Iacob ait, *Cum nondum*

Increata gratia est æterna, quo solvitur dubium in 1. eius parte.

nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, &c. (id est, ex æternitate) *Iacob dilexi*, fuit ergo æterna illa dilectio, quæ maxima fuit gratia. Neque huius gratiæ æternitas repugnat ex parte eius, cuius fit, quia non fit ad extra per realem inhæsionem, aut effectionem, sed per solam obiectivam terminationem, quæ licet dicat habitudinem ad rem in tempore futuram, non tamen supponit existentiam eius in re, sed tantum in intellectu diligentis, & prædestinantis. Deinde etiam est certum, aliquam gratiam increatam esse temporalem, quoad talem denominationem. Quod a simili declarari potest in gratia unionis, quæ increata quidem est in se, & tamen non, nisi in tempore data est. Sic enim Spiritus Sanctus, licet in se sit æternus, non nisi in tempore, datur, propter quod dicitur venire ad eum, qui diligit, quod in tempore fieri incipit, & habitare in iustis, non vero in peccatoribus, etiamsi imperfectam contritionem habere incipiant, ut loquitur Concil. Trid. sess. 14. c. 4. Ergo Spiritus Sanctus, licet in se sit gratia increata, tamen ut peculari modo donatur homini, illique coniungitur, est gratia in tempore communicata, ac subinde temporalis. Neque hoc repugnat æternitati ipsius doni, quia licet ab æterno sit donabile (ut sic dicam) non nisi in tempore donatur, & sic habet rationem gratiæ temporalis.

2. pars dubii explicatur de modo, quo æterna gratia tēporalis dicatur

8 Et hinc colligimus primo, priorem gratiam increatam, & æternam concedi homini sine mutatione aliqua in illo facta, posteriorem vero increatam gratiam non concedi homini in tempore sine intrinseca eius mutatione, quia gratia ipsa increata non potest in se mutari, & ideo non incipit denuo habitare in homine, nisi per aliquam eius mutationem: sicut gratia unionis non est in tempore facta humanitati Christi, nisi per mutationem aliquam in ipsa humanitate factam. Unde fit secundo, ut prior gratia increata in re ipsa, ac duratione separetur a gratia creata, & illam antecedat, ac propterea esse possit gratia æterna. Posterior autem gratia increata non recipit propriam denominationem gratiæ, nisi ut coniuncta alicui gratiæ creatæ, seu mediante illa, quia increata persona, vel divinitas ipsa nobis non datur denuo, ut specialis gratia, nisi quatenus mediante aliquo dono gratiæ creatæ incipit novo modo esse in nobis, vel quatenus in ordine ad specialem effectum gratiæ nobis unitur, ut in dicto lib. 12. de Trin. explicavi, & in sequentibus iterum, atque iterum occurret. Atque hinc fit tertio, ut quoties in Scriptura dicimur per gratiam iustificari, vel sanctificari, licet formaliter intelligendum sit de gratia increata, nihilominus non excluditur increata gratia, quæ simul cum creata datur, imo sæpe cum illa expresse coniungitur: ut ad Tit. 3. cum ait Paulus, *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde* (ecce gratiam increatam) *per Iesum Christum Dominum nostrum, ut iustificati gratia ipsius,* (utique creata) *Hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*. Sic etiam ad Roman. 5. dicit. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

1. Discrimen inter duas gratiæ increatæ acceptiones

2. Discrimen.

Cum iustificante datur increata

9 Hinc denique fit, ut nomine gratiæ simpliciter dictæ, & quasi per antonomasiam significetur gratia temporalis, in qua significatione maxime usus est illa voce Augustinus disputans de gratia contra Pelagianos, ut eam a prædestinatione distingueret. Nam quia prædestinatio, & donatio gratiæ in re ipsa distincta sunt, ideo oportuit eas etiam vocibus discernere, ut de utraque clare, & sine ambiguitate loqui possimus, & ideo licet prædestinatio ipsa generali modo gratia sit, nihilominus Aug. eius effectibus specialiter nomen gratiæ accommodavit, & appropriavit, & in hoc sensu priori loco gratiam a prædestinatione, tanquam temporale quid ab æterno distinxit: & de gratia in hac significatione in præsenti tractamus. Nam de prædestinatione, electione, seu dilectione Dei æterna in proprio loco tractatum est, quamvis adeo sint illa duo coniuncta, ut dum altera ex professo tractatur, non possit alia omnino omitti, & ideo aliqua etiam in sequentibus de divinis prædestinationibus, & æternis decretis attingemus, breviter tamen, & solum quatenus ad temporalem gratiam explicandam fuerit necessarium. Atque eodem modo agentes de gratia temporali, præcipue, & quasi per se dicendum est de gratia creata tanquam de proprio, ac immediato huius materiæ obiecto, quia persona increata non habet prædictam gratiæ rationem, nisi veluti per denominationem extrinsecam a mutatione aliqua, quæ per gratiam creatam in nobis fit, & ideo explicando mutationes gratiæ creatæ, quæ in nobis per Spiritum Sanctum fiunt, simul declarabimus, quomodo ipse Spiritus Sanctus per modum doni increati moventis, vel inhabitantis nobis tribuatur, præterquam quod in dicto loco de Trinitate tractando de Missionibus Spiritus Sancti explicuimus, quomodo idem Spiritus Sanctus, tanquam speciale gratiæ donum nobis in tempore donetur.

Simpliciter nomine gratiæ temporalis venit

10 Altera divisio gratiæ, seu quarta in ordine, est in gratiam internam, & externam, quam partitionem cum præcedente coniungimus, quia in aliquo sensu est illi æqualis, & ad illam magis explicandam inservit. Sumitur autem divisio hæc per respectum ad ipsum hominem, cui gratia fit, quia licet omnis gratia fiat in ordine ad aliquam internam perfectionem hominis, nihilominus non omnis gratia interne hominem afficit, & ideo recte dividitur gratia in externam, & internam. Hæ autem voces varias habent significationes, iuxta quas duobus modis accipi potest hæc divisio. Nam in primis externa gratia dici potest omne donum Dei gratuitum conferens ad salutem, quod ipsi homini non inhæret; sicut in rebus humanis dicuntur bona externa pecuniæ, & alia bona fortunæ, quæ formaliter ipsum hominem non perficiunt: & sumpta hoc modo gratia externa, illi opponitur gratia, quæ ipsi homini inhæret, & consequenter illa sola gratia interna dici poterit. Atque ita in hoc sensu omnis gratia interna est creata, quia non potest homini inhærere, nisi quod creatum est. Externa autem gratia distingui poterit in increatam, & creatam. Increata enim sive ex æternitate, sive in tempore data, homini non inhæret, & ita sub illo membro comprehenditur omnis gratia increata in superiori capite declarata, Sub creata vero gratia externa multa comprehenduntur, quæ statim enumerabimus.

Quanta gratiæ divisio in externā & internā

Accept. 1. externæ gratiæ, prout distinguitur ob internā.

11 Alio modo potest dici gratia interna omnis, & sola illa, quæ & spiritualis est, & ipsi spirituali, ac rationali animæ, aut potentiis eius intime unitur quovis modo, & sic etiam respective, ac servata proportione gratia externa dicetur: vel spiritualis non est, sed quæ aliquo modo sensibilis, vel licet in se sit spiritualis, animæ hominis non infunditur, nec intime unitur. Et iuxta hunc sensum sub utroque membro internæ gratiæ, & externæ potest tam increata gratia, quam creata reperiri. Et primo inter increatas gratias illæ, quæ sunt æternæ, ut prædestinatio, electio, prædefinitio, ac dilectio, licet in se maxime spirituales sint, & quodam modo sint intra hominem, quatenus sunt ipsa essentia Dei, quæ est intime in homine per essentiam, præsentiam, & potentiam, nihilominus semper sunt gratiæ externæ, quia secundum propriam rationem non uniuntur ipsi animæ, neque dicunt respectum temporalem ad illam, unde illa etiam præsentia quasi localis, quam in anima habent, cum temporalis sit, veluti accidentaria est ad proprias earum rationes, & solum ratione identitatis cum essentia illis convenit: præterquam quod illa præsentia non pertinet ad dona gratiæ, sed omnibus rebus communis est.

2. Accept. gratiæ internæ prout ab externa distinguitur.

12 At vero illa gratia increata, quę in tempore homini datur, id est, ipse Spiritus Sanctus, quatenus est donum homini infusum, & incipiens esse in illo ut specialis habitator, rector, adiutor, & motor, dici merito potest gratia interna, non inhærens, sed inhabitans, & intime assistens, quia non solum est in se spiritualis gratia, sed etiam intime penetrat spiritum hominis, eique specialiter unitur, iuxta illud. *Qui adhæret Domino, unus spiritus est*. 1. Cor. 6. Et infra, *Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo,* & cap. tertio. *Nescitis, quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis* quod Rom. 8. & aliis innumeris locis Paulus repetit.

Spiritus Sanctus est gratia interna non inhærens, sed inhabitans, &c.

Po-

Poteſtque duobus exemplis explicari. Unum de humanitate Christi, & divinitate illi perſonaliter unita, & prædeſtinatione, & dilectione æterna, qua fuit ille homo ad tantam gratiam electus. Nam gratia talis prædeſtinationis, ſemper eſt gratia extrinſeca illi humanitati, & nihilominus filiatio ipſa increata dici poteſt gratia illi intrinſeca, quia illi eſt in tempore intime unita, non per inhærentiam, ſed alio ineffabili modo. Secundum quam rationem ita perſona Verbi eſt gratia ſpecialis illius humanitatis, ut illa ratio gratiæ in perſonam Patris, & Spiritus Sancti non conveniat, quia non ſunt ita humanitati unitæ, licet mediate, & ſecundum aliam quandam denominationem in illa peculiari modo habitent, qui eſt etiam modus quidam gratiæ, neceſſario tamen coniunctus cum gratia unionis. Ad hunc ergo modum ipſemet Spiritus Sanctus, ut nobis ſpeciali modo datus, & unitus per gratiam, poteſt dici gratia interna, etiamſi increata ſit, & nobis non inhæreat. Semper tamen eſt obſervanda inæqualitas in exemplo adducto: nam Verbum unitur humanitati ſubſtantialiter: Spiritus Sanctus autem unitur iuſtis tantum accidentaliter, hoc tamen non obſtat, quo minus in ſuo gradu ad gratiam internam ſufficiat. Unde eſt aliud exemplum quoad hoc magis accommodatum, quia in beatitudine eo modo, quo vita æterna eſt gratia, & gloria, eſt gratia conſummata, non ſolum viſio beatifica, ſed etiam lumen gloriæ eſt quædam interna gratia, & pari modo ipſa eſſentia divina, quatenus unitur intellectui per modum ſpeciei intelligibilis, poteſt dici gratia increata, & interna, quia & eſt ſupernaturale, ac increatum donum, & quodam intimo ſpirituali modo intellectui coniungitur ad ſe illi manifeſtandum, quæ unio accidentalis eſt, & non per inhærentiam, ſed altiori modo, qui ſatis eſt, ad rationem interioris gratiæ: idem ergo cum proportione intelligi poteſt in via de Spiritu Sancto, ac tota Trinitate in nobis per gratiam ſpeciali modo inhabitante.

Creata gratia interna eſt, quæ animæ eiuſq; potentiis ſpiritualibus hæret, at quævis alia externa dicitur.

13 Facilius utrumque membrum in gratia creata explicatur. In quo ordine illa maxime dicitur gratia interna, quæ vel ſubſtantiæ animæ, vel potentiis eius ſpiritualibus, intellectui ſcilicet, & voluntati inhæret. Quia illam ſpiritualem eſſe oportet, ac ſubinde maxime internam, quia alias non poſſet in ſpirituali ſubiecto ineſſe. Neque etiam poteſt intelligi gratia creata, quæ ipſi animæ, vel potentiis eius aliter, quam per modum inhærentis formæ, uniatur. Atque hæc gratia eſt, de qua potiſſimum in hac materia diſputatur, ideoque illam nunc eſſe ſupponimus, qualis autem, & quotuplex ſit, poſtea videbimus: in diſcurſu vero materiæ hanc præcipue nomine internæ gratiæ intelligimus. Omnis autem alia gratia creata, quæ hoc modo rationali animæ, ut ſpiritualis eſt, non inhæret, dici poteſt gratia externa creata. In illa vero eſt magna latitudo, plures enim ſunt gratiæ magis, vel minus externæ. Et inter eas proxime videntur ad internas gratias accedere immutationes aliquæ ſupernaturales, quæ in ſenſibus internis, vel in appetitu ſentiente poſſent, & ſolent fieri, ut infuſio, vel excitatio phantaſmatum, vel ſpecialis aliqua operatio ipſiuſmet phantaſiæ, ſeu cogitativæ potentiæ, aut affectio aliqua, vel delectatio ſenſibilis: hæc enim, & proxime iuvant ad actus mentis, & interna ſuo modo ſunt, & ideo poſſunt etiam quodammodo gratiæ internæ vocari; magis tamen ad externas pertinent, quia, & ſpiritualia dona non ſunt, & per ſenſus externos, ac obiecta ſenſibilia ordinarie comparantur. Unde ſecundum gradum in hoc ordine habent actus externorum ſenſuum, & ſpecies ad illos deſervientes, quatenus ad bonos actus mentis, & ſupernaturales ordinantur, & conducunt, & ex providentia ſupernaturali proveniunt, nam, ut ſic, beneficia ſunt gratuita, & modo aliquo ſupernaturali, id eſt, naturæ non debito, nobis donantur, & ideo ſub vera gratia comprehenduntur. Et licet, ut nobis inhærent, aliquem modum internæ gratiæ participare videantur, ſimpliciter ſub gratia externa continentur, quia & in ſe materiales res ſunt, & ſenſibiles, & a ſenſibus, ac externis cauſis, & obiectis proxime procedunt.

Gradus 1. externæ gratiæ.

Secundus gradus.

14 Atque hinc ulterius ſub hac gratia externa comprehenduntur cauſæ, & obiecta externa, quæ ſenſibus noſtris exterioribus ſpecies tribuunt, quibus tandem animus ad res divinas, & ſupernaturales excitetur, & ſic externa prædicatio, & propoſitio divinæ legis, vel doctrinæ fidei inter divinas gratias computanda eſt, iuxta illud Pſal. 118. Octon. 14. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen ſemitis meis*, & in Octon. ult. *Iudicia tua adiuvabunt*. Quanquam enim Auguſtin. lib. de Grat. Chriſti, & alibi ſæpe, ut detegat tergiverſationes Pelagiorum, gratiam a lege, & doctrina diſtinguat, oſtendatque præter legem, & doctrinam eſſe neceſſarium ſpiritum gratiæ, ipſiuſque adiutorium, quia externa gratia ſine interna non ſufficit, ut late docet ſuper Pſ. 87. nihilominus non negat, quin loquendo generatim de gratia, etiam lex, & doctrina, eiuſque propoſitio ſpeciali modo a Deo data, & proviſa ſint veræ gratiæ, licet externæ: unde idem Aug. lib. de Spirit. & lit. cap. 34. inter opera gratiæ ponit ſuaſiones ad bonum per æterna obiecta viſibilia, & per Evangelicas exhortationes, & mandata legis: & ſimilem doctrinam habet lib. 83. Quæſtio. quæſt. 68. & quæſt. 2. ad Simplician. & lib. 1. de peccat. capit. 22. inter magna beneficia gratiæ computatione eo loco naſci, ubi quis poſſit in doctrina fidei erudiri. Et idem late proſequitur in id Pſ. 134. *Educens nubes ab extremo terræ*. Eandemque doctrinam habet Proſper. contra Collator. cap. 14. Et ratio reddi poteſt, quia externum verbum Dei eſt veluti divinum inſtrumentum, quo maxime ad interna gratiæ beneficia conferenda Deus utitur, ut eleganter idem Auguſtinus exponit lib. 50. Homiliar. in 56. & optime Chryſoſtom. lib. 4. de Sacerdotio poſt medium; ergo ipſius etiam divini Verbi prædicatio quædam eſt beneficiorum gratiæ inchoatio, ac ſubinde vera gratia, licet externa. Unde eſt illud Gregor. Homil. 12. in Ezechiel. *Magna omnipotentis Dei eſt gratia, cum inique agentibus durus a Doctoribus ſermo increpationis profertur*. Et idem hanc vocat, *gratiam doctrinæ*, & infra ait, homines interdum privari hac gratia propter peccata ſua, quod late proſequitur, tum ibi, tum etiam hom. 17. in Evang. & lib. 17. Moral. cap. 11. *Hoc* (inquit) *quod Spiritus ſanctus agit intrinſecus, non exterius miniſterio vocis adiuvamus*.

Tertius gradus

15 Unde etiam intelligimus, ad hoc genus gratiæ exterioris pertinere omnem effectum divinæ providentiæ ſupernaturalis ad ſalutem hominum ordinatum, ſeu inſtitutum, ſive in generali pro univerſitate hominum, ſive in ſpeciali pro alicuius privatæ perſonæ ſpirituali ſalute, aut commoditate, ſive promovente bonum, ſive removente malum. Et hoc modo ipſamet Chriſti redemptio poteſt externa gratia dici, iuxta illud Iſai. 52. *Gratis venundati eſtis*. Hæc autem tam excellens gratia eſt, ut gratiam unionis includat, & ex ea parte, nec omnino externa ſit, nec omnino creata, dicitur autem externa, quatenus exterius conſummata eſt, & viſibiliter verbum ipſum nobis apparuit, & creata dicitur, quatenus in natura creata perfecta eſt. Et in eodem ſenſu Chriſtus ipſe eſt quædam gratia, quam Deus nobis contulit. *Sic enim dilexit mundum, ut filium ſuum unigenitum daret*, Ioa. 3. Dedit autem illum nobis iuxta illud Iſai. 9. *Parvulus datus eſt nobis, & filius datus eſt nobis*. Sic etiam ſacramenta ipſa ſunt quædam gratiæ, quatenus eorum inſtitutio fuit magnum beneficium gratuitum in ſe continens ſalutarem gratiam. Maxime vero ſacramentum Euchariſtiæ per antonomaſiam vocatur bona gratia, quia ipſum gratiæ auctorem in ſe vere, ac realiter continet, & internam gratiam in nobis nutrit. Occaſiones etiam bene operandi a Deo ſpecialiter præparatæ inter has gratias externas merito computantur, quia licet nihil in homine formaliter ponant, neque interdum per ſe efficiant, iuvant moraliter ad ſalutem, & ita rationem beneficii gratuiti participant. Ac denique etiam auferre occaſiones peccandi, ut obiecta, quæ poſſent ad libidinem excitare, vel ſimilia, gratiæ quædam ſunt. Unde Auguſtin. lib. 50. Homiliar. in 23. hæc gratiæ Dei tribuit dicens, *Regebam te mihi ſervabam te mihi: ut adulterium non committeres, ſuaſor defuit, ut ſuaſor deeſſet, ego feci, locus, & tempus defuit, ut hæc deeſſent, ego feci*;

Quartus gradus

Euchariſtia cur bona gratia.

Et

Et concludit, *Agnoscere ergo gratiam*, *&c.* Et similia habet in Soliloquiis cap.15.& 16. Hæc autem tanta varietas externarum gratiarum, ad præsentem materiam, & considerationem secundum proprias earum rationes non pertinet, nam de Christo, ejusque redemptione, ac sacramentis ejus in propriis locis disputatur: hic ergo solum illas externas gratias attingemus, quæ internæ gratiæ annexæ sunt, & ad internos actus gratiæ aliquid conferunt, & operantur.

CAPUT IV.

De divisione gratiæ in gratis datam, & gratum facientem.

Celebris gratiæ divisio, in gratis datam gratumque facientē.

1. Alia est divisio celebris gratiæ, quæ in ordine potest esse quinta, in gratiam gratis datam, & gratum facientem, quam tradit D. Thomas 1.2. quæst.111.artic.1.& nonnulli ex Scholasticis in 2.d.28. licet non omnes in eodem sensu, ut jam dicam. Prius enim tollenda est vocum ambiguitas, videri enim potest unum divisionis membrum cum diviso converti. Dividitur enim donum gratiæ proprie sumptum respectu illius personæ, cui datur, ut est specialis perfectio, vel operatio ejus. De ratione autem talis doni est, ut gratis detur, ut supra dictum est: ergo divisum ipsum cum altero membro recurrit. Item consequenter videri potest, aut membra inter se posita non esse, aut alterum membrum diviso repugnare, quia ea gratia, quæ a gratis data distinguitur, non dabitur gratis, & ita non erit gratia. Sed hoc per solam vocum interpretationem facile dissolvitur. Est enim quædam gratia, quæ hanc solam proprietatem gratiæ habet, quod gratis detur, & hæc per antonomasiam vocata est gratia gratis data, generali nomine (quod consuetum est) ad speciem minus perfectam specialiter applicato. Alia vero est gratia, quæ ita gratis datur, ut hominem Deo gratum, & amabilem aliquo modo reddat. Hanc enim supra inter nominis gratiæ significationes posuimus, ut rei perfectio, quæ illi aliorum amorem, & benevolentiam conciliat, gratia vocetur. Unde est illud Ecclesiast.26. *Gratia super gratiam mulier sancta, & pudorata.* Illa igitur dona Dei, quæ homini dantur, ut ipse bonus, & sanctus fiat, & ita fit Deo gratus, per quandam excellentiam sub gratia sanctificante, seu gratum faciente comprehēduntur, & a gratiis gratis datis distinguuntur, non quia ipsa non gratis dentur, sed quia non tantum ex eo capite habent rationem gratiæ, sed etiam ex alio nobiliori, a quo speciale nomen acceperunt. Atque ita neutrum membrum cum diviso convertitur, quia divisum est gratia, ut abstrahit a dono gratuito faciente, vel non faciente hominem gratum, gratia vero gratis data specialiter dicitur donum, quod licet gratis detur, non reddit ex se personam gratam. Et hoc membrum opponitur alteri, non in hoc, quod est gratis dari, nam in hoc sub diviso conveniunt, ut objectio probat, sed in eo, quod per se non reddit hominem gratum.

Nonnullorum placitum de natu rali dono liberaliter oblato

2. Hinc vero nonnulli Theologi gratiam gratis datam vocant omne donum a Deo liberaliter datum, quod animam non sanctificat, etiamsi naturale sit, sicque naturales proprietates, & virtutes, & concursum, etiam generalem ordinis naturalis gratiam gratis datam appellarunt aliqui Scholastici, ut Dionys. Cistercien.in 2.distin.27.art.1.in principio, & sic etiam Albert. in 2.distin.27.& 28.art.1. ad ult. distinguit gratiam gratis superadditam naturæ a gratia gratis data cum natura, quarum prior supra naturam est, unde posterior esse non potest, nisi vel proprietas naturalis, vel generalis concursus ordinis naturalis. Imo etiam D.Thomas ibi quæst.1. art.3. voluntatem Dei gratis in nobis omnia causantem, etiam naturalia opera, gratiam gratis datam appellat. Et similiter Abulens. in cap.19.Matth.quæst.174.ad 1.dixit, sine donis gratuitis, id est, superadditis naturæ posse aliquid boni ab homine fieri, *Non tamen sine Deo gratis donante*, quam etiam *gratiam* vocat, utique gratis datam, vel potius gratis dantem. Nonnulli vero ex modernis Theologis licet non omnia dona naturæ debita vocent gratias, nihilominus gratias gratis datas appellant omnia beneficia, quæ licet ordinis naturalis sint, modo præternaturali & non debito naturæ dantur, si non propter sanctitatem, vel morum honestatem, sed propter aliam corporis commoditatem, vel animi ornatum dentur, ut sunt sanitas extraordinario modo concessa, perfectio alicujus artis, aut scientiæ naturalis peculiari auxilio data, etiamsi tantum propter privatam perfectionem, & non propter communem utilitatem detur. Nam publicæ utilitatis intentionem non putant semper, sed regulariter, esse ad gratiam gratis datam necessariam.

Placitum aliorum de eo quod formaliter sanctificat, & non.

3. Nos autem supponimus, divisum hujus divisionis esse veram & propriam gratiam creatam. Unde ab utroque membro excludimus naturalia dona, naturæ aliquo modo debita, quia illa neque animam sanctificant, nec possunt dici simpliciter gratis data. Et hac ratione illa excludit ab hac divisione tota D. Thomas dicta quæst.111. artic.1.ad 2. Deinde excludimus dona ordinis naturalis, si ad spiritualem salutem non ordinentur, etiam si modo præternaturali, seu naturæ non debito tribuantur. Ratio est, quia etiam tale donum non meretur nomen gratiæ secundum Ecclesiasticum morem, juxta doctrinam Patrum Africanorum dicentium in Epistol.95.& 105.Augustini, veram gratiam solam esse illam, *qua prædestinati vocamur, justificamur*, *&c.* Omnis ergo gratia esse debet ex providentia supernaturali, ac subinde propter spiritualem finem, vel recipientis, vel aliorum. Unde addo (omissa potentia absoluta) secundum ordinariam providentiam non dari hominibus naturale donum supernaturali modo, quod non propter spiritualem utilitatem, vel suam, vel aliorum detur: ratio est, quia quoties Deus sic operatur, non agit ut causa ordinis naturalis, sed supernaturalis; ergo propter finem supernaturalem; nam quæ a Deo sunt, ordinata sunt, & finis esse debet proportionatus principio, omne ergo supernaturale beneficium est propter spiritualem utilitatem, quæ si sit tantum propria recipientis, pertinebit ad auxilium gratiæ gratum facientis, ut mox dicemus: si vero sit ab bonum aliorum, pertinebit ad gratias gratis datas. Et ita illa sententia modernorum loquendo secundum præsentem providentiam, falsum supponit, loquendo autem de potentia absoluta, etiam gratia data propter solam honestatem naturalem non esset gratum faciens, sed gratis data.

Vera resolutio supponitur.

4. Alii vero Theologi licet veram, & supernaturalem gratiam hic dividi supponant, nihilominus nimis restringunt gratiam gratum facientem ad solum illud donum, quod formaliter justum, & charum hominem Deo reddit, sive sit charitas, sive alia forma gratiæ: omne autem donum supernaturale, quod potest esse in peccatore, vel quod non formaliter sanctificat animam, vocant gratiam gratis datam: Ita loquitur de his gratiis Bonavent.in 2.distin.26.dub.2.literali, & clarius distin.28.art.2.quæst.1.& Marsil.in 2.quæst.17. art.1.notab.1.Et hunc modum loquendi magna ex parte sequutus est Vega. quæst. 6. de justificat. quamvis fateatur in usu Conciliorum, & Augustini gratiam sanctificationis plura complecti. Quod nos etiam nunc supponimus, & capite sexto id ostendemus: ac propterea dicimus sub gratia gratum faciente, quæ eadem est cum gratia sanctificationis, non solum habitum charitatis, vel gratiæ, sed plura dona comprehendi, quæ ad suam sanctificationem homini tribuuntur. Hinc ergo D. Thomas alio modo illam divisionem explicavit, eumque sequuti sunt ejus expositores 1.2. quæst.111.art.1. & Bellarm.lib.1. de Grat.& lib. arbitr. cap.2. & sine dubio ad rationem ac sufficientiam divisionis reddendam, & ad usum terminorum in hac materia aptior existit.

Donatur gratia, vel in ordine ad se, vel in ordine ad alium.

5. Advertendum est ergo ex D.Thoma dicto loco, omnem veram, & supernaturalem gratiam dari hominibus, vel ad sanctificationem ejus, cui datur, vel ad utilitatem utique spiritualem aliorum. Nam quia homo non sanctificatur, nisi quatenus Deo conjungitur, & unitur, & si adultus sit, non salvatur sine cooperatione propria, ideo ad hominis salutem primum omnium necessaria est gratia, quæ ipsum hominem Deo jungat, eumque ad se sanctificandum juvet, & hæc tota gratia dicitur sanctificans, justificans,

seu gratum faciens, de qua frequens est sermon in Scriptura, ut Actor. 15. *Per gratiam Domini nostri Jesu Christi credimus salvari*, & Roman. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius*, & ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali*, & infra. *Ut essemus sancti, & immaculati in conspectu ejus in charitate*; & infra: *In laudem gloriæ gratiæ suæ in qua gratificavit nos in dilecto filio suo.* Et ad Tit. 3. *Ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Quia vero suavis providentia Dei quosdam homines per alios ad fidem, & salutem promovet, ideo quibusdam peculiares gratias confert ad aliorum utilitatem, quem finem principaliter respiciunt, etiamsi accipientes per illas non sanctificentur, & hæ vocantur gratiæ gratis datæ, de quibus loquitur Paulus 1. Corint. 12. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et infra. *Unicuique autem datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, & ad Roman. 12. *Habentes donationes secundum gratiam, quæ data est nobis, differentes, sive prophetiam, &c.* Et de eodem genere gratiæ videtur esse sermo. 1. Petr. 4. cum dicitur: *Unusquisque autem sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, &c.*

1. Differentia utriusque gratiæ.

6. Atque ex his nonnullas convenientias, & differentias inter has gratias colligere possumus. Primo enim conveniunt, quia utraque est aliquid supernaturale, seu præternaturali auxilio divino in nobis factum ultra omne id, quod sola natura, quasi debitum postulat. Hoc jam probatum est, quia hoc pertinet ad propriam rationem gratiæ. Secundo conveniunt, quia utraque gratia datur propter spiritualem salutem vel propriam, vel aliorum: quia hoc necessarium est ad veram rationem gratiæ, ut declaratum est. Et quia Deus omnia convertit ad se, & ita quando supernaturaliter operatur, propter se ut finem supernaturalem operatur. Tertio conveniunt, quia utraque propter Christum datur. De sanctificante, seu gratum faciente id certum est, ut supra tetigimus: non videtur tamen minus certum de gratis data, quia hæc datur propter spiritualem utilitatem Ecclesiæ, pro qua Christus mortuus est, ut illam exhiberet sine macula, & ruga; ergo meruit illi omnem gratiam, quæ propter ejus utilitatem alicui conceditur.

7. Differunt autem in primis hæ gratiæ ex fine, quia una ad privatam sanctitatem, alia ad communem utilitatem per se primo ordinatur. Nam sicut in corpore humano quædam potentiæ ordinantur ad bonum habentis, aliæ ad speciei conservationem, seu individuorum propagationem, vel sicut in membris corporis aliquæ sunt facultates unicuique parti deservientes ad propriam utilitatem, aliæ vero, quibus quædam membra in alia influunt ad eorum utilitatem, ita in corpore Ecclesiæ quædam gratiæ dantur ad singularum personarum sanctificationem, aliæ vero ad sanctificationem totius Ecclesiæ, & ut quædam membra aliis prodesse possint: priores ergo sub gratia gratum faciente comprehenduntur, posteriores nomen gratiæ gratis datæ retinuerunt. Atque ita illa duo membra ex fine potissimum distinguuntur, quia gratia gratum faciens ad recipientis bonum, gratis vero data ad aliorum utilitatem confertur. Quod docuit Clemen. Roman. lib. 8. Constitut. cap. 1. dicens, hæc charismata prius data esse Apostolis, deinde aliis esse communicata, *Non quidem ad illorum utilitatem, qui charismata illa operantur, sed ut qui non credunt ad credendum adducantur*; & infra: *Neque enim expellendis dæmonibus utilitas nostra agitur, sed eorum, qui ab eis eripiuntur*, & addit, ideo dixisse Christum, Luc. 10. *Nolite gaudere, quod spiritus subjiciuntur vobis, sed gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in cœlo. Nam illud* (inquit) *fit potestate Dei, hoc efficitur nostra in Deum benevolentia, & studio, atque adjuvante Deo.* Addendum vero est gratiam gratum facientem ita dari in bonum recipientis, ut possit etiam, & debeat in aliorum utilitatem redundare, & exerceri: & e converso gratiæ gratis datæ licet ad aliorum utilitatem dentur, nihilominus qui eas recipit, potest, & debet per earum usum propriam spiritualem utilitatem, & profectum procurare. Sed hoc pertinet ad secundariam, & quasi extrinsecam intentionem, & diligentiam hominis operantis, secundum fines autem proprios, & quasi intrinsecos ipsarum gratiarum sumitur distinctio data modo explicato, & a D. Thom. intento.

2. Differentia. Sanctificans gratia justis, alia peccatoribus, etiam datur.

8. Ex hac differentia oritur secunda, scilicet quod gratiæ gratis datæ communes sunt peccatoribus & justis, gratia vero gratum faciens propria est justorum. Primum enim, quod gratiæ gratis datæ possint esse in justis, manifestum est, illas enim habuerunt, & Christus, & Apostoli, & insigniores sancti, quamvis non omnibus justis etiam perfectis conferantur. Quia non est necesse ad communem Ecclesiæ utilitatem, ut justi omnes ministrent aliis, vel ut per specialem gratiam ad operandum ad aliorum utilitatem subleventur. Nam ut ait Clemens: *Non est necesse omnes fideles expellere dæmones, aut suscitare mortuos, aut linguis loqui, sed eos, qui causa quapiam utili charismate dignati sunt ad aliorum saltem.* Imo addit August. lib. 8. Quæst. q. 79. *Ideo non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi existimantes, in talibus factis majora dona esse, quam in operibus justitiæ, quibus æterna vita comparatur.*

D. Thom. auctoritate probatur gratias datam in peccatoribus esse posse.

9. Deinde quod ipsæ gratiæ possint esse in peccatoribus, docet D. Thom. 2. 2. quæst. 172. art. 4. ubi de Prophetia specialiter loquitur, in solutione vero ad 1. ad operationes virtutum, & ejectionem dæmonum id extendit ex sententia Hieronymi, Matth. 7. Idemque confirmat de gratia miraculorum in quæst. 178. artic. 2. Et eandem doctrinam habet Gregor. homil. 17. in Ezechiel. in fine, ubi id confirmat ex verbis Christi Matth. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Domine Domine nonne in nomine tuo prophetavimus, & dæmonia ejecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus? & tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem.* Simili modo induci possunt verba Pauli 1. Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, &c. Si habuero prophetiam, si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Ubi Paulus supponit, posse aliquem habere prædictas gratias gratis datas, & carere charitate, ac subinde esse in peccato, quibus verbis ad hoc propositum utitur Anastasius Sinait. lib. 6. Examer. in fine dicens, non in ejiciendis dæmoniis, vel miraculis faciendis Deum perfectionem hominis definire, sed in charitate, quæ sine illis signis, & hæc sine illis esse possunt. Exemplis idem etiam ostenditur, in Caipha Joann. 11. & in Balaam, qui cum esset ariolus, & idololatra, nihilominus donum habuit prophetiæ, ut patet Numer. 22. 23. & 24. Ex quo loco ulterius potest colligi, non solum sine gratia gratum faciente, sed etiam sine fide posse aliquem prophetare, vel miracula facere, vel dæmones expellere in honorem nominis Christi, ut tradit Augustinus lib. 83. Quæst. quæst. 79. & videri potest Maldonat. Matth. 7. in fine.

Statuitur ratione id ipsum.

10. Ratio vero est, quia opera spectantia ad gratias gratis datas non pertinent per se ad voluntatem, nec illius rectitudinem postulant & ideo non pendent ex se a gratia gratum faciente, possunt ergo separari ab illa, & a peccatoribus fieri, si Deus velit: nam cum hoc in re ipsa non involvat repugnantiam, neque indecentiam aliquam, potest a Deo pro suo beneplacito fieri. Assumptum declaratur in primis in prophetia, in qua duo possunt considerari, scilicet vel exterior prædictio, vel interior cognitio rei futuræ, ex quibus illud prius si a posteriori separetur, potest fieri non solum ab homine pravo, & infideli, sed etiam ab homine actu peccante, & ex infidelitate proferente illa eadem verba, quibus nesciens, & nolens prophetat. Ita enim in Caipha contigit, illa enim verba, *Expedit, &c.* in sensu, quem ipse intendebat, erant verba odii, & invidiæ, & infidelitatis, qua profitebatur Christum esse purum hominem, & malefactorem, & nihilominus in sensu intento ab Spiritu Sancto erant prophetica, & ex speciali directione Spiritus Sancti. Et ita erat aliqualis gratia, licet in ordine minima, ita ut non propria prophetia, sed instinctus propheticus appelletur a D. Thoma 2. 2. quæst. 78. artic. 4. Interior item, & vera prophetia, cum ad intellectum speculativum pertineat, per se non requirit bonitatem accipientis, imo aliquando fieri potest sine consensu voluntatis ejus, quia intellectus cogitur ad assentiendum,

dum, & interdum lingua ad loquendum, sicut de Balaam dicit Abulensis Numer. 4. quæst. 3. Quod si cognitio Prophetæ est evidens, ut est probabile, non requirit voluntatem nec rectitudinem ejus, ac proinde nec gratiam gratum facientem. Præterea in operatione virtutum, seu miraculorum id patet, quia in miraculo Deus est, qui principaliter operatur; potest autem Deus uti instrumento, quo voluerit, etiamsi sit homo peccator, vel infidelis, sicut utitur homine peccatore, vel infideli, sacramentum Baptismi ministrando. Et idem in cæteris gratiis gratis datis potest simili discursu facile ostendi.

Opponitur objectio.

11. Dices recte hac ratione probari, hoc ex parte rei non repugnare; videtur autem non esse consentaneum sapienti providentiæ Dei: nam ipse has gratias Ecclesiæ suæ contulit ad fidem confirmandam, ut patet Marci ultimo, hæc autem fidei probatio, & confirmatio enervatur, si per malos, vel fideles talia signa Deus efficiat. Item Ecclesia ex miraculis a Sanctis factis argumentum sumit ad eorum sanctitatem probandam; hoc autem argumentum fallax est, si a malis possunt miracula fieri. Hanc objectionem accurate tractat, & dissolvit Anastas. Nissen. in Quæstionibus Scripturæ quæst. 23. tomo primo Biblioth. & inprimis ait, miracula non esse certa signa sanctitatis hominis operantis illa, & inter alia affert, quod Judas etiam signa efficiebat, & dæmones cum aliis Apostolis ejiciebat. Et Saul etiam postquam malus esse cœpit, prophetabat: non ergo sufficiunt signa sine morum sanctitate, ideoque Christus dixit, *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, Matth. 7. Neque Ecclesia sola miracula considerat ad sanctitatem alicujus probandam, seu proprie vitam, & mores, quibus si miracula conjungantur, sunt magnum signum probitatis vitæ. Nam licet Deus secreto consilio interdum per hominem hypocritam miraculum faciat, vel extra ordinarium beneficium concedat, id rarum est; ordinarie vero non, nisi per justos, & bonos talia signa operatur, & ideo quando vita non discordat, non solum vitam bonam, sed etiam excellentem gradum sanctitatis indicant, præsertim si frequentia sint, & aliunde nullum indicium deceptionis, aut simulationis conjunctum habeant.

Solutio.

Amplius idem Anastas. explicat.

12. Unde ulterius addit allegatus Pater, quando contingit signum fieri, aut beneficium sanitatis, vel aliud simile extraordinario modo per hominem peccatorem obtineri, tunc fidem potius ejus, qui accedit, quam ejus, ad quem accedit, signum operari, ideoque accurate discernendum esse, & ex aliis indiciis observandum, cui sit miraculum attribuendum. Et simile est, quod sæpe miraculum fit ad confirmandam sanctitatem operantis, & tunc non fiet ab homine peccatore, quia Deus non præbet testimonium falsitati: aliquando vero fit ad confirmationem fidei, & doctrinæ, & tunc nunquam quidem fiet in confirmationem falsæ doctrinæ: fieri tamen poterit ab homine peccatore, quia tunc non operatur ad ostensionem suæ justitiæ, sed ut minister verbi ad confirmationem ejus, sicut de Juda dicebamus. Denique advertit, quando signa fiunt ab homine infideli, vel hæretico, ordinarie, ac fere semper non esse vera, sed apparentia, vel talia, quæ naturali virtute dæmonum fieri possunt, ut variis exemplis Anastasius confirmat. Quod non solum non derogat firmitati fidei, sed potius ad ejus probationem, & solidiorem confirmationem a Deo permittuntur. Ideoque nunquam talia sunt, vel apparent, quin si attenta mente, & recta fide considerentur, cum omnibus circumstantiis, quibus fieri solent, eorum falsitas, & deceptio percipi possit, ut in signis Magorum Ægypti videre licet. De qua re videri etiam possunt, quæ in secundo tomo tertiæ partis disput. 31. sect. 2. tractavi.

Propria solum justorum est gratia gratum faciens.

13. Superest dicendum de altera parte assignatæ differentiæ, nimirum quod gratia gratum faciens propria sit justorum: quod ex terminis videtur manifestum, quia formalis effectus non separatur a forma, sed gratia dicitur gratum faciens, quia formaliter reddit hominem gratum Deo, quod est esse justum: ergo hæc gratia est ita propria justorum, ut extra illos reperiri non possit. Ut hoc autem explicetur, & in vero sensu accipiatur, objicitur contra illud, quia sequitur multas esse gratias, quæ non sunt gratis datæ, nec gratum facientes, quod est contra sufficientiam prædictæ divisionis. Sequela probatur, quia fides, & spes mortuæ sunt quædam gratiæ, & non sunt gratis datæ, quia dantur singulis ad eorum utilitatem, & non tantum aliorum: nec etiam sunt gratum facientes, quia sunt in peccatoribus: ergo vel gratia gratum faciens non est propria justorum, vel divisio adæquata non est. Idemque argumentum sumi potest ex omnibus donis gratiæ, quæ non ad communem utilitatem, sed propriam & privatam singulis peccatoribus conferuntur.

Tria docet Sotus quibus haud esse adæquatā superiorē divisionē significat.

14. Ad hoc, qui gratiam gratum facientem ad habitualem gratiam sanctificantem contrahunt, cum alias etiam dicant, gratiam gratis datam esse illam, quæ ad aliorum utilitatem datur, necesse est, ut fateantur divisionem non esse adæquatam. Unde Soto lib. 2. de Natura, & gratia cap. 3. in principio, tria in hoc puncto dicit. Primum est, unam esse specialem gratiam, quæ ab effectu denominatur gratum faciens, quia nos formaliter reddit Deo gratos, reliquas vero retinere genericum nomen gratiæ gratis datæ. Secundum est, gratias gratis datas, quæ distinguuntur a gratum faciente, esse illas, quæ ad aliorum utilitatem dantur, possuntque esse in malis hominibus. Tertium est, concursum gratiæ, vel subsidia gratiæ prævenientis, licet inter gratias gratis datas connumerentur, habere tamen peculiare nomen auxilii specialis, seu gratuiti. In quo significat, si gratia gratis data in sua proprietate, & ut adæquata illi fini communis utilitatis sumatur, divisionem non esse adæquatam, sed addendum esse tertium membrum auxilii specialis. Sed hoc non placet; tum quia D. Thomas illam divisionem nobis tradidit, ut adæquatam, distinguendo membra per oppositionem contradictoriam, inter quæ medium non datur, qualia sunt, gratum facere, vel non facere, supposita generica ratione doni gratuiti. Idemque est, si distinguantur per positivos fines utilitatis propriæ, vel aliorum, quia inter hos etiam fines non est facile medium invenire, cum non detur gratiæ donum propter nullius utilitatem; tum etiam, quia alias neque addito illo membro auxilii specialis solvitur difficultas tacta de fide, & spe mortuis. Prætterquam quod ipsum auxilium speciale commune est utrique gratiæ: nam interdum datur ad opera gratiæ gratis datæ, interdum vero ad opera gratiæ gratum facientis, ut per se constat.

Solutio, omnia donata in ordine ad propriam justificationē sub gratia sanctificante veniunt.

15. Dico ergo, gratiam gratum facientem, ut est membrum adæquatum illius divisionis non coarctari ad solam formam perfecte justificantem animam, & excludentem statum peccati mortalis, sed includere omnia dona gratiæ, quæ homini in ordine ad propriam sanctificationem conferuntur: hanc enim Concilia Milevitan. Arausican. & Tridentinum, necnon etiam Augustinus, & alii Patres gratiam sanctificantem, seu sanctificationis, vel justificationis appellant, eadem autem est gratia gratum faciens, quæ sanctificans seu justificans: ergo gratia gratum faciens omnia illa complectitur. Et hoc probat ratio facta de adæquata oppositione membrorum dictæ divisionis, ex eo, quod gratia in propriam, vel aliorum utilitatem datur, seu recipitur, alterum enim horum in omni dono gratiæ reperitur, ut notum est. Ad difficultatem autem propositam respondetur, cum gratia gratum faciens dicitur esse propria justorum, aut non posse simul esse cum peccato mortali, intelligendam esse differentiam, vel de utraque gratia collective sumpta, aut comparando maximum, ad maximum utriusque membri, non vero applicando differentiam ad singulas gratias utriusque ordinis, vel denique intelligendam esse hanc proprietatem gratiæ gratum facientis cum proportione accommoda. Itaque omnes gratiæ gratis datæ tales sunt, ut etiam summa, & perfectissima illarum possit esse in homine peccatore: gratia autem gratum faciens, vel tota collective sumpta, vel id, quod est supremum, & maximum in illa, non potest esse in peccatore, ut patet, saltem de charitate, & habituali gratia (loquimur enim ex natura rei, quidquid de absoluta potentia sit) quamvis necessaria non sit,

ſit, ut ſingulæ gratiæ ſub hoc membro contentæ repugnent cum peccato, & ita ceſſat objectio facta. Addimus vero etiam in hoc eſſe differentiam, quod gratiæ gratis datæ ſicut omnes non perficiunt juſtificationem, ita ſingulæ non inchoant, vel promovent illam, nec propter hunc finem dantur, dona vero gratiæ gratum facientis, ſicut perfectam juſtitiam conferunt, ſi ſint conſummata, ita ſingulæ aliquo modo inchoant juſtitiam, & ita non ſunt, niſi in homine, vel ſimpliciter juſto, vel habente aliquod juſtitiæ fundamentum, vel initium: & ita fides ſecundum ſe eſt donum gratiæ gratum facientis, quia eſt fundamentum juſtitiæ: imo & vocatio ad eundem ordinem gratiæ pertinet, quia eſt exordium juſtitiæ, & ſic de cæteris.

Tertia differētia non neceſſaria.

Alud iſp. 70. nu. 4.

16. Atque ex his facile poteſt ferri judicium de aliis differentiis, quæ inter hæc membra ſolent aſſignari. Tertia eſt, quod gratia gratum faciens datur per modum habitus, ſeu qualitatis permanentis, gratia vero gratis data per modum actus, ſeu motionis tranſeuntis; quæ differentia tribuitur Div. Thomæ in locis ſtatim citandis. Verumtamen difficile eſt differentiam illam accommodare: nam ſi utrumque membrum ſumatur diſtributive, ſeu excluſive, falſum, vel incertum invenitur: ſi vero ſumatur indefinite, ſeu permiſſive, utrumque erit verum, nulla tamen erit differentia. Utrumque breviter declaro, quia de gratia gratum faciente ſumpta per antonomaſiam, pro forma gratiæ juſtificantis, verum eſt, eſſe permanentem per modum habitus, & hoc eſt, quod docet D. Thom. 1. 2. quæſtion. 110. articulo 2. & 3. Non eſt autem verum, quod omne donum gratiæ ſanctificantis ſit habitus, nam etiam actualia auxilia, & eorum actus ſunt gratiæ ſuo modo gratum facientes, ſaltem inchoative, ſeu diſpoſitive, ut jam declaravi. E contrario vero communiter receptum eſt, aliquas gratias gratis datas non infundi per modum habitus, ut de prophetia & operatione virtutum teſtatur Div. Thomas 2. 2. quæſtion. 171. art. 2. & qu. 178. art. 2. ad primum, quod vero nulla illarum ſit habitus non eſt certum: imo contrarium fortaſſe eſt probabilius, ut ex capite ſequenti patebit. Quapropter incerta eſt hæc differentia, & non neceſſaria.

Quarta differētia nō placet. 1. Cor. 12.

17. Quarta differentia aſſignatur quia gratia gratum faciens unius tantum eſt rationis, ſeu ſpeciei: gratiæ autem gratis datæ plures ſunt. In qua differentia hæc poſterior pars certa eſt ex Paulo 1. Corinth. decimo ſecundo, & capite ſequenti declarabitur. Prior autem pars licet a multis Scholaſticis, etiam antiquis ſupra allegatis, aſſeratur, ſupponit tamen gratiam gratum facientem, ut eſt membrum illius diviſionis, ſolum accipi pro habituali gratia ſanctificante, quod nos non admittimus, & ideo non putamus differentiam hanc eo modo, quo aſſignatur, eſſe neceſſariam. Nam etiam ſub gratia gratum faciente includuntur plura dona ſpecie diſtincta, quæ capit. 6. recenſebimus, & pro loci opportunitate breviter explicabimus. Solum in hoc poteſt aſſignari diſcrimen, quod gratiæ gratis datæ ita ſunt inter ſe diverſæ, ut neque ſint inter ſe connexæ, neque una ad alteram ordinetur, ut patet de prophetia, & operatione miraculorum, & in cæteris fere eſt eadem ratio: nam licet omnes ad fidem aliquo modo ordinentur, non tamen inter ſe, quia una non eſt propter aliam, per ſe loquendo. At vero dona gratiæ gratum facientis aliquam connexionem vel habitudinem inter ſe obſervant: nam in primis omnia reſpiciunt gratiam illam, quæ per antonomaſiam dicta eſt gratum faciens, eſtque forma quædam ſimplex reddens animam Deo gratam, & acceptam. Nam omnes aliæ gratiæ illius ordinis, vel ſunt aliquales diſpoſitiones ad illam gratiam, vel ſunt quaſi potentiæ, vel operationes ejus, aut auxilia, vel concurſus illi debiti, connaturalitatis debito, & ita ſecundum habitudinem omnes illæ gratiæ una dici poſſunt, non tamen eſſentia, & ſpecie, ut poſtea late videbimus.

Quinta differētia altioris ordinis eſt ſáctificās gratia, quam gratis data.

18. Denique hinc poteſt facile aſſignari, & explicari quinta differentia, quia gratia gratum faciens altioris ordinis, & perfectionis eſt, quam gratis data. Ita docet D. Thomas dicta quæſtion. 111. art. 5. & optime probat ex Paulo 1. Corinth. 12. ubi poſtquam de gratiis gratis datis loquutus fuerat, ſubjungit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro*, utique viam charitatis, quæ eſt gratum faciens, de qua ſtatim cap. 13. ſermonem inchoat. Et idem ſentit Auguſt. dict. q. 79. in l. 83. Quæſtionum, ubi dicit, non omnibus juſtis fidelibus concedi gratias gratis datas, ne in errorem, quem pernicioſiſſimum vocat, inducantur, exiſtimantes, *in talibus factis majora bona eſſe, quam in operibus juſtitiæ, quibus æterna vita comparatur:* & ſubjungit. *Propterea Dominus prohibet hinc gaudere diſcipulos*, cum ait Luc. 10. *In hoc nolite gaudere, quoniam ſpiritus ſubjiciuntur vobis, ſed in hoc gaudete, quoniam nomina veſtra ſcripta ſunt in cælis*; ubi etiam indicat rationem ex fine ſumptam, quam D. Th. confirmat; quia gratia gratum faciens immediate nos conjungit ipſi ſummo bono, & fini ultimo, quod non præſtat gratia gratis data: ergo illa eſt nobilior. Item illa eſt major participatio divinitatis, juxta illud 2. Petr. 1. *Magna, & pretioſa nobis promiſſa donavit, &c.* Denique ſecundum rectum ordinem charitatis magis tenemur amare, & procurare gratiam gratum facientem, quam gratis datam: ergo ſignum eſt eſſe meliorem. Dices: gratiæ gratis datæ ordinantur ad bonum commune, quod eſt divinius, quam proprium, ad quod ordinatur gratia gratum faciens. Reſpondet optime D. Thomas gratiam gratum facientem immediatius ordinari ad ipſum bonum per eſſentiam, quod eſt Deus, eique immediate homines conjungere, & inde habere majorem perfectionem.

Dubitatur an hoc ſit intelligēdū cōferēdo gratias gratis datas cū gratis gratū facientibus

19. Sed quæret aliquis, an hoc intelligendum ſit comparando has gratias ſolum ex genere ſuo, vel etiam comparando ſingulas unius ordinis ad omnes alterius ordinis. Nam in priori ſenſu reſolutio poſita clara eſt, & indubitata, quia id, quod perfectiſſimum eſt in ordine gratiæ gratum facientis, ſine dubio eſt perfectius, & melius, quam omnis gratia gratis data, quantumvis in illo ordine perfecta cogitetur. Nam virtus charitatis eſt major omnibus, ut convincit teſtimonium Pauli, & de gratia per ſe, ac formaliter ſanctificante idem probat teſtimonium Petri, & ratio facta: & hoc ſatis eſt, ut gratia gratum faciens dicatur ex ſuo genere perfectior. At vero ſi comparatio fiat inter ſingula, videtur res eſſe dubia, quia non videtur major fides, quam prophetia, quoad internam cognitionem: imo ſi prophetia ſit per lumen ſupernaturale evidens, videtur perfectior, quia excedit in claritate & in certitudine, non eſt minus perfecta, unde ſi ſit obſcura, ſaltem erit æqualis, vel fortaſſe in eſſentia non diſtincta a fide. Imo inter ipſas gratias gratis datas numeratur fides, quæ videtur aliquam perfectionem addere communi fidei, quæ ſub gratia gratum faciente continetur. Item ſuſcitatio mortui eſſe poteſt opus gratiæ gratis datæ, & tamen videtur eſſe perfectius, quam multæ operationes, vel motiones gratiæ gratum facientis.

Diluitur quia in genere moris ſemper ſanctificās præcellit, itē in phyſico quid, quid de uno vel altero actu ſit.

20. Dicendum autem videtur, hanc ipſam comparationem poſſe fieri, vel in perfectione pertinente ad genus moris, vel tantum in genere entis. Priori modo omnia, & ſingula dona gratiæ gratum facientis meliora ſunt, quam opera gratiæ gratis datæ ſecundum ſe ſpectata, quantumvis in ſuo ordine magna videantur. Probatur ratione facta, quia dona gratiæ gratum facientis de ſe, & ex intentione dantis referuntur ad uniendam animam cum Deo, quod eſt optimum in genere moris: gratiæ autem gratis datæ de ſe non hoc conferunt: imo ſi interdum habent aliquam perfectionem moralem, eſt in quantum ab aliqua virtute, vel actione gratiæ gratum facientis procedunt, vel imperantur. Declaratur etiam in illa comparatione fidei, & prophetiæ, nam ſi prophetia ſit evidens, ut ſic, non habet aſſenſum liberum, ſed neceſſarium, & propterea in genere moris melior eſt fides, per quam libere captivantur intellectus in obſequium Chriſti. Si vero cognitio prophetica ſit obſcura, aſſenſus ejus erit voluntarius, & ex eo capite habet moralem perfectionem a pia voluntatis affectione, quæ ad ordinem gratiæ gratum facientis pertinet. Uſus autem exterior prophetiæ propter Eccleſiæ utilitatem (idemque eſt de ſermone ſcientiæ, Sapientiæ, &c.) in tantum habet moralem perfectionem, in quantum

tum, ex charitate imperatur, vel alia virtute morali religionis, vel misericordiæ, &c. Et ita in genere moris in omni actu gratia gratum faciens semper habet primatum. Si vero comparatio præcise fiat in genere physico, aut entis, sic, licet gratia gratum faciens ex genere excedat, non est inconveniens, quod aliquis actus gratiæ gratis datæ sit perfectior, quam aliquis actus gratiæ gratum facientis, ut actus evidens prophetiæ, quam actus obscurus fidei, vel quidpiam simile: nihil enim occurrit, cur hoc repugnet, & ratio facta id confirmat.

CAPUT V.

Quot sint gratiæ gratis datæ, & quid unaquæque earum sit?

1. DE his gratiis non est iterum a nobis in discursu hujus materiæ tractandum, & ideo visum est operæ pretium aliquam earum notitiam legentibus hoc loco tribuere, quasdam earum, quæ faciliores sunt, integre declarando, alias vero, quæ longiores requirunt disputationes, quantum ad usum, & cognitionem earum fuerit oportunum, breviter explicando, magis exactam illarum cognitionem in alia loca Theologiæ, ad quæ proprie pertinent, remittendo. D. Thomas ergo in dicta quæst. 111. artic. 4. novem gratias gratis datas ex Apostolo colligit 2. Corint. 12. in illis verbis. *Alii per spiritum datur sermo Sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Hæc autem operatur unus, atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.*

Intentio.

2. Prima itaque gratia vocatur *sermo sapientiæ*, secunda, *sermo scientiæ*, de quibus in particulari tractat D. Thomas 2. 2. quæst. 177. Et in primis potest de illis quæri, an immediate versentur circa cognitionem, vel circa sermonem? Prima sententia utramque refert ad cognitionem. Ita videtur D. Thomas interpretari has gratias in 1. 2. dicta quæst. 111. artic. 4. ubi per sapientiam intelligit cognitionem divinorum, conclusionem ex principiis eliciendo: per scientiam vero cognitionem eorundem per effectus, exempla, &c. Et in assertione consentit Ambrosius ibi, licet aliter explicet singula membra: nam per sapientiam intelligit prudentiam, *Non ex literis, sed ex corruscatione Spiritus Sancti, ut cor habeat illuminatum, & prudens, & discernat, quæ vitanda sunt, quæve sequenda.* Sermonem autem scientiæ dicit esse scientiam rerum divinarum. Nec videtur ab hac sententia alienus August. lib. 13. Confess. cap. 18. dum ita exponit: *Alii datur sermo sapientiæ, tanquam luminare majus propter eos, qui perspicuæ veritatis luce delectantur. Alii autem sermo scientiæ, tanquam luminare minus*: & infra. *Sermo scientiæ, qua continentur omnia sacramenta, quæ variantur temporibus, tanquam luna, & cæteræ notitiæ donorum, quantum differunt ab illo candore sapientiæ, quo gaudet prædictus dies;* ubi aliter quidem explicat sapientiam, quam Ambrosius; in hoc vero convenit cum illo, quod has gratias ad cognitionem refert. At vero juxta hanc sententiam hæc duo non pertinent ad gratias gratis datas, sed magis ad dona Spiritus Sancti, quæ sunt gratiæ gratum facientes, ut postea videbimus: unde August. in lib. 12. 13. & 14. de Trinitate nihil fere distinguit inter Sapientiam, & scientiam, prout inter dona Spiritus S. & inter gratias gratis datas numerantur.

1. Sententia de sermone sapientiæ, & scientiæ.

3. Secunda sententia est Chrysostomi, qui homil. 9. in 1. ad Corinth. scientiam videtur referre ad solam cognitionem mysteriorum fidei, quam communiter habent fideles, *Qui non possunt docere, facile aliis enuntiare, quæ sciunt.* Sapientiam vero addere sentit peritiam docendi, qualem Paulus, Joannes, & alii Apostoli habuerunt, & ita pertinere proprie ad sermonem, licet etiam in mente perfectiorem cognitionem supponat. Unde Theophylactus ibi sequens Chrysostomum, ait; *Sapientia namque docet, perspicuitas quædam existens, quæ operta recludit, obscuraque clara reddit.*

2. Sententia.

Theodoretus autem eandem sententiam sequens utramque hanc gratiam in cognitione ipsa supernaturali ponit, quæ tunc vocatur scientia, quando ad prædicandum aliis non sufficit: tunc vero sapientia, quando potens est ad docendum alios, concionandum, &c. Et in eadem sententia est Oecumenius. Veruntamen in hoc etiam deficit hæc sententia a nostro instituto, quia juxta illam sermo scientiæ non pertinebit ad gratias gratis datas: quia non dabitur ad aliorum utilitatem, imo nec distinguetur a fide, quia scientia divinorum, quam communiter habent fideles idiotæ, non est, nisi cognitio fidei.

4. Est ergo tertia sententia D. Thomæ in 2. 2. ubi supra, qui has gratias per se primo dicit dari ad prædicanda, & docenda mysteria fidei, unde utramque sub una generali ratione comprehendit, quam vocat gratiam sermonis, per quam *Deus dat verbum evangelizantibus virtute multa*. Psalm. 67. Et videtur hæc expositio inprimis valde consentanea verbis Pauli: non enim dixit, *alii datur sapientia, alii scientia*, sed *alii sermo sapientiæ, & sermo scientiæ*, ubi juxta proprietatem verborum, non sapientiam vel scientiam, quæ in cognitione consistunt, sed sermonem earum vocat gratiam, quando fit ex speciali dono Spiritus Sancti, & cum de utraque eodem modo loquatur, non est, cur una ad loquelam, alia ad cognitionem referatur. Unde Hieronymus ibi, *Sermo* (inquit) *sapientiæ est, sapienter, apte, atque rationaliter loqui*; & infra: *Qui ex dono habet Sapientiæ sine suo conatu loquitur, & labore, &c.* Et infra de sermone scientiæ ait. *Ut sciat legis mysteria explanare.* Secundo est optima ratio D. Thomæ, quia gratiæ gratis datæ dantur ad aliorum utilitatem, unus autem homo prodest aliis in spiritualibus medio sermone, qui ut sit efficax ad instruendum, delectandum, & movendum hominem, necessarium est peculiare auxilium Spiritus Sancti, cujus divinum Verbum est instrumentum: ergo merito inter gratias gratis datas ponitur gratia sermonis, utique ad convenienter, & apte loquendum de divinis ad aliorum utilitatem. Quare eandem expositionem Anselmus primo loco ponit, licet alias adjungat. Et eandem sequitur ibi Salmeron, Cajetanus, & alii. Potest tamen hæc posterior D. Thom. sententia ita cum priori conciliari, ut quia humana loquutio non fit sine conceptione mentis, per has gratias intelligatur etiam cognitio mentis dirigi, quantum necesse est ad convenientem sermonem sapientiæ, & scientiæ, ut statim amplius explicabitur.

3. Sententia.

5. Ulterius enim interrogari potest, quomodo illæ duæ gratiæ differant: nam D. Thomas in 1. 2. ubi supra, nullam distinctionem declarat, imo de illis tanquam de una gratia sermonis loqui videtur. Ipsa tamen verba Pauli cogunt, ut distinctionem aliquam in illis cognoscamus, juxta sententiam Augustini libro duodecimo de Trinitate, capite decimoquarto, dicentis: *Ubi Paulus dixit, Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum: hæc utique duo sine dubitatione distinguit, licet non ibi explicet, quid intersit, & unde possit utrumque dignosci.* Quod iterum repetit libr. 13. cap. 19. & libr. 14. cap. 1. Hæc vero distinctio inter has gratias, ut ad sermonem spectant, supponit distinctionem donorum scientiæ, & sapientiæ, de quibus postea in libro 2. & 6. dicendum est. Nam sermo sapientiæ vocatur sermo aptus ad explicandam mentis sapientiam, sermo autem scientiæ erit aptus ad explicandam mentis scientiam.

Quæ diversitas sit inter secundas has gratias.

6. Unde si sapientia, & scientia mentis distinguantur, tanquam scientia æternorum, & temporalium, vel tanquam cognitio per æternas causas, seu propria fidei principia, & per effectus, exempla, & alia similia inferiora, seu temporalia media: sermo etiam sapientiæ dicetur specialis favor Spiritus Sancti, quo dirigit linguam hominis ad explicanda altiora, seu diviniora mysteria fidei; scientiæ autem sermo, quo lingua dirigitur ad explicanda inferiora, & temporalia mysteria. Vel etiam sermo sapientiæ, & scientiæ dici possunt auxilia, quibus lingua, vel calamus Doctoris Ecclesiæ a Spiritu Sancto specialiter gubernatur, ita ut illi occurrant verba apta ad explicanda

Amplior expositio.

eadem mysteria per sua propria principia, & rationes divinas, vel per exempla, & effectus, &c. Et fortasse ob hanc causam Divus Thomas 1. 2. has gratias in ipsa cognitione declaravit, & distinxit, quia inde tanquam ex radice habent distinctionem suam, neque sermo ipse dirigi potest, nisi media cognitione. Sed in hoc est diversitas, quod hæc directio, ut ad gratiam gratis datam pertinet, licet immediate versetur circa mentem semper, id est, in ordine ad sermonem, quia per illas gratias nec datur, nec per se intenditur, ut ille, cui talis gratia datur, doctior, aut sapientior fiat, sed ut ea, quæ scit, vel sapit, ita concipiat ut convenienter ad aliorum utilitatem illa exprimere valeat. Possent etiam istæ duæ gratiæ distingui ad modum doctrinæ sacræ speculativæ, & affectivæ, ita ut gratia sermonis scientiæ sit auxilium ad recte docendam doctrinam fidei, illuminando tantum intellectum: sermo autem sapientiæ sit auxilium ad docendum movendo affectum.

Quomodo dentur hæ gratiæ.

7. Tertio inquiri potest, an hæ gratiæ transeunter tantum dentur, vel permanenter per modum effectus. Quidam dicunt esse habitus, sine ulla probatione, sed quia videntur supponere has gratias in cognitione consistere, & ita non videntur illas distinguere a sapientia, & scientia, quæ sunt dona Spiritus S. Nos vero supponimus ita ab illis distingui, sicut gratias gratis datas a gratum facientibus. Deinde supponimus dari per se primo propter convenientem usum loquutionis, & sermonis: unde inferimus non dari per habitus, sed per actualem Spiritus S. motionem. Quod declaro per illa verba Sapientis Proverb. 16. *Hominis est animam præparare, & Domini gubernare linguam*, quorum simplex, & literalis sensus (licet interdum Augustinus aliter exponat) est, hominem posse apud se disponere, cogitare, ac præparare, quæ loquuturus est, non tamen id satis esse, ut apte, & convenienter loquatur, nisi Dominus specialiter linguam dirigat, quia ejus est linguam gubernare, vel, ut Hebræa habent, quia a Domino est responsio linguæ, id est, quia Deus suo auxilio facit, ut sermo apte menti, & præparationi hominis respondeat. Hæc autem gubernatio linguæ non potest homini tribui per habitualia dona, quia totum id, quod est in habitu, vel memoria, pertinet ad illam priorem partem, *hominis est præparare animam*, quæ non sufficit, ut lingua, & actualis sermo apte respondeat, nisi Dominus dirigat illam, hæc ergo directio est per actualem Dei motionem, vel directe excitando mentem, & faciendo, ut verba apta occurrant, & modi loquendi congruentes, & efficaces, vel auferendo impedimenta, quæ mentem distrahere, aut perturbare possent. Quod si hoc divinum regimen etiam in ordinariis sermonibus humanis, vel semper, vel frequenter necessarium est, multo certe magis in sermonibus divinis, & in eis præcipue, qui ad aliorum spiritualem fructum ordinantur. Gratia ergo gratis data ad sermonem pertinens, per quam Deus gubernat linguam Doctoris, vel prædicatoris Evangelii, est gratia actualis.

Lorca disput. 22. de Gratia opinetur.

Nostra opinio.

Objectio.

8. Dices: hæc gratia actualis supponit habitualem scientiam, vel sapientiam illius doctrinæ, quæ per sermonem scientiæ, vel sapientiæ tradenda est. Respondeo, illam scientiam, vel sapientiam interdum esse posse acquisitam ex principiis fidei cum humana diligentia, sicut nunc acquiritur scholastica Theologia, vel positiva. Et quamvis hæc non acquiratur sine speciali auxilio gratiæ, illud vel reducitur ad auxilium gratiæ gratum facientis, quatenus de se est auxilium ad quandam bonam, & piam operationem, ut in lib. 1. videbimus: vel si detur ad proficiendum in illa doctrina in ordine ad aliorum utilitatem, erit gratia gratis data, & ad fidem reducetur, ut statim dicam. Interdum potest illa scientia, & sapientia consistere in donis Spiritus S. valde perfectis, quæ in se sunt dona gratiæ gratum facientis, usus autem illorum ad aliorum utilitatem potest ad gratias gratis datas pertinere. Denique potest illa esse aliqua scientia per accidens infusa, quæ si ad aliorum utilitatem detur reducetur ad fidem, ut statim dicam. Quamvis ergo gratiæ sermonis supponant aliquem habitum gra-

Dilutio.

tiæ, non videntur formaliter conferri per habitus, sed per actualem motionem, & directionem Spiritus S. Unde hæ gratiæ non sunt supernaturales in substantia sua, sed in modo, ut indicavit D. Thomas dicta quæst. 177. artic. 1. ad 1. ubi ait per has gratias Spiritum S. perfectiori modo facere, quod ars posset naturaliter operari.

9. Tertia gratia gratis data a Paulo numerata est fides: quam idem Divus Thomas variis modis explicare visus est. Nam in prima secundæ quæstion. 111. artic. 4. nihil aliud per fidem intelligit, nisi certissimum assensum principiorum fidei catholicæ, quem in Evangelico Doctore supponi oportet. Quam interpretationem sequitur Lyra 1. Corinth. 12. & juxta illam hæc gratia non est distincta a fide infusa, & catholica: nam tota certitudo fidei quantumcunque magna cogitetur, ad eandem virtutem fidei spectat: hoc autem videtur inconveniens, quia hæc fides donum est gratiæ gratum facientis, ut capite præcedenti declaravi. Dici vero potest, non esse inconveniens aliquem gradum perfectionis simul esse gratiam gratum facientem, & gratis datam diversis respectibus: vel melius fortasse dicetur, illam certitudinem non esse in formali assensu credendi, sed in alia cognitione antecedente, vel comitante ipsum, ut mox explicabo.

Placitum 1. de tertia gratia fidei.

10. At vero idem S. Doctor in secunda secundæ quæst. 178. artic. 1. ad 5. videtur hanc fidem exponere de fide miraculorum, quæ fuit sententia Chrysostomi, & Græcorum 1. Corinth. 12. & habetur in Commentariis Hieronymo, & Ambrosio attributis, & eam sequitur Cajetan. & Salmeron ibi, & Vazquez prima secundæ in notat. ad dictum artic. Quia de eadem fide videtur loqui Paulus cap. 13. cum ait. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, &c.* Item quia hæc fides distincta est a fide dogmatum, per quam justificamur, ut infra tractando de justificatione videbimus: ergo non pertinet ad gratia gratum facientem: ergo ad gratis datam. Responderi vero potest, illam fidem esse quidem gratiam gratis datam, comprehendi autem sub operatione virtutum, & sanitatum: unde huic expositioni obstare videtur, quod juxta illam fides non fuisset distinguenda ab operatione virtutis. Ad hoc vero respondet tacite Divus Thomas supra, quod sicut sermo scientiæ, & sapientiæ distinguuntur a fide, quia licet ab illa procedant, sunt gratiæ externæ ad propagationem fidei internæ ordinatæ: ita operatio virtutum ponitur, ut distincta gratia exterior, quia licet a fide procedat secundum quandam rationem, & perfectionem ejus, aliunde ad illius confirmationem ordinatur, & propriam gratiam requirit, quæ licet per fidem impetretur, diversum auxilium est, & ideo ponitur specialis gratia. Imo talis fides abstrahit ab operatione signi externi; nam per illam impetrari possunt alia extraordinaria dona, etiam interna.

2. Placitum.

11. Alii per fidem intelligunt fidei constantia. Ita dicit Cajetanus in 2. 2. loco citato circa dictam solutionem ad 5. D. Thom. quem interpretatur. Et fuit expositio Glossæ interlinealis, & sequitur Anselmus ibi, qui clarius exponit, quid per constantiam fidei intelligat, dicens. *Alii fides, id est, constantia fidei, ut quamvis alios prædicando nesciat instruere, tamen recte, & firmiter credat, nulloque metu, vel pudore fidem suam ore confiteri omittat.* At enim hæc constantia fidei non ad gratias gratis datas, sed maxime ad gratum facientem pertinet, quia per se non ordinatur ad aliorum utilitatem, & ad propriam sanctitatem maxime necessaria est. Alii per fidem sermonem fidei exponunt, quæ fuit altera expositio glossæ interlinealis, & illam tertio loco posui, tom. 1. in 3. part. disp. 21. sect. 2. & explicui esse peculiare Spiritus S. donum, quo ministri Ecclesiæ, vel alii etiam fideles, qui apti non sunt ad publice docendum, vel prædicandum doctrinam fidei, juvantur ad instruendos alios in fide, doctrinam fidei simpliciter proponendo, & accommodate, ut ab ignorantibus etiam, & rudibus percipi possit. Nam quod hic modus auxilii gratuiti possibilis sit, & Ecclesiæ utilis, non videtur dubium: potest ergo optime sub nomine fidei comprehendi; quamvis verum sit, Paulum in

3. Placitum.

Quartum.

in hac tertia gratia non loqui de sermone fidei, ut in duabus prioribus, sed de fide. Nihil tamen vetat, & in prioribus comprehendi non solum sermonis directionem, sed etiam quidquid interius necessarium est, ut sermo exterior dirigatur, & in hac tertia gratia sub fide intelligi quidquid ad illam simpliciter aliis tradendam, etiam in modo illam exterius proponendi, & explicandi utile est.

12. Præter hos quatuor modos explicandi hanc gratiam fidei occurrunt duo alii, qui videntur probabiles, licet ab aliis auctoribus non tradantur. Unus est, ut per hanc fidei gratiam intelligamus non simplicem fidei assensum, vel aliquam intrinsecam, & quasi intensivam certitudinem ejus, sed quasi extensivam perfectionem cognitionis fidei quoad modum concipiendi, persuadendi, & defendendi doctrinam fidei. Nam hæc fidei perfectio nomine fidei, vel plenitudinis fidei significari optime potest, & intelligi, ut cum de Stephano Actorum 6. dicitur. *Elegerunt Stephanum virum plenum fide, & Spiritu Sancto, &c.* Estque hujusmodi instructio in fide Ecclesiæ valde utilis: imo necessaria in ministris verbi Dei: & quamvis studio, & diligentia humana acquiri possit, tamen illa potest parum prodesse, nisi speciali auxilio Spiritus Sancti juvetur, quod auxilium ad gratiam gratis datam pertinet. Et sæpe Spiritus Sanctus hanc perfectionem vel sine humano studio, vel ultra vires illius confert, interdum fortasse per modum habitus, sæpius vero juxta occurrentes occasiones per actualia auxilia. Quod frequentius contingit, quando ratio fidei reddenda est, vel sapienter, ac erudite illam confiteri oportet, juxta promissionem Christi, *Cum autem tradent vos, nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini, non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Matth. 10. Atque ad hunc sensum trahi potest sententia Glossæ, & Anselmi, ut per hanc fidem intelligatur constantia in fidei confessione, ut non tantum intelligatur quoad moralem perfectionem (ut sic dicam) constanter, & fortiter perseverandi in confessione fidei, sed quoad modum confitendi fidem cum singulari eruditione, & doctrina imbibita in ipsa confessione fidei. Non oportet tamen limitare hanc gratiam hoc modo intellectam ad tempus, seu occasionem confitendi fidem coram tyranno, optime enim ampliari potest ad omnem occasionem confitendi, vel proponendi fidem altiori modo, quoniam sine tali gratia posset homo id facere per eam doctrinam, vel eruditionem, quam sua diligentia, & industria posset acquirere, vel jam habet acquisitam. Hoc enim totum optime comprehenditur sub nomine fidei, ut dixi, & sæpe esse potest necessarium ad Ecclesiæ commodum, ut per specialem gratiam gratis datam conferatur.

Quintum.

13. Ultimo explicari potest hæc gratia de fide particularium revelationum, quæ personis aliquibus Ecclesiæ privatim fiunt. Non est enim dubium, quin tales revelationes sæpe fiant, ut nunc supponimus, & supponit Concilium Tridentinum session. 6. capit. 12. & canon. 16. nec minus certum est, vel quoties fiunt, vel frequentius propter aliquam communem Ecclesiæ utilitatem fieri, pertinent ergo ad gratias gratis datas: ergo merito dici possunt ad gratiam fidei pertinere, cum tales revelationes ad aliquam fidem pertineant. Quam fidem Theologi privatam vocant, & multi illam a fide Catholica secundum essentiam distinguunt: unde oportet, ut inter gratias gratis datas comprehendatur. Et licet verius sit, talem fidem quoad ipsum habitum, qui est principium assentiendi rei sic revelatæ, & quoad assensum non esse specie distinctam a fide Catholica, nihilominus ratione materiæ, & specialis revelationis est quædam manifestatio Spiritus ad utilitatem, unde merito censeri debet specialis gratia gratis data. Video dici posse, talem fidem sub prophetia contineri: nihilominus tamen multis modis potest hæc fides a prophetia distingui, ut ex declaratione ipsius gratiæ prophetiæ constabit. Igitur omnes isti modi explicandi hanc gratiam fidei probabiles sunt, nam in omnibus illis considerari potest aliquid gratiæ specialis peculiari titulo ad fidem pertinens, & ad communem utilitatem per se primo ordinatum, & sub aliis gratiis gratis datis non comprehensum. An vero Paulus hæc omnia, vel quid illorum præcipue intenderit, incertum esse credimus.

Sextum.

14. Unde si inquiratur, an hæc gratia fidei sit habitus, vel auxilium, seu motio actualis, & transiens, juxta varias explicationes traditas diversimode respondendum erit, ut lector facile ex dictis poterit intelligere. Absolute autem loquendo, videtur dicendum, fidem, ut habet peculiarem rationem gratiæ gratis datæ, in actuali motione Spiritus Sancti consistere: nam licet fortasse habituale lumen fidei, vel habituales species, vel habitus aliquis scientiæ, seu doctrinæ sacræ usu comparatus possit esse principium hujus actus fidei quoad substantiam, nihilominus talis actus non habet rationem gratiæ gratis datæ, nisi in quantum ex speciali motione Spiritus Sancti accipit aliquem peculiarem perfectionis modum, aut quia ex peculiari revelatione procedit ut in ultima explicatione, vel quia cum singulari certitudine, fiducia, aut meliori modo concipiendi, & proponendi res fidei exercetur, ut in aliis explicationibus declaratum est. Quomodo vero aliqui habitus possint etiam inter gratias gratis datas numerari, & ad hanc reduci, dicam in sequentibus.

Fides hæc in actu consistit.

15. Quarto loco ponit Paulus gratiam sanitatum, & in quinto operationem virtutum, quas duas sub gratias faciendi miracula comprehendit D. Thom. 2. 2. quæst. 178. Quia collatio sanitatis non pertinet ad gratiam, nisi quatenus aliquo modo virtutem naturalem superante fit: quia aliter facta neque est proprium opus Dei, neque ad confirmandam fidem potest esse efficax, cum etiam peritus medicus possit sanitatem efficere & multo magis dæmon interdum possit veram sanitatem ita conferre, ut facta miraculose appareat, cum tamen miraculum non sit, quia per solam virtutem causarum naturalium, scientia, & virtute dæmonis applicatarum fiet. Vera igitur gratia sanitatis miraculose operatur sanitatem: ergo comprehenditur sub generali gratia faciendi miracula. Operatio autem virtutum, si in tota sua generalitate sumatur, idem est, quod gratia miraculorum. Nam ut ibi dicit D. Thom. art. 1. ad 3. miracula dicuntur virtutes, quæ fiunt per virtutem superantem facultatem causarum naturalium: ergo operatio virtutum, & miraculorum eadem est: ergo comprehendit sub se operationem miraculosam sanitatis. Duobus autem modis possunt considerari hæc opera, primo ut sunt prodigia quædam, seu effectus supernaturales in modo, quo fiunt: & hoc modo non distinguitur gratia sanitatis ab aliis miraculis formaliter, seu in communi ratione operis superantis naturam, sed materialiter in re effecta, vel secundum magis, & minus in excessu naturalium facultatum. Secundo modo considerari possunt in ratione signi, seu in utilitate, quam habent ad confirmandam fidem: & in hoc gratia sanitatum hoc habet speciale, quod præter operationis, seu effectus admirationem confert utilitatem recipientibus, & ex hac parte animum conciliat, & affectum inducit, quod multum ad doctrinam suadendam juvat.

Gratia sanitatum, & operatio virtutum ponuntur sub gratia faciendi miracula a D. Tho.

Convenientia, & discrimen.

16. Dices: Etiam expulsio dæmonis est magnum beneficium, & utilitas ejus, a quo ejicitur, & resuscitatio mortui est multo majus bonum, quam sanitas, & tamen hæc non separantur ab operatione virtutis, sed in eis maxime ponunt exempla Oecumenius, Ambros. Anselm. & Hieronymus ibi. Verumtamen necesse non est exactam rationem in his omnibus servare, nam fortasse Paulus sine speciali mysterio illa enumeravit, quæ tunc occurrerunt, & ad rem conferebant, & sufficiebant, etiamsi potuissent aliis modis commemorari. Dici vero potest, sub gratia sanitatum comprehendi omnia beneficia corporalia, quibus homo a quacunque vexatione, vel miseria corporis liberatur, & ita ibi comprehendi etiam resuscitationem mortuorum, & expulsionem dæmonum: sub operatione autem virtutum indicari supplicia, vel nocumenta visibilia, quæ miraculose interdum operatur fidei magister, ut ad verbum Petri mortui sunt Ananias, & Saphira, Actor. 5. & ad verbum Pauli excæcatus Elimas Actor. 13. ut Chrysostomus, & Græci ibi

Obstaculum.

Respondetur tripliciter.

ibi interpretantur. Verisimilius autem est, gratiam sanitatum solum significare, quod verbi proprietas præ se fert, curationes miraculosas a morbis corporis, sub operatione autem virtutum omnia alia opera miraculosa, quæ aliquo modo supernaturalia sint, & vel circa homines, vel circa res alias sensibiles fiant, Apostolum comprehendisse, solumque sanitatem ab aliis operibus distinxisse, & in propria specie (ut sic dicam) illam nominasse, quia & frequentior, & notior, magisque sensibilis existit.

17. Potest item alia ratio reddi, quia gratia sanitatum interdum permanenter, & per modum habitus solet aliquibus concedi, ut habet Ecclesiæ traditio, & morale experimentum, operatio autem aliarum virtutum, vel signorum non ita conceditur, sed transeunter in occurrentibus occasionibus prout Deus vult. In qua differentia est advertendum, duobus modis posse intelligi has gratias dari per modum habitus, seu permanenter, uno modo physice, ac per se, quod tunc fieret, quando daretur homini aliqua permanens qualitas, quæ esset principium per se sanationis, vel operationis miraculosæ: alio modo potest id intelligi tantum moraliter, seu ex decreto, ac stabili deputatione Dei. Non est ergo differentia illa priori modo intelligenda, quia neutra istarum gratiarum potest illo modo dari permanenter, ut D. Thomas dicto art. 1. docet, & in loco statim citando late disputatum a nobis est. Intelligitur ergo posteriori modo, quia Deus aliquibus concedit gratiam conferendi sanitatem, vel indefinite, vel in aliquibus specialibus morbis, ut decreverit ad tactum illorum, vel aliam similem actionem sanitatem mirabiliter operari. Itaque licet virtutem intrinsecam non conferat, paratus est ad præbendum semper auxilium necessarium ad talem effectum: ad alia vero miracula facienda non solet esse ita paratus, nec in arbitrio hominis illa constituere. Non quia hoc repugnet, sed quia noluit Deus, neque necessarium reputavit hanc gratiam illo modo puris hominibus præbere. Dico autem *puris hominibus*, quia Christo, ut homini, seu humanitati ejus etiam hoc modo data est permanenter operatio virtutum, quia libera sua voluntate poterat miracula operari, quoties opportunum judicaret, & ad hoc semper habebat paratum necessarium divinitatis concursum, etiam si humanitati nulla esset qualitas permanens indita, quæ physicum principium esset miraculorum, ut in 1. tom. 3. part. disput. 3. sect. 2. & sequentibus late tractatum est.

Alia discriminis ratio inter hæc.

18. Dices, non tantum gratiam sanitatum, sed etiam miraculorum communicatam esse permanenter, saltem posteriori modo supra declarato, Apostolis, & primis prædicatoribus fidei. Nam Luc. 9. Christus Dominus etiam ante mortem suam convocatis duodecim Apostolis dedit illis virtutem, & potestatem super omnia dæmonia, & ut languores curarent, & Matth. cap. 10. addit dixisse Christum ad Apostolos, *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones ejicite, gratis accepistis, gratis date*. Ubi liberalis usus illius potestatis, & gratiæ illis commendatur: ergo supponitur accepisse illos illam gratiam gratis datam permanenter, & suo arbitrio subjectam. Et hoc significavit Petrus Actor. 3. cum dixit claudo. *Argentum, & aurum non est mihi, quod autem habeo, hoc tibi do, in nomine Jesu Christi surge, & ambula*. Quæ verba plena sunt dominii, & permanentis potestatis. Item hæc potestas data videtur Moysi ad mirabilia facienda Exod. 3. & 4. eodem permanenti modo, nam usus ejus positus fuit in ejus libera facultate, & ideo dixit ad illum Deus, *Vade ut omnia ostensa, quæ posui in manu tua facias coram Pharaone*.

Objectio ex sacra Scriptura.

19. Respondeo, negari non posse, quin aliquo modo fuerit operatio virtutum posita in potestate, & arbitrio Apostolorum: nam sicut Moysi data est ad stabiliendam legem veterem, & educendum populum de Ægypto, majori ratione excellentior, ac major potestas faciendi miracula, data est Apostolis ad fidem Evangelicam in mundum introducendam, & ideo de illis scriptum est Marc. ultim. *Euntes prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis*. Nihilominus tamen semper usus illius potestatis pendebat ex actuali motione prævia Spiritus sancti: non enim poterant Apostoli miracula facere pro arbitrio suo, sine ulla limitatione, sed quando judicabant, miraculum fore opportunum, & conveniens ad utilitatem Ecclesiæ, & confirmationem fidei, ideoque non inter fideles, sed inter infideles miracula faciebant, ut nomine Augustini notatur in libr. Quæst. novi testament. quæst. 63. Unde quoties faciendum erat miraculum, oportebat, ut Spiritus Sanctus mentes eorum specialiter moveret ad judicandum miraculosum effectum expedire, ut dixit D. Thomas dicta quæst. 178. artic. 1. ad 1. tam generaliter, quam in particulari de Apostolis loquens. Hoc vero ipsam Spiritus Sancti motionem quasi ex certa lege, & promissione habebant, quoties occasio illam postulabat.

Responsio.

20. Hæc vero tam permanens gratia, & frequentia miraculorum in principio Ecclesiæ fuit necessaria, postea vero cessavit, quia confirmata fide, jam non est ita necessaria, licet in corpore Ecclesiæ suo modo permaneat, non quidem in determinatis personis, sed quibus talis actualis gratia conceditur, quando, & quomodo Spiritus Sanctus vult, ut notavit Augustinus libr. de Utilit. credend. cap. 16. & libr. de Vera relig. cap. 25. & libr. 1. Retract. cap. 13. & 14. & optime libr. 22. de Civitat. cap. 5. & 8. & D. Gregorius homil. 29. in Evangel. In hoc autem ipso potest aliquod discrimen inter gratiam sanitatum, & operationem virtutum agnosci, quia gratia sanitatum permanens per modum habitus usque nunc durare videtur in Ecclesia, & interdum communicari aliquibus certis personis, non autem potestas faciendi miracula, fortasse quia effectus illius gratiæ non solum animis, sed etiam corporibus utilis est, & ad multorum hominum fragilitatem sublevandam, vel adjuvandam conveniens, quamvis hæc, quæ ad factum pertinent ex libera Dei voluntate pendeant. Multa alia, quæ de hac operatione miraculorum desiderari poterant, in dicto 1. tom. in 3. part. disput. 31. a nobis fuse tractata sunt, de fide autem miraculorum, quæ cum hac gratia vel coincidit, vel conjuncta est, dicemus aliqua de justificatione tractantes, & plura, Deo dante, in tractatu de virtute fidei.

Enucleatur amplius, & cum alio discrimine.

22. Sexta gratia ab Apostolo posita est prophetia, quæ est una ex potissimis, & antiquissimis gratiis gratis datis, & qua Deus maxime usus est ad fidem suam stabiliendam. Disputatio autem de hac gratia latior est, quam de cæteris, eamque tradit D. Thomas 2. 2. a quæst. 171. usque ad 175. Nos vero in tractatum prædictum de virtute fidei illam disputationem reservamus: prophetiam enim cum fide in scholastica doctrina conjungere soleo, tum quia multum cum illa convenit, & ad instar illius explicanda est; tum etiam, quia fides ipsa per prophetiam maxime tradita, & confirmata est. Nunc autem ut hujus gratiæ notitia habeatur, nonnulla breviter advertemus. Primum, prophetiam hic proprie sumi pro cognitione per divinam revelationem habitam de rebus abditis, & occultis, quæ naturaliter ab homine cognosci non possunt, ut sunt futura contingentia, & ea maxime, quæ ex libera Dei, aut hominis voluntate pendent. Solet enim vox *prophetiæ*, vel *prophetæ* latius in Scriptura sumi. Interdum enim prophetare idem est quod concionari, seu interpretari mysteria ad ædificationem fidei, ut 1. Corinthior. 14. Aliquando vero prophetare idem est, quod divinas laudes in spiritu canere, quomodo multi intelligunt ea, quæ de Saul inter Prophetas psallente narrantur, 1. Reg. 10. & 19. Propriissime vero prophetia est futurorum præcognitio, & aliquando extenditur ad præterita, quorum nec memoria, nec certa signa extabant, & ad præsentia loco distantia, & occulta, & ad internas cordium cogitationes: ita ut proprius propheta sit, qui divinitus cognoscit ea, quæ longe distant a sensu, & naturali cognitione hominum, & ea potest prædicere. Et de hac prophetia loquitur Paulus ex omnium sententia, & maxime de præcognitione futurorum, ut mox amplius explicabimus. Et ita intellexit hanc gratiam D. Thom. 1. 2. & 2. 2. locis allegatis, & super Paulum, ubi etiam expositores omnes.

Prophetia propriissime, proprie & minus proprie accepta.

22. Secun-

Apprehēsio revelatæ assēsus intus illustratus propheticæ opus est.

22. Secundo adverto, ad hanc gratiam duo requiri, unum est apprehensio, seu conceptio rei, quæ per prophetiam cognoscenda est: aliud est assensus, & judicium de veritate rei sic propositæ, seu apprehensæ. Ad primum necessaria est revelatio veritatis prophetandæ, quam necesse est fieri per aliquas species intelligibiles, & per locutionem internam, quæ in mente fiat, sive incipiat a sensibus, sive non. Ad secundum vero, id est, ad assensum, necessarium est lumen internum, vel virtus aliqua, quæ juvet intellectum ad præbendum assensum veritati revelatæ. Supponimus enim hunc assensum supernaturalem esse, quia excedit omnem naturalem rationem cognoscendi, & ideo per virtutem supernaturalem fieri necesse est. Utrumque igitur horum ad hanc gratiam necessarium est, quia posterius necessario pendet a priori, nemo enim potest judicium de re aliqua ferre, nisi illam, & rationem, seu medium assentiendi illi, sufficienter apprehendat: prius autem, licet separari possit a posteriori, ad hanc gratiam non sufficit, quia prophetia non consistit tantum in sola apprehensione, sed etiam cognitionem, & judicium rei revelatæ requirit: & ideo neque Pharao. Genes. 41. neque Nabuchodonosor, neque Balthasar Daniel. 2.4. & 5. veri prophetæ fuerunt, licet aliquam inchoationem prophetiæ habuerint, neque etiam Caiphas Joannis 11. dicens verba habentia sensum propheticum, quem non intelligebat, propriam gratiam prophetiæ habuit, sed quendam instinctum ejus, ut supra attigimus. Quæ est sententia Augustini libr. 12. Genes. ad lit. capite nono, Epiphan. contra hæres. 48. Gregorius libr. 11. Moral. cap. 12. & D. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 1. & sequentibus, & quæst. 173. articul. 3. & 4.

Nō est habitus propheticus vera sententia.

23. Tertio loco ex his potest breviter colligi, quid sentiendum sit in dubio hujus loci proprio, an hæc gratia sit habitus, aut saltem sit permanens ad modum habitus, vel solum sit per modum transeuntis motionis. In quo vera, & recepta sententia est, non dari per modum habitus, nec permanenter, sed solum quamdiu durat actualis locutio, & motio Spiritus Sancti. Ita docet D. Thom. 22. qu. 171. art. 2. & late Abul. 1. Reg. 10. quæst. 5. & Matth. 23. qu. 59. & Scholastici communiter, & aliqui eorum censent esse hanc sententiam de fide certam. Quia Scriptura sæpissime docet, prophetam non habere vim prophetandi, neque cognitionem ad hoc sufficientem, nisi quando Spiritus Domini ei actu loquitur, & inspirat; ergo supponit non habere cognitionem propheticam quasi habitualem, quia cognitionem habitualem habet homo in manu sua, habitibus enim utimur, cum volumus. Antecedens autem patet ex variis locis Scripturæ, in quibus docemur, prophetas non semper potuisse assequi veritatem, nec respondere ad interrogata, donec vel Deus illis loqueretur, vel ipsi consulerent Dominum, ut Exod. 33. libro 1. Reg. capit. 16. libro 2. capite 19. libro 4. capite 3. Daniel. 2. & 4. & in aliis locis. Propter quæ loca, & similia tradunt etiam sententiam hanc Hieronym. in capite 28. Hierem. & in 35. Ezechiel. & epistol. 125. ad Damas. quæstion. 3. & Gregorius homil. 1. in Ezechiel. & libr. 2. Dialog. capite 21.

Curiel 1.2 Controv. in 1. in id ad Hebr. 1. Multifariam, multisque modis.

Quatuor distinguenda.

24. Ut autem, & certitudo hujus veritatis, & efficacia fundamenti ejus clarius innotescat, duo, quæ diximus esse ad prophetiam necessaria, distinguenda sunt, scilicet, locutio, seu revelatio Dei, quæ in mente prophetæ fit per conceptus apprehensivos veritatis propositæ, & assensus, vel virtutem assentiendi, seu lumen, quod ad assentiendum præbetur. Deinde oportet distinguere statum prophetæ vel antequam revelationem habeat, vel postquam illam semel accepit. Item loqui possumus vel de eadem materia prophetiæ semel revelata, vel de aliis. Denique distinguere oportet de prophetia per cognitionem, & assensum obscurum, & certum vel per assensum non solum certum, sed etiam evidentem, saltem in attestante. His positis, aliquæ sunt assertiones certæ, & aliquæ esse possunt sub opinione.

Purus homo nō habuit propheticum habitum.

25. Primo certum est, nullum purum hominem habuisse cognitionem propheticam in habitu, vel in manu sua, priusquam actualem revelationem, & motionem acciperet, per inspirationem, ac locutionem divinam. Hoc maxime affirmant Hieronymus, & Gregor. & ex dictis Scripturis aperte habetur. Loquor autem de puro homine ad excipiendum Christum Dominum, qui ex vi unionis habuit etiam in via scientiam beatam, & inditam, per quam cognovit omnes veritates revelabiles hominibus per prophetiam, & ita potuit ex propria habituali, seu permanente scientia prophetare, nulla expectata revelatione, vel loqutione divina. Et ita illum expresse excipit Hieronym. de quo plura in dicto tom. 1. in 3. p. disp. 21. section. 1. diximus. Alii vero homines cum non habeant connaturalem cognitionem rerum illarum, circa quas propria prophetia versatur, non possunt inchoare propheticam cognitionem, nisi a revelatione, & locutione divina. Unde si qui forte in Scriptura vocantur prophetæ, priusquam actualem revelationem recipiant, non ita vocantur, quia jam tales sint, sed secundum anticipationem, & præordinationem divinam, quia jam a Deo ad tale munus designati sunt. Et hoc modo de Jeremia dicit Deus Hierem. 1. *Priusquam te formarem in utero novi te, & Prophetam in gentibus dedi te*, ut exponit D. Thom. dicta qu. 171. art. 2. ad 2. Quando vero nobis non constat de tali præordinatione, vel designatione divina, non vocatur aliquis propheta, donec incipiat Deus ad eum loqui: & sic Samuel dicitur 1. Reg. 3. *Cognovit universus Israel, quod fidelis Samuel Propheta esset Domini*, scilicet, *quoniam revelatus fuerat Dominus Samueli*. Maxime vero dicebantur eo tempore aliqui Prophetæ, quasi permanenter in habitu, non quia locutionem Dei semper audirent, aut prophetiam semper actu reciperent, sed quia frequenter ad eos Deus loquebatur, & inde credebantur esse a Deo quasi ad illud munus deputati, quod insinuatur in loco proxime allegato, cum additur. *Crevit autem Samuel, & Dominus erat cum eo*: & infra. *Et addidit Dominus, ut appareret Samueli in Silo, &c.*

De fide est, nullum ad hoc tum & ad quodvis occultū cognoscēdū prophetandi habitum accepisse.

26. Secundo est certum, nullum Prophetam (Christum semper excipio) quantumvis insignem, & in statu, vel munere prophetandi constitutum, & qui plures propheticas revelationes acceperit, ita recepisse in habitu donum prophetiæ, ut quamcunque rem occultam cognoscere, aut de illa suo arbitrio prophetare posset. Hanc etiam censeo de fide certam, quia evidenter colligitur ex Scriptura, & Patribus allegatis, & quia nullus Prophetarum fuit, vel Apostolorum, qui non multa ignoravit, præsertim cogitationes cordium, & futuros eventus ex divina dispositione, vel libertate arbitrii pendentes: ratio etiam est clara, quia res istæ, quæ per prophetiam cognoscuntur, non sunt inter se connexæ, ut revelata una, aliæ necessario revelentur, neque omnium præcognitio, aut revelatio est singulis Prophetis necessaria; ergo talis cognitio habitualis non est cur omnibus vel alicui particulari Prophetæ conferatur.

Tertium assertum.

27. Tertio dico, maxime certum esse, Prophetas non habuisse hanc habitualem vim prophetandi de quacumque re occulta, quia non obstante divina revelatione unius, vel aliquarum rerum occultarum, de aliis nullam habebant divinam locutionem, vel testificationem, & consequenter carebant propositione, & apprehensione objecti, a qua cognitio prophetica inchoanda est. Hoc probat ratio facta, ideo enim multa a Prophetis ignorabantur, quia nec naturaliter illa cognoscere poterant, neque illis revelabantur. Unde dixit Eliseus 4. Reg. 4. *Dominus celavit a me, & non indicavit mihi*: & capit. 3. cum prius ignoraret quid responderet Regibus, jussit adduci psaltem, *Cumque caneret psaltes* (ait scriptura) *facta est super eum manus Domini, & ait. Hæc dicit Dominus*: nihil ergo aliud fuit, *fieri super Eliseum manum Domini*, nisi Deum loqui ad illum, nam ideo statim ipse dicere potuit; *Hæc dicit Dominus*, & simili modo ideo antea ignorabat, quid diceret, quia Dominus ei non loquebatur. Et similiter 1. Reg. 16. cum esset Samuel missus a Deo ad ungendum in regem aliquem ex filiis Isai, antequam Deus de aliquo loquutus esset, interrogavit de Eliab, *Num coram Domino est Christus ejus?* conjectans forte ex vultu, & statura ejus illum esse a Deo ele-

electum, & ideo dixit illi Deus, *Ne respicias vultum ejus, neque altitudinem staturæ ejus, &c.* ac subinde de cæteris intellexit, non fuisse electos, quia nihil de illis a Deo audivit, donec de Davide *dixit illi Deus, surge, unge eum, ipse est enim.* Et idem observari potest in cæteris Scripturæ locis. Denique cognitio prophetica nititur essentialiter in testificatione divina, juxta illud 2. Petr. 1. *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia sed Spiritu Sancto inspirati loquuti sunt sancti Dei homines*, & illud Paul. ad Heb. 1. *Olim Deus loquens Patribus in Prophetis.* Et ipsimet Prophetæ sæpe id testantur, & in hoc distinguunt veros a falsis Prophetis, ut patet Jerem. 23. 26. &c. ergo si Deus non loquitur ad Prophetam de omnibus rebus occultis, propter unius, vel alterius revelationem non potest in illo permanere habitualis cognitio omnium rerum occultarum, ita ut in potestate illius sit, illas cognoscere, vel de omnibus prophetare.

Lumen ad assentiendũ, esse aliquid permanens probabile est.

28. Dico quarto. Non est certum, principium assentiendi, & judicandi esse veram rem conceptam per revelationem propheticam, non esse aliquod habituale lumen, sed potius est probabile, aliquando saltem esse lumen permanens, vel præexistens ante revelationem propheticam, vel in illa infusum. Et in primis quod non sit certum, hoc lumen non esse habituale, probatur, quia ex ignoratione, quam Prophetæ habent de his rebus occultis, de quibus non habebant revelationem, non colligitur, non habuisse lumen habituale de se sufficiens ad assentiendum, & judicandum de illis, si revelarentur; sed ad summum probant, non habuisse, species illarum rerum, vel non habuisse medium sufficienter propositum, quo de illis possent judicium ferre, nullum autem est aliud principium, ex quo possit colligi, caruisse etiam habituali lumine sufficiente ad tale judicium ferendum, si divina locutio, seu revelatio proponeretur. Explicatur a simili, nam in lege veteri, aut naturæ fideles ignorabant communiter mysterium Trinitatis, quia illis non erat revelatum, neque propositum, & nihilominus habebant habituale lumen fidei de se sufficiens ad cognoscendum, & credendum illud mysterium, si sufficienter proponeretur; ergo ex ignoratione, vel carentia revelationis non recte infertur carentia habitualis luminis. Et nunc parvulus baptizatus educatus in sylvis perveniens ad usum rationis carebit notitia actuali, & cognitione fidei, & nihilominus retinebit habitum fidei; ergo ex sola ignoratione non recte colligitur carentia habitualis luminis.

Confirmatio [illegible]

29. Et confirmatur hæc pars, probando alteram de probabilitate hujus luminis. Nam cum omnes Doctores catholici fateantur, assensum propheticum esse certum, dubitant tamen, an sit evidens, vel obscurus, & quidam affirmant, esse evidentem, alii esse obscurum. Ego vero utriusque generis esse posse propheticam revelationem sentio: & quibusdam personis, vel de quibusdam rebus fieri revelationem cum evidentia veritatis revelatæ; in aliis vero fieri sine evidentia veritatis cum sufficienti propositione ad certum assensum. Censeoque hæc duo genera prophetiæ esse inter se specie distincta, & illam, quæ est evidens, esse etiam specie distinctam a cognitione fidei infusæ: alteram vero, quæ est obscura, non differre specie a fide, sed in materia, vel in modo accidentario revelationis. Quæ nunc suppono, & probationem in proprium tractatum de fide remitto. Jam ergo probatur intentum quia si Propheta non cognoscit evidenter rem sibi revelatam, non indiget alio lumine ad assentiendum, nisi lumine fidei; at hoc lumen habituale est, sed est probabile illam cognitionem sæpe esse obscuram, & ejus assensum non esse specie diversum a fidei actu; ergo etiam est probabile, lumen illud, quo Propheta utitur, habituale esse, ac permanens, solumque indigere actuali motione gratiæ auxiliantis, & revelationis gratis datæ per infusionem, vel compositionem, aut aliam similem motionem specierum intelligibilium, per quam res sufficienter proponatur, tanquam a Deo testificata, ut verb. grat. cum Deus dixit Abrahæ, *Suspice cœlum, & numera stellas si potes, sic erit semen tuum.* Valde probabile est, illam fuisse obscuram, licet propheticam revelationem, cui Abraham præbuit assensum per habituale lumen fidei, quod jam habebat cum actuali auxilio, & revelatione. Et ita hoc lumen communiter supponebatur in Prophetis ante actualem revelationem, posset vero primo infundi, si homini non habenti fidem, talis fieret revelatio, qua ad assentiendum efficaciter induceretur, & tunc transacta revelatione actuali lumen permaneret, quia de se est habitus permanens, ut constat. Neque contra hoc obstat, quod Prophetia sit gratia actualis, quia illud lumen, ut permanens, sine actuali revelatione non habet rationem prophetiæ, nec per se ordinatur ad aliorum utilitatem, ut magis statim explicabimus.

Habituale lumẽ non infunditur ad evidẽtẽ assẽsũ propheticum.

30. At vero si prophetia fiat per revelationem, & cognitionem evidentem, vel quoties ita fit, tunc cessat ratio facta, quia talis cognitio non fit per lumen fidei, & tunc probabilissimum est, verumque esse existimo, ad talem assensum, & cognitionem non infundi habituale lumen, quod transacta revelatione, & cognitione actuali per modum habitus permaneat. Hoc non potest efficaciter probari ex Scriptura, & Patribus; tum propter dicta, quia ex Scriptura, & Patribus solum probatur, Prophetas non accipere cognitionem aliarum rerum, præterquam earum, quæ actualiter eis revelantur, quod vero illarum rerum, de quibus semel illuminantur, non retineant lumen per modum habitus, nullibi in Scriptura, vel Patribus, quod ego sciam, legitur; tum etiam quia Scriptura, & Patres eodem modo loquuntur de Prophetis, sive obscuram, sive evidentem notitiam recipiant. Neque etiam ratione convinci potest, quia non repugnat, tale lumen esse evidens, & esse permanens, licet non sit lumen gloriæ, sicut est lumen scientiæ infusæ abstractivæ. Nihilominus sententia communis probabilior est, & ratio ejus reddi potest ex differentia inter utrumque genus prophetiæ, quia quando est obscura, in substantia est cognitio fidei, & ideo lumen a quo procedit, est habituale, non quia hoc per se sit necessarium ad propheticam cognitionem ex generali ratione sua, sed quia alioqui lumen illud de se tale est, & essentialiter pertinet ad ordinem gratiæ gratum facientis. At vero quando cognitio Prophetæ est evidens, non est a lumine fidei, nec ab aliquo habitu, qui per se pertineat ad ordinem gratiæ gratum facientis, & ideo non fit per aliquod principium creatum permanens per modum habitus, quia solum datur ad aliorum utilitatem, & ideo tantum datur in ea occasione, & opportunitate, in qua ad hujusmodi finem illius usus necessarius est. Unde quia ille usus non est ordinarius, sed raro, & juxta dispositionem divinæ providentiæ confertur, ideo congruentius est, ut ad illum habituale lumen non infundatur.

Explicatur & roboratur iterum.

31. Accedit, quod tale lumen esset quædam scientia per se infusa: hæc autem secundum ordinariam legem non infunditur permanenter viatoribus, sed ad summum in quodam raptu, vel actuali mentis elevatione, quod etiam est utilius ad ostendendam gratiam Dei, & conservandam hominis utilitatem. Ac denique Deus non infundit scientiam ex parte luminis, nisi etiam infundat species, & usum talis luminis homini concedat, sicut in scientia Christi videmus, quia opera Dei perfecta sunt, & utilia. Cum ergo Deus non concedat Prophetæ permanenter reliqua requisita ad usum illius luminis, ut declaratum est, credendum est, neque ipsum lumen permanenter tribuere. Statim vero occurrebat tractandum, an illud lumen actuale, quod in actu propheticæ cognitionis confertur sit aliquid creatum distinctum ab ipso actu, quo Propheta videt clare rem sibi revelatam: vel sit tantum speciale auxilium Dei, seu ipsemet actus, ut ab ipsa virtute Dei immediate procedens. Item si est aliquid creatum distinctum ab actu, an sit transiens cum actu ex natura sua, vel solum quia Deus non vult amplius illud conservare. Sed hæc dubia ejusdem rationis sunt cum similibus, quæ de aliquibus motibus gratiæ sanctificantis infra tractanda sunt, & ideo illa nunc omittimus: nam si in prophetia aliquid habent speciale, ad proprium tractatum de fide, & prophetia spectat.

31. Ultimo dicendum est, post acceptam revelatio-

Aliquid per modũ habitus manet in Propheta peracta revelatione.

tionem propheticam, & transactam actualem cognitionem, & judicium de illa, manere in Propheta aliquid per modum habitus, quo possit eandem rem cognoscere, eique assentire cum voluerit. Hoc ostendit experientia, nam Prophetæ recordabantur eorum, quæ prophetaverant, & postquam ea verbo prædicaverant, poterant ea scribere. Imo interdum priusquam verbis illa proferrent, eorum revelationem accipiebant, & post aliquod tempus illa enunciabant; ut v.g. cum Genes. 59. dixit Jacob filiis suis, *Congregamini, ut annuntiem, quæ ventura sunt vobis in diebus novissimis.* Certe est valde verisimile jam antea habuisse cognita, quæ postea illis prædixit: & 1. Reg. 9. expresse dicitur de Samuele: *Dominus autem revelaverat auriculam Samuelis ante unam diem, quam veniret Saul, dicens, hac ipsa hora, quæ nunc est, cras mittam virum ad te, &c.* & quia his verbis non revelaverat ei personam particulari, de altera die additur. *Cumque aspexisset Samuel Saulem, Dominus dixit ei, ecce vir, quem dixeram tibi.* Retinebat ergo Samuel in memoria revelationem sibi factam, & ideo prævenit interrogationem Saul, dicens: *Omnia, quæ sunt in corde tuo indicabo tibi,* usque ad illud: *Et cujus erunt optima quæque Israel? nonne tibi, & domui Patris tui?* & postea dixit: *Ecce quod remansit, pone ante te, & comede, quia de industria servatum est tibi;* ostendens, ex præcedenti revelatione jam ante operatum fuisse, & postea indicavit ei verbum Domini, quod antea audierat, & mente, ac fide retinebat. Et similiter 3. Reg. 14. Ahias Propheta prius edoctus est a Domino, quam ad illum accederet uxor Jeroboam, & postea illi futura prædixit. Non est ergo dubium, quin revelationes propheticæ non sint ita transeuntes, quin aliquo modo in Propheta durent, & transacto actu permaneant, tum quoad memoriam verborum, vel signorum, quæ Propheta vidit, vel audivit, tum quoad intelligentiam significationis eorum, tum denique quoad fidem, vel assensionem veritatum sibi revelatarum.

Objectio.

33. Dices, assertionem hanc repugnare superioribus, quia non potest prophetia permanere quoad hæc omnia in mente Prophetæ sine aliqua forma in illo relicta per modum habitus, & consequenter prophetia non erit tantum motio transiens, ut dictum est.

Solutio.

Respondeo, sicut visio, vel auditio est aliquid actuale, quia non manet per modum habitus, & nihilominus relinquit aliquid in memoria, quo recordamur vidisse, vel audisse, & hæc memoria esse potest ratio, seu medium credendi, vel assentiendi rem esse, aut fuisse, vel futuram esse talem, qualem illam vidimus, vel audivimus. Ita propria gratia prophetiæ, cum in actuali revelatione, ac locutione ex parte Dei, & auditione ex parte hominis consistat, non habet esse permanens per modum habitus, sed cessat eo ipso, quod cessat illa visio, vel auditio, quam tempore prophetiæ homo percipiebat, & nihilominus potest inde manere in mente aliquid per modum actus primi, ac subinde per modum habitus, quo Propheta postea recordatur revelationis sibi factæ. Ut autem intelligatur, quid illud sit, tria illa distinguenda sunt, scilicet, memoria signorum, aut verborum, itemque memoria significationis eorum, & firmus assensus veritatis revelatæ. Hæc enim distincta sunt: nam in primis sicut potest quis videre res significatas, vel audire verba, & non intelligere, quid significent, sicut accidit Pharaoni Genes. 41. & aliis Regibus Daniel. 2. 4. & 5. & postea recordabantur signorum sine intelligentia: ita licet in ipsa visione data esset intelligentia signorum, posset postea manere memoria materialium signorum, & non significationis eorum: in Prophetis autem utrumque in memoria permanet, ut ex assensu facile probatur. Nam in Propheta manet memoria revelationis sibi factæ, quæ ad cognoscendam, & credendam veritatem sibi revelatam sufficiat, ut probatum est: ad hoc autem necesse est recordari non tantum materialium signorum, sed etiam significationis eorum: nam per hanc significationem, & cognitionem ejus mente concipitur veritas, quæ credenda est: ergo hæc tria manent in memoria Prophetæ.

34. Primum ergo, scilicet memoria signorum, manet per species impressas relictas in mente ex vi signorum, aut verborum præcedentium, quæ species vim habent repræsentandi illa signa non tantum materialiter, ut res sunt, sed etiam formaliter, ut signa sunt, & ideo per easdem species permanet secundum, scilicet memoria rerum per talia signa repræsentatarum: sicut enim ego audiens verba alterius ænigmatica, & interpretationem eorum ab ipso mihi traditam, postea recordor non tantum verborum materialium, sed etiam significationis eorum; vel sicut Apostoli audientes parabolam a Christo, & significationem ejus ab ipso declaratam, utrumque memoria retinebant, ita Propheta v.g. Daniel cap. 7. vidit quatuor bestias, &c. & postea significationem, & interpretationem audivit: *Hæc sunt quatuor regna, &c.* ita postea tam bestiarum formas, & numerum, quam interpretationem, & significationem eorum recordabatur, nimirum, per species impressas ab illis imaginibus, quas viderat, & a verbis, quæ audierat, quæ species supposita priori ostensione naturaliter fieri poterant, quia imagines illæ sensibiles, licet modo supernaturali essent formatæ, naturalis ordinis erant, & poterant sui speciem relinquere, & idem est de quocumque mentis conceptu quoad illam primam apprehensionem, seu repræsentationem.

Memoria signorum materialis, & formalis manet.

35. At vero tertium, quod est judicium, & assensus de veritate signorum in tali significatione, &, quod perinde est, de veritate talis rei revelatæ per talia signa in tali significatione sumpta, hoc, inquam, tertium necesse est fieri vi alicujus luminis intellectualis permanentis in Propheta, ut per se manifestum est. Et quidem si cognitio prophetica a principio fuit obscura, consequenter etiam fuit in virtute luminis fidei, ut dixi, & ita facile intelligitur, per quod lumen postea Propheta eidem revelationi fidem habeat, nimirum per efficaciam ejusdem luminis fidei; sicut Isaias v.g. qui per revelationem propheticam prius credidit Christum nasciturum ex Virgine, postea toto suæ vitæ tempore per eandem fidem id credidit, prædicavit, ac scripsit. Si vero illa revelatio, & cognitio in eo momento, in quo facta est, fuit evidens in seipsa, & in suo ordine, postea non potest esse ita evidens, quia non causatur ab eisdem signis, vel effectibus evidenter cognitis, sed fit mediis quibusdam speciebus abstractive, & imperfecte repræsentantibus priora signa, & eorum effectus; sicut si Paulus vidit divinam essentiam in raptu, licet postea retinuerit aliquam memoriam eorum, quæ viderat, & illa vera esse judicaret, non tamen poterat hoc judicium esse ita evidens, sicut fuit prior visio: & nos cum recordamur aliquid oculis vidisse, non habemus tam evidentem cognitionem rei visæ, sicut in ejus præsentia. Et hinc fit, hanc cognitionem non manere in Propheta ex vi ejusdem luminis evidentis, quod prius fortasse habuit, quia ille actus, quem postea habet, est longe alterius rationis, & speciei. Et hinc confirmatur quod supra dicebamus, illud lumen quando est evidens, non esse permanens: sicut Paulus post raptum non assentiebatur rebus, quas viderat per lumen gloriæ, sed per aliud inferius principium: ita ergo est in prophetis quoad hoc genus prophetiæ. Si autem quæratur a quo principio sit ille actus ex parte luminis intellectus, respondeo duobus modis haberi posse. Primo ab ipso naturali lumine intellectus adjuto memoria prioris evidentis cognitionis, & inde eliciente quasi assensum theologicum virtute hujus syllogismi: quod Deus semel revelat, semper ita est, vel futurum est, sicut cognitum fuit per evidentem revelationem, sed hoc mihi revelatum fuit: ergo ita est, vel ita futurum est. Secundo potest ille assensus esse postea assensus fidei, quia jam est obscurus, & potest immediate inniti auctoritate Dei attestantis eo tempore, aut modo, quo non est evidens ejus attestatio. Atque hæc nunc de hac gratia sufficiant.

Judiciũ de signorum veritate fit vi luminis intellectualis in Propheta permanentis.

Curiel supra art. 2. diffic. 1. nu. 162.

36. Septima gratia gratis data ponitur a Paulo discretio spirituum, quæ duobus præcipue modis exponitur. Primus est, ut hæc sit cognitio cogitationum cordium, Ita exponit D. Thom. 1. 2. dicta quæst. 111. art. 4. dicit enim hanc gratiam, & præcedentem ordinari ad confirmationem doctrinæ fidei, *Manifestando ea, quæ solius Dei est scire. Et hæc* (inquit) *sunt*

Discretio spirituum declarat. 1. modo a D. Tho.

con-

contingentia futura, & quantum ad hoc ponitur prophetia, & etiam occulta cordium, & quantum ad hoc ponitur discretio spirituum. Potest hæc sententia suaderi, quia hæc cognitio sine dubio est ex gratia, quæ aliquibus communicatur, & non propter sanctificationem eorum, quia ad hoc per se non confert: ergo ad utilitatem aliorum: est ergo gratis data. Et optime, ac satis proprie significatur illis verbis, *Discretio spirituum*, quia nomine spirituum, significari solent in Scriptura interni motus animi, juxta illud *Probate spiritus, an ex Deo sint*, 1. Joann. 4. nullo autem modo melius discernuntur spiritus, quam ipsos internos cordis motus cognoscendo. Objici vero potest, quia hoc modo discretio spirituum sub prophetia comprehenditur, ut ex generali ratione prophetiæ supra data constat, & omnes communiter docent. Respondetur autem, sicut gratia sanitatum distinguitur ab operatione virtutum ob specialem considerationem, etiam si alias sub generali ratione gratiæ miraculorum comprehendi posset: ita hic licet revelatio cogitationum cordis posset comprehendi sub generali appellatione prophetiæ, nihilominus per antonomasiam prophetiam dictam esse de cognitione futurorum, nam hæc solet communi usu maxime significari nomine prophetiæ, & specialiter positam esse discretionem spirituum, quia magnam vim habet ad commovendum hominem, & ad persuadendum illi si occulta cordis ejus in confirmationem doctrinæ ipsi revelentur, ut 1. Corinth. 14. idem Paulus (quamvis alia de re agens) significavit.

Notatur discrimen inter discretionē spirituum & prophetiam.

37. Hac ergo interpretatione supposita, licet hæc gratia dicto modo sit distincta a præcedenti, multum cum illa convenit, & juxta ea, quæ diximus, explicanda est. Solum est notandum discrimen, quia prophetia de futuris contingentibus, vel non est evidens, vel ad summum potest esse evidens in testificante, juxta probabiliorem sententiam. Hæc autem discretio spirituum, quæ per cognitionem internarum cognitionum datur, potest esse certa non solum per revelationem obscuram, neque solum evidens in attestante, sed etiam per claram intuitionem cognitionum cordium, quæ revelantur. Nam cum illæ cogitationes sint jam existentes in seipsis, solumque sint occultæ, vel ex defectu principiorum cognoscendi specierum scilicet, & luminis, vel in nobis ex dependentia cognitionis nostræ a phantasmatibus, potest facile hæc impotentia suppleri per infusionem specierum, & luminis, vel per auxilium Spiritus Sancti, quo intellectus hominis, etiam conjunctus, elevetur ad intellectualiter operandum sine dependentia a phantasmatibus: hoc enim facile posse a Deo fieri, tanquam manifestum suppono. Unde etiamsi, ut hæc cognitio hoc modo communicata facile possit infundi per modum habitus, quia non pendet ex locutione, & testificatione divina actuali, sed ex speciebus, & lumine, quæ postulent concursum, & auxilium connaturale ad operandum circa talia objecta sine dependentia a phantasmatibus: hæc autem principia facile possunt communicari a Deo per modum habitus, sicut data sunt animæ Christi Domini per scientiam infusam. Atque hoc modo de aliquibus sanctis refertur, habuisse virtutem habitualem cognoscendi aliorum cogitationes pro arbitratu suo, vel quod majus est, ad intuendum, ut anima alterius sit in statu gratiæ, vel culpæ, quæ profecto si datur, major discretio spirituum est, quam sit in cognitione cogitationum. Sed hæc, quæ ad factum pertinent, incerta sunt, & fortasse probabilius est, nemini extra Christum datam esse hanc gratiam per modum habitus, licet aliquibus tam frequenter data fuerit, ut quasi in habitu illam habuisse viderentur, sed re vera non videtur fuisse absolute in eorum potestate, quia nec est verisimile potuisse videre omnes omnium cogitationes, nec etiam aliquas suo arbitrio sine ullo prævio recursu ad Deum per orationem, vel mentis elevationem, quasi expectando ab ipso illam cognitionem, quæ ad ejus gloriam, & aliorum utilitatem magis expediret.

Modus secundus explicandi.

38. Altera explicatio hujus gratiæ est, ut sit peculiare donum Spiritus Sancti ad discernendum inter varios motus, a quo spiritu proveniant, malo ne, an bono, quando vel ad mores, vel ad doctrinam excitamur, sive interius, & indivisibiliter, sive exterius per homines docentes, aut consulentes, vel per Angelos sensibiliter loquentes, vel apparentes. Ita exponit hanc gratiam Chrysostom. dicta homil. 29. dicens: *Quid est discretiones spirituum? Nosse quis sit spiritualis, & quis non spiritualis, & quis impostor.* Et sequuntur Theophyl. Theodor. & Oecumen. & idem habent commentaria Hieronymi, & Ambrosii. Item Glossa ordinar. & interlineal. & Anselmus, & D. Th. ibi, & Salmer. disp. 20. in illam epistolam. Et sane hic videtur sensus ad literam a Paulo intentus; quia hæc etiam gratia valde necessaria est Ecclesiæ Dei, nam ut Anselmus dixit, *Discretio difficillima est*, quia nimirum Angelus malus transfigurat se in Angelum lucis, & ideo *discerni non potest*, sine dono Spiritus Sancti, ut idem Anselmus ait.

Christiana prudentia potest haberi discretio.

39. Nihilominus tamen advertere oportet, duobus modis posse hanc discretionem fieri, uno modo per humanam, vel potius Christianam prudentiam, utendo regulis ab Ecclesia traditis, vel probatis ad discernendos malos spiritus a bonis. Nam si hoc non caderet sub diligentiam humanam, non moneret Paulus: *Omnia probate, & quod bonum est, tenete, ab omni specie mala abstinete vos:* & Joann. 1. canonic. cap. 4. *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, an ex Deo sint.* Hæc autem probatio, & discretio, ut dixit etiam Anselmus, non est difficilis, quando doctrina, consilium, vel internus impulsus discordat a communi, & orthodoxa regula fidei, & morum. Nam hæc regula quoad doctrinam est Ecclesia Catholica, vel Scriptura sacra, ut ab Ecclesia recepta, & intellecta, vel traditio Apostolica eodem modo ab Ecclesia probata: in moribus vero est, vel eadem fidei doctrina, vel recta ratio, quæ a Catholica fide non discordat. Unde quando per hanc regulam potest verus Doctor a seductore, vel bonus spiritus, aut impulsus a malo discerni, illa sufficit, nec tunc est necessaria specialis gratia gratis data, sed fides cum auxilio gratiæ gratum facientis sufficit, quod auxilium erit necessarium majus, aut minus juxta majorem, vel minorem gravitatem tentationis, aut periculi, considerata etiam conditione personæ, aliisque circumstantiis.

Quãdo res est anceps humana [illegible] est opus.

40. At vero quando spiritus non discordat manifeste a regula fidei, & rectæ rationis, sed res est anceps, & involuta, tunc habet locum, quod prius dixit Ansel. discretionem hanc esse difficillimam: nihilominus tamen tunc etiam est diligentia adhibenda ex parte hominis, ut probet spiritus, & motiones internas, vel consilia externa, an ex Deo sint. Neque expectanda semper est specialis gratia gratis data, hanc enim non promisit Deus omnibus, nec semper illam præbet, sed quibus, & quando vult: & nihilominus omnes possunt cum morali, & practica certitudine prudenter dijudicare, & discernere inter hos spiritus. Neque Deus ad hoc negat auxilium sufficiens, si homo cum divina gratia, quod in se est, faciat, & ideo ad discernendum inter hos spiritus, non solum inter verum, & falsum, bonum, & malum (quod ordinarie minus est difficile) sed etiam inter bonum, & melius, inter securum, & periculosum (quod est difficilius) variæ regulæ traduntur a doctis, & spiritualibus viris, quas præ manibus habere oportet eos, qui aliorum sunt duces, & magistri, indocti enim in hujusmodi eventibus aliorum consilio debent uti ad discernendos spiritus. Hæc ergo discretio spirituum ad gratiam gratis datam per se non pertinet.

Vide quos refert Lorin. 1. Joan. 4. in princ. & quæ latè tradit Salm. eodem loco.

Propria discretio spirituum gratis data specialis Spiritus instinctu fit.

Alio igitur modo fieri potest hæc discretio per specialem instinctum, & motionem Spiritus Sancti, & hæc est propria gratia gratis data, de qua Paulus loquitur, quæ non omnibus datur, sed solet dari aliquibus spiritualibus, & sanctis viris ad discernendum spiritus, non solum in se ipsis, sed etiam in aliis, ad communem Ecclesiæ utilitatem, & eos, qui hanc gratiam habent, videtur vocare Paulus spirituales viros, 1. Corinthiorum 14. cum ait. *Si quis videtur Propheta esse, aut spiritualis, cognoscat, quæ scribo vobis, quia Domini sunt mandata.* Consistit ergo hæc gratia in peculiari motione Spiritus Sancti ad discernendum per judicium rationis rectum inter spiritum bonum, & ma-

malum. De hoc autem judicio multa quæri possunt, quæ ad hujus gratiæ intelligentiam videri possunt necessaria, ea tamen breviter percurram. Primo inquiri potest, quæ sit propria materia hujus gratiæ, quidve nomine spirituum significetur. Ad priorem partem respondeo, materiam hujus gratiæ esse omnem humanæ mentis excitationem, impulsum, aut motionem inducentem ad aliquid credendum, vel agendum, quod in specie ita apparet verum, ut sit incertum, vel tale apparet bonum, ut occultum sit, vel dubium, an sit vere bonum, vel tantum apparens, vel si constet esse verum, an ad aliquam falsitatem ordinetur, vel denique si sit indifferens, an ad aliquid turpe viam sternat. Nam si materia inspirationis, aut motionis sit clara, vel in falsitate contraria fidei, vel in turpitudine rationi, aut fidei contraria: non habet locum propria gratia discretionis spirituum, quia per regulas certas, & notas potest dijudicari: oportet ergo, ut materia sit occulta, & dubia, sub qua comprehenduntur privatæ revelationes, apparitiones, aut visiones sensibiles, vel imaginariæ, & novæ doctrinæ, præsertim occulte traditæ. Item internæ motiones, & inspirationes, quæ ad aliquid extraordinarium, vel superstitiosum sub specie religionis incitant, vel aliquid supra vires hominis sub fiducia alicujus miraculi, vel extraordinarii auxilii, vel ad aliquam mutationem a bono, & perfecto statu sub specie majoris perfectionis, vel e contrario moventes sub specie boni, & pietatis ad aliquid impediens perfectionem, & similia, quæ quotidie hominibus probis, & Deo servientibus eveniunt, & in eis discernendis anxii sunt. Quia & bono spiritu, divino scilicet, vel Angelico, vel immediate, vel homine aliquo intercedente, vel a malo spiritu dæmonis per se etiam, vel per mundum, & pravos homines loquente provenire possunt. Et isti sunt spiritus, inter quos hæc gratia discernit, dijudicando inter verum Angelum lucis, & Sathanam, qui se in eum transfigurat, & per judicium discernendo, a quo horum spirituum motio, revelatio, impulsus, vel alia similis inspiratio procedat; hæc ergo est materia, & hoc hujus gratiæ munus.

De judicio discernendi 1. quæstio, ejusque responsio.

42. Secundo inquiri potest, quale sit hoc judicium, per quod hæc discretio fit, id est, an sit omnino evidens, vel obscurum? certum, vel incertum, fallibile, vel infallibile? Et quidem non videtur esse evidens, quia nec habetur per evidentiam rei in se, seu in causa, quia per hanc evidentiam non conceditur clara visio illius spiritus, a quo talis effectus procedit, sive bonus, sive malus sit, ut est per se manifestum: nec etiam per evidentiam ab effectu, vel ab aliquo signo, quia supponimus, talem esse effectum, ut causa sit occulta: nam si ex signis, vel effectibus posset evidenter cognosci, non esset ad tale judicium specialis gratia gratis data necessaria. Unde etiam constat, talem evidentiam non esse naturalem, at vero neque supernaturalis est, quia esset per scientiam infusam: hæc autem secundum ordinariam providentiam hominibus viatoribus non communicatur: non est ergo illud judicium evidens. Unde consequenter fieri videtur non esse certum, quia alias esset assensus fidei, cui proprium est, esse certum, & obscurum, non videtur autem esse assensus fidei, quia vel esset assensus fidei Catholicæ, vel quidam assensus Propheticus, neutrum autem dici potest cum probabilitate. Videtur ergo concludi, esse assensum obscurum, & incertum, ac subinde fallibilem, quod videtur etiam inconveniens, tum quia non est consentaneum infallibili veritati, & auctoritati Spiritus Sancti moventis hominem ad hoc judicium, tum etiam quia tale judicium esset conjecturale, hoc autem sine speciali gratia potest humano discursu comparari.

Quæstio 2. cū rationibus dubitandi de evidentia & certitudine de judicio discretionis.

43. In hoc puncto dico breviter, hoc judicium non esse evidens, ut rationes factæ probant. Deinde affero illud judicium non esse formaliter, & proprie certum ex motivo, seu ratione assentiendi, quando autem in re ipsa est ex motione Spiritus Sancti, esse certum materialiter vel potius infallibile ex materiali objecto, & directione Spiritus Sancti. Probatur, & declaratur hoc ex quadam doctrina D. Thomæ 2. 2. quæstion. 171. art. 5. ubi ait, Prophetas quædam cognoscere per expressam revelationem, & tunc recipere veram gratiam prophetiæ: de cujus ratione est, ut nitatur in divina veritate, & auctoritate: alia vero cognoscere per instinctum divinum sine expressa revelatione. In priori ergo cognitione (ut idem Sanctus docet) certissimus est Propheta de veritate revelata, quia certissime cognoscit Deum esse, qui revelat, & testificatur: in posteriori autem non est ita certus, quia non est certus, Spiritum Sanctum esse, qui illum instigat & dirigit: quia ille instinctus est quid imperfectum in genere prophetiæ, & solum est a Deo effective, non objective, & ita non certo cognoscit Propheta Deum esse, qui instigat: unde fit, ut nec de rebus judicium certum proferat, nec infallibile, quia interdum in his decipi contingit, teste Gregor. hom. 1. in Ezechiel. & Richard. Vict. 2. par. cap. 33. in Cantic. Hanc ergo doctrinam in præsenti applico, quia hæc discretio spirituum non pertinet ad expressam prophetiam, ut probat objectio facta: ergo ad instinctum quendam Spiritus Sancti, qui non cognoscitur cum certitudine a recipiente, quia non fit illi revelatio expressa, quod Spiritus Sanctus sit, qui movet: alioqui jam esset expressa revelatio, & prophetia, quod non ita esse patet, quia qui discernit hoc modo spiritus, neque fide certa credit, Deum esse, qui ipsum movet ad ita judicandum, nec illud proponit alteri, ut de fide credendum. Hoc ergo modo dicimus, illud judicium non esse formaliter certum, quia ex parte objecti, & rationis assentiendi non nititur in Dei testimonio, nec in alio medio infallibili, sed in conjecturis, & regulis prudenter applicatis ad talem materiam cum talibus circumstantiis.

Duplici conclusione qu. solvitur.

44. Et confirmatur, quia per talem gratiam gratis datam, nunquam fit discretio spirituum sine discursu ex generalibus principiis fidei applicatis magna diligentia, & circumspectione omnium circumstantiarum, simul etiam invocata Spiritus Sancti directione, & impulsu, ut constat ex usu, & ex his, quæ de hac probatione spirituum viri experti, & eruditi tradiderunt: ergo signum est, non fieri hanc discretionem per revelationem expressam, sed per instinctum, interveniente ex parte medii, & rationis assentiendi cognitione, & judicio ex effectibus, signis, & aliis conjecturis: ergo tale judicium ex vi sui formalis objecti nunquam est certum, & infallibile. In hoc vero aliqui constituunt discrimen inter eum, qui de se, vel de alio judicat. Nam discretio spirituum minus certa est in judicio ferendo de his, quæ in alio fiunt, quam de his, quæ aliquis in se experitur, quando alioqui lumen, & ars, seu peritia discernentis spiritus est eadem, vel æqualis. Ita notat Gerson. 1. par. tractat. de Probat. Spirit. Alphab. 17. liter. R. & S. quia nemo certo cognoscit in alio infallibili certitudine illa, quæ in se ipso potest per experimentalem notitiam deprehendere: unde infert, posse aliquem certum judicium ferre probando proprium spiritum, quando per *inspirationem intimam, & internum saporem, ac spiritualem dulcedinem, vel illustrationem a montibus æternis effugantur tenebræ omnis dubietatis*. Non tamen posse ita experiri motionem alterius, & ideo neque posse per infallibile judicium probare spiritum in alio. *Sed requiritur*, ait, *donum Spiritus Sancti*, *quod Apostolus nominavit discretionem spirituum*. Existimo tamen utrumque esse intelligendum de quadam morali certitudine, seu infallibilitate, quæ cæteris paribus, est major per propriam experientiam in se ipso, quam in alio. Adverto tamen, affectum ad res proprias posse aliquo modo flectere, vel inclinare intellectum ad unam partem, & ex hac parte regulariter securius probari spiritus per alium, quam per seipsum.

Confirm.

45. Addidi vero, hoc judicium, quando est ex motione gratiæ, esse infallibile materialiter (ut sic dicam) quia Spiritus Sanctus non movet speciali instinctu, nisi ad id, quod in re verum est, aut bonum, vel melius, aut magis homini conveniens secundum ordinem providentiæ suæ, & ideo quoties in re ipsa discretio fit per gratiam gratis datam, judicium ex parte principii moventis est infallibile, ac subinde materialiter certum: quamvis ipsum hominem nunquam reddat simpliciter certum, quia nunquam omni certitudi-

Quid sit materialiter certū explicatur.

tudine assequitur, vel cognoscit, judicium esse ex directione, & motione Spiritus sancti. Atque ita non est contra veritatem, aut auctoritatem Spiritus sancti, quod judicium procedens ex gratuita motione illius secundum se, ac ex formali motivo spectatum infallibile non sit: quia ille assensus ita formaliter spectatus, non nititur in auctoritate Spiritus sancti, sed in aliis motivis, & conjecturis, quas ex parte potentiæ juvat instinctus Spiritus sancti, & tunc satis est, quod ex ea parte assensus sit in re ipsa infallibilis, quia si ex tali motione procedat, nunquam potest esse falsus. Et in hoc differt hic assensus ab illo, qui per solum discursum, & conjecturas comparari potest. Præterquam quod ipsa directio, & instinctus Spiritus sancti efficit majorem certitudinem moralem, vel faciendo, ut signa, & indicia plura, & majora occurrant, vel ut melius, & modo magis congruenti ad inducendum intellectum considerentur.

Hæc gratia non est habitualis.

46. Ex quibus etiam facile intelligitur non communicari hanc gratiam per modum habitus, quia licet lumen habituale, & scientia, vel experientia multum possint ad hanc discretionem conferre, non erit ex peculiari gratia gratis data, nec participabit inde certitudinem aliquam, vel infallibilitatem, nisi actualis motio Spiritus sancti intercedat, ut ex dictis satis declaratum est. Unde etiam colligi facile potest, hanc gratiam regulariter non tribui malis, imo nec quibuscumque mediocriter bonis, sed viris spiritualibus ac sanctis, quoniam Spiritus Sanctus, qui suaviter omnia disponit, non præbet hanc gratiam, nisi his, qui possint per aliquam experientiam spiritualium rerum de qualitate spiritus conjecturam facere. Quamvis autem hoc regulare sit, interdum potest Spiritus Sanctus ad ostensionem potentiæ, & gratiæ suæ donum hoc etiam peccatori homini conferre, & fortasse interdum id facit propter bonum aliorum, maxime quando ratione muneris, vel doctrinæ hæc discretio per eum fit, qui bonus, vel spiritualis reputatur etiamsi apud Deum talis non sit.

Linguarũ donũ utile in exordio nascentis Ecclesiæ.

47. Octava gratia vocatur a Paulo *genera linguarum*; communiter vero donum linguarum appellatur. De quo dono scimus communicatum esse Apostolis in die Pentecostes, & aliquibus aliis fidelibus per aliquod tempus in principio nascentis Ecclesiæ Actor. 2. & sequentib. Utilitas autem, vel necessitas ejus præcipua fuit, ut Apostoli, & eorum discipuli sine impedimento possent ubique prædicare, & ab omnibus nationibus intelligi: consequenter vero, quia Ecclesia ex omnibus gentibus congreganda erat in ejusdem mystici corporis unitatem, convenientissimum fuit, ut Doctores ad cæteros loqui, & se invicem intelligere possent, ut sic facilius & melius in unam societatem cogerentur. Denique inde etiam factum est, ut Spiritus S. gratia, & fidei veritas plurimorum confirmaretur, & quasi publice innotesceret.

Hoc donũ vel potest fieri infundendo loquenti ignotas linguas, quasi loquatur regionib. diversis, vel ut uno idiomate ab omnibus percipiatur.

48. Duobus autem modis cogitari potest hæc gratia communicari fidelibus, uno modo ex parte audientium, alio modo ex parte loquentium. Prior erit, si prædicator una tantum verborum prolatione, & in solo idiomate proprio loquens, simul ab omnibus audientibus diversarum linguarum intelligatur. Quod potest dupliciter accidere, scil. vel quia omnes verba ejusdem idiomatis audientes significationem eorum percipiunt, vel quia licet concionator unius linguæ verba proferat, in auribus audientium multiplicantur, quia quando ad singulorum aures verba perveniunt, in unoquoque imprimuntur species verborum audientis, non vero loquentis, & quot sunt auditores diversi idiomatis, tot effectus, seu conceptus diversarum rationum generat idem verbum in auribus, & mentibus eorum. Et ita quidquid in hac gratia est supernaturale, fit ex parte audientium, non ex parte loquentium. Alter principalis modus est, si loquenti infundantur species, & notitiæ diversarum linguarum, deturque ei facultas loquendi in omnibus illis, non simul, & ejusdem vocis formatione (id enim impossibile est, simul fieri in ore loquentis) sed successive, & juxta occurrentes occasiones. Et in hoc modo gratia conceditur loquenti: ex parte autem audientium nullum est miraculum, vel supernaturale opus, quia tunc loquente prædicatore in una lingua, qui illam norunt, naturaliter intelligent, alii vero non percipient sensum, donec in eorum lingua loquatur.

Contra 1. modum dubium.

49. Dubium ergo est, quo istorum modorum communicetur hæc gratia. Priori modo exponit Carthusian. Actor. 2. & probari potest ex Cypriano, vel Auctor. de Cardinal. Christi operib. cap. ultim. de Spiritu Sancto, dicente. *Spiritus Sanctus ad instar prioris sæculi universitatem fidelium unius labii esse voluit, ut quorum erat cor unum, & anima una, una esset & lingua, nec posset impedire intellectum credentium aliqua diversitas verborum, seu evangelica doctrina propria lingua prolata ad omnium auditum eandem efficientiam obtineret.* Quod magis exponens posteriorem partem prioris modi indicat, dicens: *Hi omnes dum Hebræa lingua Apostoli prædicarent, locutio Judaica enunciationis articulos cursu consueto evolvens, nullo exponebatur interprete sed verborum per Spiritum Sanctum inerat virtus, & gratia, ut habitantes Pontum, & Asiam, suam esse dicerent linguam, quam audiebant.* Alludens ad verba illa Lucæ, Actor. 2. *Quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram, in qua nati sumus?* Et iterum: *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes.* Et infra: *Audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei.*

Amplius improbatur 1. modus explicandi donum hoc.

50. Ex quibus verbis evidenter refellitur primus modus priori modo explicatus, nam apertissime dicitur non omnes audivisse eandem linguam, & illam intellexisse, sed singulos audivisse linguas suas: ergo non erat hæc gratia interna in mentibus audientium, sed exterius erat varietas verborum in auribus eorum, quibus verbis auditis sine nova gratia singuli intelligere poterant significationem verborum, quæ audiebant. Et ita etiam exponit hanc gratiam Basilius Seleuciæ Episcop. in serm. de Innocent. apud Sur. die 28. Decemb. ubi ita explicat hoc donum: *Quando rore spiritus; qui e cœlis fluxerat, in lingua Apostolorum accepto, congregatarum gentium auribus distribuit oris operationem, uniuscujusque vocem ad omnium gentium sensus accommodante, & adaptante gratia: adeo ut fluentum sermonis quod profundebatur ex labris, fieret familiare omnium auribus a Spiritu Sancto transformato in id, quod erat cognatum vocis uniuscujusque eorum, qui audiebant.* Eandemque sententiam indicat Oecumenius Actor. 2. dicens, Apostolos novisse quæ dicerent, quibus autem linguis dicerent, non novisse, sed unosquosque audientium scivisse, quod sua lingua loquerentur. Quod profecto, si verum est, inde proveniebat, quia loquens unum idioma sibi notum proferebat, quod in auribus audientium multiplex fiebat. Et ita videtur accidisse, quando Petrus unica concione tria millia audientium diversarum linguarum, & nationum convertit Actor. secundo, quomodo enim id fieri poterat, nisi quia una vocis prolatione loquentem omnes in suis linguis audiebant, & intelligebant?

Approbatur 2. modus explicandi hāc gratiam gratis datam.

51. Posterior autem modus intelligendi hoc donum ex parte loquentium est magis probatus, & receptus, nimirum in hoc consistere, ut uni, eidemque personæ detur omnium linguarum peritia, & facultas illa utendi. Hanc sententiam ita docet D. Thomas in 2. 2. qu. 176. art. 1. ut in solutione ad 2. priorem omnino rejicere videatur, & sequitur Cajetan. Actor. 2. & Viguer. in institut. capit. 9. §. 1. vers. 8. Eundem modum approbant Beda, & Glos. Actor. 2. & Anselm. 1. Corinth. 12. Nazianz. item orat. 44. expressius dubium tractans, & duos illos modos conferens, posteriorem præfert. Et potest probari primo ex Actor. 2. ubi homines plurium linguarum dicebant. *Audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei*: nam, ut notat Nazianzenus, illa verba, *nostris linguis*, non cum solo verbo, *Audivimus*, sed cum participio *loquentes* conjungenda sunt, ita ut ideo isti audirent suis linguis, quia Apostoli eorum linguis loquebantur. Et ita videtur intellexisse illa verba Ecclesia, cum in officio Pentecostes canit, *Loquebantur variis linguis Apostoli magnalia Dei.* Idem sentit Cyprianus in Expositione Symboli in principio ibi. *Ut loquelis diversis, variisque loquerentur*, & Augustinus tract. 32. in Joan. *Omnium* (inquit) *linguis loquuti sunt.* Et cum postea interro-

terroget: *Quare nunc nemo baptizatus loquatur linguis omnium gentium*, respondet: *Quia jam ipsa Ecclesia omnium gentium linguis loquitur.* Sicut ergo nunc Ecclesia illis loquitur, ita primitus singuli eisdem loquebantur, ut idem diserte exponit sermon. 11. de Verb. Domin. capit. 17. & sermon. 59. cap. 7. & sermon. 9. de Verb. Apostoli capit. 3. Et idem aperte docet Chrysostomus homilia 35. in 1. ad Corint. & homil. Quod Christus sit Deus. Præterea hoc videtur de se expresse affirmare Paulus. 1. Corint. 14. dicens: *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*. Idemque de aliis fidelibus ejus temporis supponit, cum ait: *Volo autem omnes vos loqui linguis*, & capit. 12. vocat hoc donum *genera linguarum*; tum quia per illud datur recipienti, ut multis linguis loquatur; tum etiam quia non est donum audientium, sed loquentium, quibus datur, ut variis linguis loquantur. Et fortasse ob hanc causam dixit Hieronymus ad Ephes. 1. *Quod in fabricatione turris linguarum unitas scissa in Actibus Apostolorum portendebat dona linguarum*, & Sophon. 3. non longe a fine *Apostoli* (inquit) *universis linguis loquuti sunt, & veteri errore sublato, unum confessionis redditum est labium*, & ad hunc modum loquuntur fere alii Patres in sermonibus de Spiritu Sancto, seu de Pentecoste.

In quo cōsistat donum linguarum.

52. Quocirca in hoc puncto certum mihi videtur, hoc donum linguarum consistere in facultate divinitus alicui data ad loquendum variis linguis, quas antea ignorabat. Hoc probant omnia posteriori loco adducta, quia neque Scriptura, neque Patres possunt proprie, & syncere aliter explicari. Item ratio Nazianzeni fundata in verbis Pauli est optima, quia si gratia hæc solum operaretur in audientibus, non fuisset data Apostolis, nec fidelibus, qui Spiritum Sanctum recipiebant, & linguis loquebantur, sed audientibus, quod est contra vim verborum Scripturæ. Item est optima ratio D. Thomæ, quia hoc donum non fuit necessarium tantum, ut auditores intelligerent prædicatores loquentes, sed etiam ut prædicatores intelligerent alios, etiam infideles, sibi loquentes, quia ad illorum conversionem, non solum erat necessarium ad illos loqui, sed etiam interrogationibus eorum respondere, difficultates solvere, & confessiones audire; ergo hoc donum per se, & proxime (ut sic dicam) instruit accipientem, seu docentem, licet propter aliorum utilitatem detur. Augetur hæc ratio, quia hoc donum non solum dabatur in principio Ecclesiæ propter disciplinam audientium, sed etiam propter societatem, & unitatem fidelium, ad quam necessarium erat, ut secum conversari, & mutuo intelligere, ac loqui possent. Unde obiter colligitur, donum hoc, licet ad loquendum detur, immediate tribui ad cognoscendum non res, sed verba, & significationes eorum, quia datur ad loquendum humano, & rationali modo, in quo ex præcognitione assumuntur verba, quæ sint notæ, seu signa conceptuum, & rerum, quas exprimere volumus. Propter quod verisimile non est, quod Oecumenius ait, Apostolos non cognovisse in qua lingua singulis loquerentur, alias non humano, & rationali modo loquerentur ad illos, nec potuissent unicuique loqui modo illi accommodato, & prout singulis expedire judicabant, quod imperfectissimum est, & alienum a suavi Spiritus Sancti providentia, & efficacitate.

Prior modus licet Scripturæ incōgruus possibilis, & Petri concioni accommodari potest.

53. Ex dictis ergo duobus modis posterior certus est, & nullo modo negandus, sive prior admittatur, sive non. Non est enim dubium, quin etiam ille prior modus fuerit possibilis; non est tamen sufficiens vel ad intelligendam Scripturam, vel ad finem, & effectus hujus gratiæ. Crediderim etiam illum priorem modum primo modo explicatum nunquam fuisse in usu, quia nullum est fundamentum ad id affirmandum, & quia alias hæc gratia ante fidem communicaretur infidelibus, ut concionantem possent intelligere: unde etiam posteriorem modum declaratum, arbitror, regulariter non fuisse in usu fidelium in primitiva Ecclesia, quia nec illius ordinaria necessitas apparet, neque ex his, quæ de hoc dono traduntur, colligi potest. Quod autem in aliquo casu raro, seu extraordinario illud etiam donum, seu miraculum factum fuerit, facile defendi potest. Et de illa prima concione Petri Apostoli videtur esse verisimile. Quamvis dici possit, vel illa tria millia hominum fuisse ex Judæis habitantibus Hierusalem, & per Judæam, qui linguam Hebræam, vel Syriacam (si forte illa concionatus est Petrus) intelligebant: vel non fuisse omnes conversos in una concione facta in eodem loco, & in eadem hora, sed in diversis, factis in diversis locis civitatis, & distinctis horis diei, & fortasse non in eadem, sed in distinctis linguis, nec forte per solum Petrum, sed etiam per alios Apostolos, quia Scriptura solum dicit: *Et appositæ sunt in die illa animæ circiter tria millia.* Verisimile enim est, non solum Petrum, sed etiam alios Apostolos eodem die aliquos convertisse, quia de omnibus dicitur: *Nonne isti, qui loquuntur Galilæi sunt? &c.* & de omnibus dicebant: *Audivimus eos loquentes magnalia Dei.* Possunt ergo illa verba de conversione trium millium hominum referri ad conciones omnium Apostolorum eo die factas. Præterquam quod idem Petrus potuit in illa concione nunc in una lingua loqui, nunc in alia, prout audientibus expedire prospiciebat. Propter quæ non cogimur illum priorem modum exponendi hanc gratiam, etiam in illo facto admittere: nihilominus tamen satis probabile est, hoc fuisse concessum Petro in illa concione ad faciliorem modum prædicandi simul diversarum linguarum hominibus, & fortasse in aliis opportunitatibus simile miraculum factum est per Apostolos, vel alios Evangelii prædicatores. Nam hoc etiam nostra ætate, vel non multum ante illam aliquibus sanctis viris esse concessum testantur Bozius lib. 6. de Signis Ecclesiæ cap. 5. & Lorin. Actor. 2.

54. Ex his facile responderi potest interrogationi, an hoc donum datum fuerit per modum habitus, vel per modum actus? Dicendum est enim, si aliquando concessum est illo priori modo, scilicet, ut una vox loquentis, a multis in diversis idiomatibus audiatur, id nunquam esse concessum per modum habitus, sed solum per actualem Dei mutationem in verbis factam, quando ad aures audientium perveniebant, quia nullus habitus, vel facultas loquentis potest habere tam mirabilem virtutem, ut est per se notum; unde non minus certum est, tale opus non posse fieri ex habitu, quam alia miraculosa opera. Proprium autem donum linguarum, quod a nobis explicatum est, facile dari potest per habitum per accidens infusum: nam sicut habitus unius linguæ usu acquiritur, ita potest a Spiritu Sancto per accidens infundi; eadem autem ratio est de multis, seu de omnibus linguis, quæ de una. Ac denique ita de facto esse datum in primitiva Ecclesia docet D. Thom. 2. 2. qu. 176. art. 2. ad 3. idque recte colligit ex verbis Pauli citatis 1. Corinth. 14. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum linguis loquor*, id est, scio, & valeo loqui, non enim tunc omnium linguis actu loquebatur. Neque hoc indicat majorem perfectionem in illo dono, ut recte ibidem attigit D. Thom. sed potius quia est inferioris ordinis, & actio ejus, supposito habitu, est mere naturalis, & ad ordinarium convictum, & societatem hominum inservit, ideo data est per modum habitus. Nunc vero quia non est tanta necessitas, fortasse non ita infunditur, licet per occasionem interdum transitorie, & per modum actualis motionis aliquando concedatur.

Gratia hæc priori modo explicata nō cōceditur per modū habitus, sed per mutationē actualē in verbis factam.

55. Nona gratia gratis data vocatur ab Apostolo *interpretatio sermonum*, de qua quid sit, & quomodo etiam a præcedentibus differat, variis modis exponitur. Duo autem modi videntur esse præcipui, & probabiliores. Unus est, ut interpretatio sermonum ad significationem verborum referatur, alius est, ut de sensibus, & mysteriis in verbis inclusis intelligatur. Priori modo interpretari sermonem, est, verba unius idiomatis per alterius verba exponere, quod potest fieri vel scripto, vel voce. Priori modo vocamus septuaginta interpretes eos, qui vetus testamentum ex lingua Hebræa in Græcam primitus transtulerunt: posteriori modo vocamus confessionem per interpretationem illam, quæ fit ab homine, cujus linguam confessor ignorat, intercedente alio, qui verba pœnitentis in idioma confessoris transferat. Sic ergo interpretatio sermonum est ad utilitatem fidelium necessaria,

Duo modi gratiæ interpretationis sermonū, de vocibus & sententiis cum exemplis in 1. modo.

ſaria, & fuit etiam in primitiva Eccleſia, primo ad interpretandas epiſtolas, vel canonicas, quas Apoſtoli ſcribebant, & alias quæ ad ædificationem Eccleſiarum ad illas mittebant Epiſcopi, ut Clemens, Ignatius, & ſimiles. Secundo ad interpretandam concionem in una lingua factam, aliquibus fortaſſe adſtantibus, qui linguam illam intelligebant.

Objectio. 56. Dicet fortaſſe aliquis propter neutram cauſam fuiſſe illo tempore neceſſariam hanc interpretationem, quia donum linguarum erat tunc commune toti Eccleſiæ; dabatur enim non tantum Doctoribus, ſed univerſis fidelibus: ergo omnes intelligebant quamcunque linguam; ergo non indigebant illa interpretatione. Antecedens colligitur ex Actor. 10. ubi prædicante Petro gentibus congregatis cum Cornelio. *Cecidit Spiritus Sanctus ſuper omnes* viſibiliter: *Audiebant enim* (ut ſubjungitur) *illos loquentes linguis, & magnificantes Deum*: & ſimiliter cap. 19. cum Paulus veniſſet Epheſum, & quoſdam baptizari juſſiſſet, *cum impoſuiſſet illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus ſuper eos, & loquebantur linguis, & prophetabant*. Et conjectura fit veriſimile illud antecedens, quia donum linguarum non dabatur tantum ad loquendum, ſed etiam ad intelligendum, neque dabatur ſolum propter doctrinam, ſed etiam propter ſocietatem, & unionem; ergo non dabatur ſolis prædicatoribus, ſed etiam cæteris fidelibus, ut in ſe invicem intelligere, & in unum melius ſociari poſſent.

Solutio. 57. Reſpondeo negando aſſumptum: nam potius videtur certum etiam in primitiva Eccleſia plebem Chriſtianam communiter non habuiſſe donum linguarum, neque omnes linguas intellexiſſe. Id aperte probatur ex Paulo 1. Corinth. 12. dicente. *Numquid omnes Apoſtoli? Numquid omnes Prophetæ? numquid omnes Doctores? numquid omnes virtutes? numquid omnes gratiam habent curationum? numquid omnes linguis loquuntur? numquid omnes interpretantur?* Ubi de dono linguarum dicit non fuiſſe omnibus commune, eodem modo, quo nec cæteræ gratiæ. Quod ſi non fuit commune omnibus quoad locutionem, profecto neque quoad intelligentiam, quia eadem eſt utriuſque ratio, imo primo, ac per ſe dabatur propter ſermonem. Et ideo in cap. 14. monet Paulus eum, qui habet donum linguarum, ut illo non utatur ad loquendum linguam, quam audientes communiter non intelligunt, quia hoc jactantiæ potius, & vanitatis eſſet, quam utilitatis, & confuſionem potius, quam ædificationem pareret, non ſolum apud infideles, ſed etiam apud fideles ineruditos, quos ibi *idiotas* vocat, ut Anſelmus, D. Thomas, & Cajetanus indicant: & Theodoretus addit, laicos eo nomine appellaſſe. Supponit ergo, non omnes fideles intellexiſſe tunc peregrinas linguas, & ideo neceſſarium fuiſſe illis loqui in propria lingua, vel interpretari alienam, ſi aliquid in ea dicebatur, vel legebatur.

Exponitur locus ſacræ Scripturæ. 58. Unde licet in dictis locis Actor. 10. & 19. donum linguarum datum fuerit aliquibus ad ſermonem Petri, vel manus imponente Paulo, non inde ſequitur datum eſſe omnibus fidelibus, neque id commune fuiſſe in omni baptiſmate, vel omni manuum impoſitione, ſed in aliquibus occaſionibus, juxta divinæ providentiæ diſpoſitionem, & occurrentes occaſiones; ut in priori caſu id conceſſum videtur Cornelio, & ſociis ad confirmandam vocationem gentium, quia tunc primum cœpit illis ex profeſſo prædicari Evangelium: In alio vero caſu id fuit opportunum ad oſtendendam virtutem baptiſmi Chriſti, & differentiam ejus a baptiſmate Joannis, & ad confirmandos fideles in fide Spiritus Sancti. Et fortaſſe etiam tunc non omnibus indiſcriminatim datum eſt linguarum donum, ſed his, qui poſtea futuri erant Doctores, vel Paſtores populorum, & ſpirituales viri dicebantur, ut notat Irenæus lib. 5. cap. 6. Neque denique tale donum neceſſarium fuit dari omnibus plebibus fidelium propter Eccleſiaſticam ſocietatem, & unitatem, quia hæc unio, & ſocietas proxime (ut ſic dicam) & per ſe fit inter fideles, & paſtores, ſeu prædicatores eorum, & in illis uniuntur plebes ſpirituali, ſeu Eccleſiaſtica unitate. Neque nationes diverſæ habent inter ſe aliam humanam ſocietatem, ſed aliquam communicationem, vel per literas, vel quando unus in alieno ſolo peregrinatur, propter quam non erat neceſſarium hoc donum, alias etiam hodie dandum eſſet; non datur autem, quia ſufficit interpretatio, vel humana cruditio: præterquam quod illa communicatio naturalis eſt, & non perficitur per dona gratiæ.

59. Hinc vero poteſt ſecundo objici, quia interpretatio ſermonum in illo ſenſu non eſt gratia diſtincta a dono linguarum, ſed eſt quidam uſus ejus, qui naturaliter ſequitur, ſeu fieri poteſt, ſi habitualc donum ſupponatur: ſicut comparata per infuſionem Spiritus Sancti peritia linguarum, loqui illis, vel eas intelligere, non eſt ſpecialis gratia, ſed uſus connaturalis prioris gratiæ; ergo nec interpretatio ſermonum in eo ſenſu erit ſpecialis gratia. Propter hoc dicendum videtur, interpretationem hanc ſermonum non eſſe ſimplicem, & puram verſionem unius linguæ in aliam ſola induſtria humana factam, ſuppoſita utriuſque linguæ notitia, ſive acquiſita, ſive per accidens infuſa: ſic enim argumentum convincit, non eſſe ſpecialem gratiam. Addit ergo hoc donum peculiare auxilium, ad ſervandam fidelitatem, & aſſequendam veritatem ſenſus, ita ut verba in aliam linguam tranſlata eandem ſententiam referant. In hoc enim errare facile poteſt etiam is, qui utriuſque linguæ habet peritiam, & ideo ultra donum linguarum utiliſſima eſſe poterat ſpecialis gratia interpretandi ſermonem, ne in his, quæ ad myſteria fidei pertinebant, in interpretatione erraretur. Cum enim in congrua interpretatione neceſſarium ſæpe ſit, non verbum de verbo transferre, ſed ſenſum obſervare, ut late Hieron. epiſt. 101. docet, ideoque difficile ſit in hujuſmodi interpretatione ſenſum, & veritatem abſque ullo errore attingere, multoque difficilius in rebus divinis, & maxime in Scriptura Sacra, ubi & ordo verborum, & verba ipſa myſterium habent, ut ibidem dixit Hieronymus; merito ad hujuſmodi interpretationem ſpecialis gratia gratis data a notitia idiomatum diſtincta deſideratur. Quæ gratia tunc erit maxima, quando ita direxerit mentem tranſcribentis, ut infallibiliter a mente Spiritus Sancti, ſeu principalis auctoris nunquam diſcrepet, ut aliqui putant, datum eſſe in Scriptura ſeptuaginta interpretibus, vel vulgato interpreti. Pertinet etiam ad hanc gratiam, ut interpretatio non ſolum vera ſit, & fidelis in ſenſu, ſed etiam ut ſit clara, quantum ad utilitatem audientium neceſſe fuerit, maxime in concionibus ad populum locum habere potuit in primitiva Eccleſia, & nunc etiam concedi credimus, præſertim inter eos, qui circa infidelium converſionem occupantur.

2. objectio. Reſpondetur, & oſtenditur quid peculiare ſit in hoc dono.

Secundus modus eſt ad abſtruſa ſubtilius, & diſtinctius interpretanda.

60. Venio ad alium modum hujus interpretationis, qui non ſiſtit in idiomate verborum, nec eſt propter illos, qui idioma ignorant, ſed datur ad docenda myſteria, quæ in verbis latent, & ſæpe non intelliguntur ab his, qui ſignificationem verborum non ignorant, vel certe datur ad explicandas profundius, vel diſtinctius res per verba ſignificatas. Et de hac interpretatione ſermonis putamus loqui Paulum in dicta numeratione gratiarum, & 1. Corinth. 14. ubi hoc genus interpretationis prophetiam lato modo vocat, & illam præfert dono linguarum, quia eſt cognitio rerum, & non tantum ſignificationis verborum, & eſt utilior accipienti, & Eccleſiæ, ut late declarat D. Tho. 2. 2. q. 176. a. 2. & per ſe manifeſtum eſt, hanc ſcientiam, ſeu peritiam neceſſariam eſſe in Eccleſia, multi enim norunt optime latinam linguam, qui non poſſunt Scripturam ſacram, etiam latine ſcriptam, in proprio ſenſu exponere, vel ad ædificationem fidelium interpretari, ſed peculiari ſtudio, & doctrina ad id opus eſt. Hoc ergo dabatur olim paſtoribus, & doctoribus Eccleſiæ per gratiam interpretationis ſermonum, & fortaſſe aliquibus ſanctis poſtea data eſt abſque humano eorum ſtudio, ut de Bernardo, & ſimilibus creditur, & frequenter concedi creditur aliis concionatoribus, doctoribus, & ſcriptoribus Eccleſiaſticis, non ut humanam diligentiam in ſuis miniſteriis temere omittant, ſed ut in illa proficere, & ea convenienter uti valeant. Et de hac gratia aliqui intelligunt verba Pauli 1. ad Timoth. 4. *Noli negligere gratiam, quæ in te eſt, quæ data eſt tibi per prophetiam, cum impoſitione ma-*

manuum presbyteri. Nam hoc genus gratiæ, & prophetiæ quatenus ad cognitionem, & intelligentiam pertinet, concedi solet per modum habitus, ut licet detur immediate ad actus, per illos acquiritur habitus, qui postea ad eandem interpretationem juvat.

Ultima objectio. 61. Una superest objectio, quia Apostoli habebant donum linguarum, & erant sapientissimi in intelligentia, & interpretatione Scripturarum, & mysteriorum fidei, & nihilominus indigebant interpretibus; nam Petrus Marco interprete utebatur, teste Papia apud Euseb. l. 3. hist. c. 1. & l. 5. c. 8. ex Iren. l. 3. c. 1. Idemque habet Hieron. de Scriptorib. Ecclesiasticis in Marco, Epist. 150. ad Hedibiam qu. 11. ubi similiter dicit Titum fuisse interpretem Pauli; ergo illa interpretatio aliquid aliud erat præter translationem ex uno idiomate in aliud, & præter expositionem doctrinæ fidei, vel Scripturæ, nam ad hæc non indigebant Apostoli interprete. Ad hoc tacite respondet Hieronymus supra dicens de Paulo, *quod licet haberet scientiam sanctarum Scripturarum, & sermonis, diversarumque linguarum gratiam possideret, divinorum sensuum majestatem digno non poterat Græci eloquii explicare sermone*, & ad hoc ait: *Habebat Titum interpretem, sicut Petrus Marcum*, quæ doctrina Hieronymi declarari potest ex altera Div. Thomæ 2. 2. q. 176. ar. 1. ad 1. dicentis, *Paulum & Apostolos instructos fuisse in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam, sed quantum ad quædam, quæ superadduntur humana arte ad ornatum, & elegantiam locutionis Paulum instructum, fuisse in propria lingua, non in aliena*. Ergo hac ratione potuit uti eloquentia Græca ad interpretanda divina mysteria.

2. solutio. 62. Et juxta hanc sententiam Hieronymi hæc interpretatio reducitur ad priorem modum: nam ejusdem rationis est, in eadem lingua eandem sententiam simplicibus verbis dictam elegantioribus interpretari, quod ab una lingua in aliam transferre. Addo vero, hunc etiam usum interpretationis potuisse habere locum in Apostolis: nam in una concione Paulus, verbi gratia, in una tantum lingua concionabatur, & contingere poterat, ut multi audientes linguam illam ignorarent; propter illos ergo utilis esse poterat interpres, ut eis in propria lingua concionem declararet, & Apostoli laborem levaret. Denique etiam quoad re-

3. solutio. rum ipsarum, & mysteriorum interpretationem poterat Paulus indigere interprete, non quia non posset ipse copiose, & perfecte omnia exponere, sed quia poterat uno contextu, & stylo sermonis alta, & profunda mysteria prædicare, quæ non omnes audientes percipere, aut penetrare potuissent, munus autem interpretis postea esse potuit, ad captum singulorum ea distribuere, & magis accommodare; ne Apostolum postea in hoc occupari oporteret. Qui plura de hoc puncto desiderat, legat Baronium. 1. Anno Domini 45. trigesimo secundo, & sequentibus. Nobis enim hæc satis fuerit dixisse de novem gratiis gratis datis a Paulo numeratis, quæ visum est hoc loco expedire, quia in hac materia nihil amplius de illis dicturi sumus.

Ratio D. Thom. de numero harũ gratiarũ con gruæ eas declarat, licet non cogat, nec plures, nec pauciores esse. 63. Solum superest advertendum circa numerum harum gratiarum, D. Thomam in dicto art. 4. accurate studuisse rationem illius numeri reddere, ac si gratiæ gratis datæ neque plures, neque pauciores numerari possent. Veruntamen licet illa congruentia, quam adducit, optime declaret, quam convenienter, & apposite potuerit Apostolis gratias illas distinguere, & tanquam sufficientes numerare, nihilominus non cogitur dicere, aut illas omnes necessario esse distinguendas, aut non posse, vel easdem in plures distingui, vel illis alias adjungi. Nam idem D. Thomas in 2. 2. ad pauciora membra illas revocasse videtur, nimirum prophetiam, donum linguarum, gratiam sermonis, & gratiam miraculorum. Imo etiam Paulus in eodem capite sub uno Doctorum nomine eos comprehendit, qui sermonem scientiæ, vel sapientiæ, vel fidem habent. Et sub nomine Prophetarum videtur etiam discernentes spiritus complecti. Aliunde vero ex variis interpretationibus istarum gratiarum, quas retulimus, non obscure colligitur, sub aliquibus earum plures contineri, quæ ut distinctæ possunt recenseri. Nam gratia sapientiæ, & scientiæ ut ad cognitionem spectat, & ad aliorum utilitatem datur, posset distingui a gratia sermonis utriusque membri, & singuli modi fidei, quos explicuimus, quatenus, & in se veri sunt, & distincti, licet æquivoce nomine fidei significentur, possent in plures gratias distingui, si propria singulis nomina imponerentur. Gratiam item sanitatum paulo post vocavit Paulus gratiam curationum, quia varia sunt dona curationum, & cuidam datur virtus contra unam morbi speciem, alteri contra aliam, & ab hac gratia, & ab operatione virtutum potestas ejiciendi dæmones separari posset, cum in Ecclesia unus gradus ministrantium exorcistarum nominetur. Ac denique eadem interpretatio sermonum varios modos complectitur, qui fere solo nomine conveniunt, & re ipsa distingui possunt.

64. Præter hæc item multa sunt alia dona supernaturalia, quæ per se non dantur propter sanctitatem recipientis, sed propter Ecclesiæ utilitatem, quæ sub prædictis non videntur comprehendi, cum tamen illas esse gratias gratis datas negari non posse videatur, cum illis definitio hujus gratiæ conveniat; hujusmodi in primis est character ordinis. Nam character baptismi merito ad gratiam sanctificantem reducitur, quia non ordinatur per se ad aliorum utilitatem, sed ad propriam sanctificationem, saltem ut potentia ad recipiendam illam per sacramenta. Idemque cum proportione de charactere sacramenti confirmationis dici potest, datur enim solum in ordine ad fidei confessionem, ad quam unusquisque debet esse armatus, & paratus, non propter aliorum utilitatem, sed propter propriam sanctificationem, & quasi ex personali debito pugnandi pro fide. Character autem ordinis solum datur ad utilitatem Ecclesiæ propter ministeria spiritualia, & publica in illa necessaria, quæ maxime ordinantur ad publicum Dei cultum, & ad fidelium sanctificationem. Est enim ille character potestas quædam activa supernaturalis; ergo est gratia, nam gratis datur. Et licet detur certa lege recipienti tale sacramentum, & consensum, seu intentionem postulet recipiendi sacramentum, hoc nihil derogat rationi gratiæ, nam gratia sacramentalis vera gratia est; imo maxime gratuita, cum detur præter opus operantis, etiam si detur ex lege volenti recipere sacramentum. Non datur autem illa potestas ordinis in bonum recipientis, sed propter utilitatem fidelium; optime ergo dici potest gratia gratis data. — Ordinis, non baptismatis, & confirmationis, character est gratia gratis data.

65. Secundo idem dici potest de potestate jurisdictionis, præsertim in foro interno: nam illa est supernaturale donum gratuitum ad fidelium spirituale commodum ordinatum. Neque est necesse, ut ad confirmationem fidei conferat, quia Paulus non dixit, has gratias dari solum ad confirmationem fidei, sed absolute *ad utilitatem*: ergo satis est, quod data sit propter fidelium sanctificationem. Fateor autem hæc dona, quæ ad sacramenta ministranda Ecclesiæ relicta sunt, posse ad gratiam sanctificantem reduci, quatenus, & adjunctum habent ex vi sacramenti ordinis auxilium gratiæ sanctificantis, ut indigne ministrentur, & ad causas gratiæ sanctificantis pertinent, quæ causæ sub illo respectu ad ordinem gratiæ gratum facientis revocantur, ut infra videbimus. Tertio dici potest gratia gratis data illa, quæ datur Pontifici, aut generali Concilio ab ipso approbato ad definiendas rei fidei, quæ in Pontifice clavis scientiæ appellatur. Nam illa sine dubio est supernaturale donum gratis datum propter Ecclesiæ utilitatem. Potest autem non immerito reduci ad gratiam prophetiæ, vel interpretationis sermonum: nam si interpretatio Scripturæ non authentica, sed utilis Ecclesiæ, facta ex speciali auxilio, est gratia gratis data: cur non multo magis erit ex gratia authentica interpretatio? Erit ergo vel interpretatio sermonum, vel participatio quædam Prophetici spiritus, seu instinctus. — Jurisdictionis potestas etiam gratis data gratis est. — Itẽ clavis scientiæ.

66. Quarto Paulus in eodem cap. 12. iterum recensens dona data Ecclesiæ ponit *Apostolos, Opitulationes, gubernationes*, & licet non dicat hæc pertinere ad gratias gratis datas, simul illa conjungit cum aliis gratiis gratis datis, ut sunt *Prophetæ, Doctores, virtutes, gratia curationũ, genera linguarum, & interpretatio sermonum*, — Aliæ gratiæ gratis datæ.

quæ superioribus conjunctæ eundem numerum novenarium reddunt: cum tamen illa tria priora non videantur a gratiis gratis datis omnino condistincta, nec sub priori novenario comprehensa. Nam licet idem Apostolus in principio capitis tria distinxerit, scilicet gratias, ministeria, & operationes, nihilominus hæc (ut notat Chrysostomus Homilia 29.) nominibus distinguuntur, non rebus, *nam ministratio*, inquit, *donum est gratuitum*, *sed significatum nomine laboris*, *ne fortasse doleat*, *qui illud non recipit*. Idemque de operatione subjungit, adducens illud Galat. 2. *Qui operatus est Petro in Apostolatu*, *Operatus est mihi inter gentes*. Igitur ex sententia Chrysostomi Apostolatus etiam est charisma, seu donum gratuitum, ac subinde gratia gratis data: nam sine dubio propter utilitatem Ecclesiæ datum est. *Opitulationes* videntur esse curationes infirmorum, distributiones eleemosynarum, & similia ministeria, quæ sine jurisdictione exercentur, & illis Ecclesiæ membra invicem juvantur, & quatenus ex dono gratuito Spiritus Sancti fieri possunt, inter charismata a Paulo numerantur. Denique *gubernationes*, seu ministeria ex jurisdictione speciali concessa Ecclesiæ ad spiritualem suam gubernationem, quæ jurisdictio donum gratuitum est, & ad communem utilitatem. Sunt ergo istæ suo modo gratiæ gratis datæ Ecclesiæ, quamvis in priori numeratione omissæ sint, vel quia specialiter gratiarum nomine illæ tantum operationes significatæ sunt, quæ in ipso opere vel modo operandi aliquid habent supernaturale, vel quæ non pertinent ad ordinariam gubernationem Ecclesiæ, sed extraordinarie pro re nata, & juxta occasiones occurrentes conferuntur.

CAPUT VI.

Quotuplex sit gratia sanctificationis, seu gratum faciens, & de variis nominum hujus gratiæ significationibus.

Titulus quæstionis enodatur.

1. GRatia gratum faciens propter excellentiam suam simpliciter nomen gratiæ obtinuit, & in ea potissimum significatione in titulo hujus tractatus sumitur, est enim proximum objectum ejus, ac primum. Sub hac autem generali appellatione multa gratiarum genera continentur, quæ licet in discursu hujus materiæ tractanda, & explicanda sint, hic sunt saltem quoad nominum significationem distinguenda, ut de rebus ipsis distincte disputare, & uniuscujusque gratiæ necessitatem, essentiam, causas, & effectus, ac proprietates explicare valeamus. Nam de hac gratia in sua generalitate sumpta non possunt hæc omnia, nisi valde confuse, & imperfecte declarari.

Sermo de creata gratia cur, que creata nuncupetur.

2. Solum ergo in communi supponimus, loqui nos de gratia gratum faciente, quæ in anima aliquid creatum sit, eique inhæreat. Creatum appellamus, licet per propriam creationem ex nihilo non fiat, sed aliquo modo sit ens participatum a natura, & persona increata distinctum, & animæ inditum, sive in essentia, sive in potentiis, de hoc enim postea videbimus. Ita enim supra divisionem gratiæ in creatam, & increatam variis Scripturæ testimoniis probando, dari nobis creatam gratiam, quæ nobis intrinseca sit, & non tantum extrinseca, ostendimus. Et ex eisdem locis illam ad ordinem gratiæ gratum facientis maxime pertinere convincitur: nam per illam dicimur fieri sancti, & Spiritum Sanctum nobis infundi, ut ad recte operandum adjuvemur. Et simili modo hanc gratiam probant omnia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, quæ docent gratiam Dei, qua sanctificamur, & ad operandam justitiam juvamur, nobis donari, infundi, in nobis fieri, augeri: nam hæc vel non habent locum, nisi in rebus creatis, ut fieri, augeri; vel saltem sine creatis donis fieri non possunt, ut donari, infundi; vulgaria loca sunt ad Romanos 5. ad Ephes. 1. & 4. 2. Corinth. 1. & similia, quæ postea suis locis tractabimus, & optima sunt verba illa Psalmi 50. *Cor mundum crea in me Deus*, quibus David & gratiam sanctificantem postulabat, & per quandam creationem dandam esse supponebat. Et ideo Paulus ad Ephes. 4. hominem justum *novum hominem* vocat, *qui secundum Deum creatus est*.

3. Hoc ergo supposito, gratia hæc gratum faciens in habitualem, & actualem distinguitur. Nam, ut supra dixi, gratia sanctificans, quæ eadem est, quæ gratum faciens, utrumque genus donorum includit: Dicunt vero aliqui, nunquam Augustinum, vel alios Patres antiquos contra Pelagianos de gratia disputantes, per gratiam intellexisse habitualem, sed auxiliantem tantum, quia de hac fuit illis contentio cum Pelagio, non de habituali gratia, ut significat Augustinus epistol. 105. dicens, non satis esse, si Pelagius admittat gratiam remissionis Peccatorum, quia per hoc non posset defendere gratiam sine meritis, quia nec ipsa remissio datur sine aliquo merito. Alii vero Scholastici, ut supra retuli, solam gratiam habitualem volunt esse gratum facientem, qui consequenter illam distinctionem non admitterent, utique sub illo diviso. Sed hæc diversitas est in usu verborum, nam rem ipsam, id est, verumque genus illius gratiæ nullus Catholicus negat, sive hoc, sive illo nomine illam appellet. Nos autem addimus etiam quoad usum verborum utramque gratiam a Patribus antiquis esse traditam, & sub gratia sanctificante, quæ eadem est cum gratum faciente, comprehensam. Eademque doctrina sumitur ex D. Thoma, q. 27. de Verit. art. 5.

Vasq. 1. 2. disp. 193. c. 3. Actualis, & habitualis gratia sub sanctificante, & gratum faciente a Patribus explicatur.

4. Et in primis manifestum est, remissionem peccatorum ad gratiam sanctificantem pertinere: illam autem vocat gratiam remissionis peccatorum Augustinus dicta epistola 105. & eam distinguit a gratia fidei in hoc, quod gratia fidei non cadit sub meritum, quia non supponit aliam fidem, per quam impetretur: aut vero gratia remissionis peccatorum cadit sub aliquod meritum, quia per fidem impetretur. Per hanc autem gratiam remissionis peccatorum, sanctificantem intellexisse Augustinum ex eodem sumi potest primo retract. capit. 24. & 25. ubi recognoscens quod in epistolis ad Rom. & ad Galat. exponendo illa Apostoli verba, *Gratia vobis & pax*, dixerat, *gratiam esse in dimissione peccatorum*, *pacem vero in reconciliatione Dei*, *seu gratiam esse*, *qua nobis condonantur peccata*, *ut reconciliemur Deo*, *pax autem*, *qua reconciliamur Deo*, adjungit. *Sic accipiendum est*, *ut tamen sciamus etiam utrumque ad generalem Dei gratiam pertinere*. Per hanc autem generalem gratiam sine dubio intelligit sanctificantem gratiam, de qua illi erat cum Pelagio contentio, & ad illam maxime pertinet pax reconciliationis cum Deo, ut est per se notum: ergo ad eandem spectat gratia remissionis peccatorum, & per utramque significatur habitualis gratia, quia illa duo, scilicet remissio peccatorum, & reconciliatio cum Deo, licet distinguantur, tanquam duo beneficia, revera sunt ab una gratia sanctificante, quæ præcise concepta in ordine ad illos duos effectus illas duas denominationes recipit.

Remissio peccatorum ad sanctificantem pertinet.

5. Unde in eadem expositione inchoata epistolæ ad Rom. idem August. subjungit. *Cum enim per gratiam remissis peccatis*, *absumptæ fuerint inimicitiæ*, *restat*, *ut pace adhæreamus illi*, *a quo nos sola peccata dirimebant*. Illam vero esse unam gratiam, & illam esse habituale donum, paulo inferius declarat. Quærens enim rationem, cur Paul. dixerit. *Gratia vobis*, *& pax a Deo Patre nostro*, *& Domino Jesu Christo*, & Spiritum Sanctum omiserit, ait: *Non mihi alia ratio videtur*, *nisi ut ipsum donum Dei Spiritum Sanctum intelligamus*. *Gratia porro*, *& pax quid aliud est quam donum Dei*, *unde nullo modo dari hominibus gratia potest*, *qua liberamur a peccatis*, *& qua reconciliamur Deo*, *nisi in Spiritu Sancto*. Igitur longe aliter posuit Augustinus gratiam remissionis peccatorum, quam Pelagius; tum quia Pelagius per gratiam remissionis non intelligebat donum aliquod infusum, sed extrinsecam condonationem peccatorum, sicut August. indicat lib. de Grat. de lib. arb. c. 14. cujus contrarium ipse docet; tum etiam, quia licet illam vocaret gratiam, ponebat aliquod ejus meritum in solis liberi arbitrii viribus fundatum, & ita non poterat in remissione peccatorum salvare veram rationem gratiæ: Augustinus autem licet ponat aliquod meritum hujus gratiæ, docet illud esse fundatum in priori

August. aperte & eleganter de habituali loquitur.

priori gratia, & ideo non esse gratiæ contrarium. Et ita Patres disputantes cum Pelagio de gratia, & contendentes non dari ex merito, etiam de hac gratia disputarunt. Si ergo Patres sub gratia sanctificante veram gratiam remissionis peccatorum comprehendunt, negari non potest, quin habitualia dona sub illa gratia complectantur, quod pluribus in libr. 6. cap. 1. comprobabimus. Hæc enim solum hic præmitto, ut constet, quid sit apud Augustinum gratia remissionis peccatorum, quod eodem fere modo exposuit D. Thom. 1. 2. q. 110. ar. 1. ad 3.

Actuales gratiæ sub gratū faciente cōtinentur.

6. Deinde non minus certum est, in usu Sanctorum Patrum sub gratia sanctificationis, seu gratum faciente comprehendi actuales gratias, quibus ad remissionem peccatorum obtinendam, & ad rectam operationem homo juvatur. Id constat in primis ex Concilio Milevitano capit. 3. dicente. *Quicumque dixerit, gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non autem ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit.* Et in cap. 4. declarat, ad eandem gratiam pertinere omnia auxilia, quæ vel ad fidei veritatem cognoscendam, vel ad Deum diligendum nobis donantur: & in cap. 5. similiter definit, gratiam justificationis esse necessariam, ut præcepta implere possimus, quod maxime propter actuales gratias dictum esse, ex dicendis in lib. 1. & 2. constabit. Et eadem repetuntur in Concilio Africano sub Bonifacio canon. 78. 79. & 80. Et ex Concilio Carthagin. referuntur, & approbantur in epistol. Cœlestin. 1. & ad Episcop. Galli. capit. decimo. Sic in epistol. 90. inter epistolas Augustini, quæ est Concilii cujusdam Carthagin. ad Innoc. Papam, *Gratia, qua Christiani sumus*, complecti dicunt omnia auxilia, quibus ad bene operandum juvamur, constat autem *gratiam, qua Christiani* efficimur, maxime illam complecti, quæ nos Deo gratos reddit. Et in epistol. 95. quæ est quinque Episcoporum Augustino ad eundem Innocent. eandem vocant, *gratiam qua justificamur ab iniquitate, & qua salvamur ab infirmitate*, & infra dicunt, ad hanc gratiam spectare, *quidquid per subministrationem in Spiritus Sancti pertinet ad concupiscentias, tentationesque vincendas, quem ditissime effudit in nos, qui ascendit in cœlum, & captivam duxit captivitatem, & dedit dona hominibus.* Dat autem Christus per subministrationem Spiritus Sancti non tantum habitualia dona, sed etiam auxilia omnia, quibus contra concupiscentias dimicamus; omnia ergo illa ad gratiam pertinent, qua justificamur. Et in hac significatione loquitur Augustinus de divina gratia in omnibus suis operibus, ut legenti facile constabit. Recte ergo hæc gratia in habitualem, & actualem dividitur, utraque enim necessaria est ad nostram justificationem, & illam Deus operatur inchoando, vel perficiendo illam. Unde si nomen gratiæ gratum facientis quasi collective sumatur, utrasque gratias complectitur, tanquam partes illius collectionis: si vero proprius sumatur, ut generale nomen sub se plura dona complectens, sic per modum generis in species, in habitualem, & actualem gratiam dividitur, & in hac significatione in præsenti sumitur.

Subdivisio gratiæ sāctificantis in gratiā viæ, & patriæ.

7. Ulterius vero utrumque membrum breviter subdividendum est. Et primo gratia sanctificans dividi solet in gratiam viæ, & patriæ, seu inchoatam, & consummatam, quæ divisio utrique membro præcedentis divisionis accommodari potest. Nam omnia dona gloriæ, gratiæ quædam sunt, & ad omnia, & singula potest accommodari illud Romanor. 6. *Gratia Dei vita æterna*, & si respective ad dona viæ comparentur, se habent ut perfecta, & consummata respectu eorum, quæ inchoata fuerant, vel ex parte data. Sic comparatur visio Dei ad fidem, & cognitionem viæ, juxta illud 1. Corinth. 13. *Ex parte cognoscimus, cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est, &c.* Sic etiam possessio beatitudinis comparatur ad spem, & charitas patriæ licet sit eadem in substantia, in statu, modo, & gradu est consumata, respectu sui, prout in via fuerat inchoata. Nam hic semper est imperfecta, ibi autem erit plena, juxta illud ad Philipp. 3. *Non quod jam acceperim, aut quod jam perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam.* Eademque est de cæteris actibus, & donis, seu virtutibus, & de ipsa gratia habituali, quæ ibi, & non antea consummabitur. Ad quam consummationem omnes hujus vitæ gratiæ, & ministeria conferuntur, dicente Paulo ad Ephes. 4. *Ipse dedit quosdam Apostolos, &c. ad consummationem Sanctorum in opus mysterii, in ædificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in virum perfectum, &c.* Verumtamen licet gratia consummata in suo esse sit perfectior respective, nihilominus ratio gratiæ simplicius, & perfectius invenitur in gratia viæ; quia gratia patriæ jam est corona justitiæ, & inde habet rationem gratiæ, quod ex meritis fundatis in gratia viæ procedit, & ideo de illa exponit Augustinus illud Joann. 1. *Gratiam pro gratia* tract. 3. in Joan. & in Enchir. c. 7. de Grat. & lib. arb. cap. 8. & de Corrept. & grat. c. 13. Et hinc nomine gratiæ simpliciter intelligitur gratia viæ, & gratia patriæ gloria vocatur, juxta id Psalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Atque ita de gratia nunc loquimur, nam ea, quæ sunt propria gratiæ consummatæ, in tractatu de Beatitudine considerantur.

8. Gratia igitur viæ habitualis dividi potest in eam, quæ est in essentia animæ, & eam, quæ est in potentiis. De priori intelligi optime possunt illa testimonia, *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Roman. 3. & : *In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo*, ad Ephes. 1. De posteriori sunt illa testimonia Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, & ad Ephes. 1. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est.* Sed quia utriusque ordinis testimonia sunt ambigua, & varias habere possunt expositiones, ideo subdivisio hæc, & illud primum membrum præcedentis divisionis in lib. 6. ex professo nobis probanda sunt. Nunc solum advertimus, longe certius esse, gratiam gratum facientem habitualiter infundi, quam quod aliquod donum in essentia animæ immediate recipiatur, vel (quod perinde est) quod sit distinctum ab habitibus virtutum, quæ sunt proxima principia operationum: id tamen nunc tanquam probabilius supponimus: & juxta hanc hypothesim semper loquemur. Nam hac subdivisione supposita, illa gratia, quæ in essentia animæ immediate infunditur, quasi per antonomasiam inter Scholasticos, & præsertim in schola Divi Thomæ nomen gratiæ sanctificantis, seu gratum facientis obtinuit, ut ab aliis habitibus per se infusis, qui virtutes, vel dona vocantur, distinguatur. Nam quia illa gratia perfectior cæteris censetur, & nomen sanctificantis gratiæ perfectionem magnam indicat, ideo simpliciter dictum ad perfectissimum gratiæ donum significandum accommodatum est, & in hac significatione frequentius, & ordinarie in hoc tractatu loquemur, cætera vero de hac divisione in dictum librum 6. remittimus.

Gratia quæ est in essentia animæ, & in potentia ejus.

9. Gratia item gratum faciens actualis multipliciter subdividi potest. Primo quidem, seu proxime illam partimur in actus supernaturales, & auxilia, seu motiones Dei, quibus nos ad illos efficiendos promovet. Supponimus. n. dari in nobis aliquos hujusmodi actus supernaturales. Ex qua hypothesi duo manifeste auferuntur, unum est, illos esse dona Dei non debita naturæ. Unde dixit August. in Enchir. c. 7. Deum præmium his actibus dando, *remunerare dona sua*, quod latius confirmat lib. de Grat. & lib. arb. c. 6. sunt ergo gratiæ, & sub gratum faciente continentur, ut dixi, quia per illos justitia vel acquiritur, vel augetur, & consequenter sunt gratiæ actuales, quia non permanent, nisi dum fiunt. Aliud quod infertur, est, hujusmodi actus non posse fieri sine speciali, seu aliquo modo supernaturali auxilio Dei, quia si opus supernaturale est homini, profecto vires ejus naturales superat; ergo oportet, ut per auxilium Dei defectus ille suppleatur: ergo etiam illud auxilium est gratia aliquid ad propriam sanctificationem conferens, ac subinde sub generali gratia gratum faciente contenta. Distinguitur autem hæc gratia ab ipso actu, vel tanquam via ad illum, vel saltem ut motio influens in illum, & ideo non transcendit ordinem gratiæ actualis; recte igitur actualis gratia in illa duo membra distinguitur.

Actualis gratia sāctificans sunt actus supernaturales, & Dei concursus ad illos requisitus.

Prima partitio actualis gratiæ.

10. Ulterius vero gratia hæc actualis, ut ad actus ipsos pertinet, multiplex est, & breviter notari possunt tres præcipue partitiones. Prima est, quia duobus modis esse potest actus supernaturalis, scilicet in sua entitate, & dicitur supernaturalis quoad substantiam, vel solum in modo, quo fit, nimirum, quia tunc fit per speciale Dei auxilium, quando per naturales causas, vel fieri non posset, vel infallibiliter non fieret, quam partitionem in toto l. 1. & 2. explicaturi sumus,

Secunda.

Secunda est, quia hi actus interdum sunt perfecte humani & liberi, & sufficienti consideratione rationis eliciti; alii vero sunt sine libertate facti ex necessaria motione Dei, & absque sufficienti consideratione, & deliberatione hominis eliciti, ad eum modum, quo contingit esse in nobis motus cogitationum, vel appetitionum indeliberatos, ac naturales, qui dicuntur primo primi. Priores actus perfecte humani spectant proprie ad primum membrum gratiæ actualis, quod supernaturales actus continet; tum quia isti sunt proprie, & perfecte nostri, quia illorum sumus domini; tum etiam, quia alii actus necessarii sub auxiliis actualibus continentur, & ita semper loquemur. Quia licet in illis actibus naturalibus distingui possit, & ratio actus vitalis integri, & consummati in sua ratione, & ratio viæ, seu tendentiæ ad illum, illa distinctio solum est physica, & ad moralem gratiæ considerationem parum confert.

Tertia.

Tertia veluti subdivisio illius membri supernaturalium actuum humanorum esse potest, quia quidam illorum antecedunt habitualem justitiam vel tempore, vel saltem natura, alii subsequuntur, priores solent esse dispositiones ad justitiam, posteriores vocantur fructus justitiæ, & ita uno vel altero modo ad gratiam sanctificantem pertinent. His addi possunt divisiones secundum varias virtutum species, de quibus in lib. 2. dicendum est.

11. Tandem hæc etiam gratia actualis, ut de auxiliis dicitur, multiplex est, tamen quia illorum auxiliorum varietas in l. 3. & sequentibus ex professo tractanda est, hic tantum ad usum nominum præ oculis habendum tria breviter prænotabimus. Primum est, novem esse præcipuas voces, quibus hæc actualis gratia nuncupari solet.

Multiplex actualis auxiliatricis gratiæ acceptio.

Primo enim dicitur hæc gratia, vel motio *præveniens*, quia tempore, vel natura præcedit vel meritum, vel actum, vel influxum liberi arbitrii, & ita hominem prævenit, & in idem redit, si vocetur *præmotio* gratuita, sive auxilium *præmovens*, nam commune est omni actuali gratiæ spiritualiter movere animam, ideo enim actualis dicitur, quia in actuali motione consistit: cum ergo dicitur præmotio, significatur antecessio temporis, vel naturæ, quam etiam nomen *præveniens* significat. Secundo dicitur *concomitans*, seu *comitans*, quia simul cum ipso libero arbitrio influit in actum, & ab aliquibus vocari solet *auxilium simultaneum*. Tertio dicitur *subsequens*, quia supponit vel aliam gratiam, vel aliquem actum liberum ex gratia factum, ratione cujus datur. Quarto vocatur *excitans*, quia hominem non attendentem, & quasi dormientem a somno excitat, mentem actualiter illuminando, vel cor ejus tangendo. Quinto dicitur *adjuvans*, quia ipsum hominem, ut actu operantem juvat. Sexto dicitur *operans*, quia solus Deus per illam in homine operatur, solus, inquam, id est, sine libera hominis cooperatione. Septimo dicitur *cooperans*, quia cum ipso libero arbitrio actu operatur. Quibus adduntur nomina gratiæ sufficientis, & efficacis, quæ easdem gratias significant, easque fere omnes subdividere possunt: & nunc perfunctorie possunt ita exponi, ut sufficiens dicatur ratione virtutis, & potestatis, quam habet ad operandum: efficax vero ratione actualis effectionis, quam vel ex se, vel ex modo, quo datur infallibiliter habet. Ratio autem prædicti numeri non est alia, nisi quia illæ voces sunt usitatæ a Patribus ad significandas gratias actualium auxiliorum, & illæ sufficienter significant omnes divinas motiones necessarias ad opera gratiæ, saltem sub generalibus rationibus, & habitudinibus earum, ut in libro 4. capit. 3. dicturi sumus.

Admitti non debet vox, quæ & aliquam

12. Quamobrem non sunt facile aliæ voces in hac materia admittendæ, vel introducendæ, nisi aliquas species prædictarum motionum significent, & in usu Sanctorum Patrum inveniantur. Sæpissime enim significantur aliquæ ex prædictis gratiis nomine *vocationis*, *illuminationis*, *inspirationis*, & *tactus cordis*, ut in Concilio Trident. sess. 6. & in Arausicano, & aliis videre licet, sed per hæc omnia significantur eædem gratiæ, quæ secundum alias considerationes, aut respectus dicuntur prævenientes, excitantes, aut operantes.

ex dictis non significet vel in Patribus &c.

Nam gratia actualis movet hominem ad sanctam voluntatem, & operationem, unde necesse est, ut ab intellectu incipiat, ut recte notavit Augustinus de Prædestin. Sanctorum c. 2. & qu. ad Simplician. & ideo prima gratia, quæ hominem prævenit, & excitat, recte dicitur vocatio, quia hominem vocat ad bene operandum, & dicitur illuminatio, quia aliquid manifestat intellectui, & omne quod manifestatur, lumen est, ut dixit Paulus, & ab Augustino supra, & sæpe vocatur sancta cogitatio. Inspiratio vero dicitur, vel quia venit ab Spiritu Sancto, qui ubi vult spirat, vel quia voluntatem etiam excitat, & movet, unde actus cordis merito appellatur: nomine enim cordis voluntas significari solet, juxta illud *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, quamvis possit etiam ad totam mentem, & intellectum referri juxta illud, *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?*

Cur prædeterminatio dictis non judicatur,

13. His aliqui addunt gratiam *præoperantem*, solum quia illa voce semel usus est Prosper in epistol. ad Augustinum, sed illa coincidit cum gratia operante, & illa particula *Præ* solum indicat operantem gratiam esse etiam prævenientem, ut infra suo loco dicam. Addunt præterea nomen *prædeterminantis* gratiæ, seu auxilii, nos vero nunc ab hac voce abstinemus, quia nec in Scriptura, vel Conciliis, nec in Augustino, aut aliis Patribus, vel antiquis Theologis illam invenimus ad significandam aliquam gratiam usurpatam. Et potest esse ambigua, nam prædeterminatio, interdum significat internum propositum personæ prædeterminantis, & sic in donis gratiæ pertinet potius ad gratiam prædestinationis, vel electionis Dei, quam ad internam gratiam, de qua nunc agimus. Potest etiam significare internum impulsum immissum voluntati ad determinandam illam, & sic potest vox illa falsum sensum inducere, ut in l. 5. videbimus.

Præparantis, & præ-definitis vox excluditur.

14. Facilius admitti posset vox *præparantis* gratiæ, quia frequenter Augustinus utitur in hac materia illis verbis, quæ secundum 70. leguntur Proverb. 8. *Præparatur voluntas a Domino*, utique per gratiam; datur ergo gratia præparans. Sed hæc etiam vox ambigua, vel multum generalis est, quia interdum significat præparationem extrinsecam, quæ fit per propositum Dei, & sic dixit Augustinus de dono persev. c. 14. *Prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei*, & in hoc sensu non spectat ad gratiam, de qua loquimur, sed ad gratiam increatam, & extrinsecam. Alio modo significat *præparatio* intrinsecam subjecti dispositionem, & præparationem, & sic multis etiam modis potest voluntas per gratiam præparari. Interdum enim ita præparatur, ut ipsa se præparet, & tunc illa vox non tam significat auxilium, quam actum humanum perfectum, quo voluntas se disponit cum Dei auxilio ad ulteriorem gratiæ perfectionem. Aliquando vero præparatur a solo Deo, & tunc gratia præparans eadem est, quæ gratia præveniens, aut excitans, vocando, illuminando, &c. In hac vero significatione vox illa præparantis gratiæ usitata non est. Idemque fere est de gratia *prædefinitionis*, quam aliqui inter auxilia ponunt, imo & prædestinationem, & præscientiam.

Alvar. in proœm.

Sed hæc non pertinent ad gratiam intrinsecam, & creatam, de qua nunc tractamus: nec proprie dicuntur auxilia, quia per se non operantur in nobis, nec nobiscum, ut postea videbimus. *Concursus* etiam divinus, qui ad hæc operatur, inter has gratias actuales numeratur, quod in bono sensu verum est, & sub adjuvante gratia comprehenditur. Quomodo autem intelligendum sit, in fine libri tertii dicemus.

Hoc auxiliantis gratiæ donum est supernaturale in substantia, vel in modo.

15. Secundo circa idem genus gratiæ actualis, & auxiliantis, & omnia membra ejus, quæ explicuimus, oportet advertere, sicut de actibus ipsis diximus, quosdam esse in entitate supernaturales, alios in modo; ita etiam hoc donum gratiæ auxiliantis esse posse vel in se supernaturale absolute, vel solum ratione ordinis,

nis, seu modi, scilicet, quia in entitate sua naturalis est ordinis, datur tamen per modum beneficii gratuiti. Et primum dici potest supernaturale quoad substantiam, maximeque datur ad opera supernaturalis ordinis, quæ supernaturalia quoad substantiam esse dicuntur. Secundum dici potest supernaturale quoad modum, daturque maxime ad actus morales in substantia etiam sua naturales, licet interdum dari etiam possit, ut aliquo modo juvans ad actus per se infusos efficiendos. Quæ partitio veram doctrinam continet: non possumus autem hoc loco illam exacte declarare, præsertim quoad membrum primum ejus, quia pendet ex cognitione ipsorum actuum, qui supernaturales quoad substantiam dicuntur, de quibus in secundo libr. dicturi sumus, & ideo in tertio libr. illud genus auxilii exacte declarabimus. In altero vero membro solum est cavendum, ne illud genus auxilii cum motionibus, vel concursibus Dei mere naturalibus confundatur contra dicta in secundo capite hujus prolegomeni.

Motio naturalis gratia dicitur cum non debito modo confertur.

16. Ut ergo hoc explicemus, advertimus tertio, ut motio ordinis naturalis inter auxilia gratiæ computetur, in primis necessarium esse, ut non sit debita naturæ ex vi naturalis dignitatis, seu conditionis suæ, & consequenter neque ex vi naturalis providentiæ Dei secundum legem ordinariam ipsi naturæ consentaneam, quia, ut dixi, quidquid hujusmodi est, non pertinet ad ordinem gratiæ, sed naturæ; nec potest secure dici, gratiam sanctificantem, & gratum facientem aliquo modo esse debitam naturæ, proprium autem auxilium gratiæ inter gratias gratum facientes computatur, ut ostendimus: oportet ergo ut non sit naturæ debitum. Deinde, & consequenter necessarium est, ut, vel in re, vel in modo aliquid in illo præstando Deus exhibeat præter id, quod pertinet ad communem cursum naturæ, id est, ultra virtutem, & efficaciam causarum secundarum, prout cursus, & actus suos facere sinuntur cum generali concursu Dei. Nam quidquid hoc præciso modo fit, in substantia, & in modo mere est naturale, & fit ex virtute, & concursu debitis naturalibus causis, in quo nihil gratiæ invenitur. Ergo ut motio aliqua ordinis naturalis gratia sit, oportet, ut aliquid speciale Deus in ea conferat, vel mutando communem causarum ordinem, vel illas aliter applicando, quam per se possent, vel alio simili modo non debito concurrendo in ordine ad supernaturalem finem. Tunc autem ratio gratiæ sufficienter in tali motione salvari potest. Quod ex dicendis in libro primo clarius intelligetur.

FINIS PROLEGOMENI TERTII.

PROLEGOMENON IV.

DE STATIBUS HUMANÆ NATURÆ.

CAPUT I.

An possit homo in statu puræ naturæ creari, in ordine ad finem supernaturalem?

I. Status quid hic sit, & quomodo in civili, & canonico jure usurpetur.



Explicatis nominibus gratiæ, & liberæ naturæ, varios ejusdem naturæ status distinguere necesse est, quoniam licet talis natura semper ope gratiæ indigeat, multo vero magis, pluribusque titulis, ac modis in uno, quam in alio statu, ut omnes fere Theologi animadverterunt. Prius vero declarare oportet, quid nomine status in præsenti significetur. Aliter enim hæc vox in moralibus, seu civilibus rebus, aliter in præsenti accipitur. Status enim in jure civili significare solet conditionem personæ, prout est sui juris, vel alieni, servus, vel ingenuus, quomodo sumitur in titulo. ff. de Statu hominum. In jure autem Ecclesiastico, & Theologia morali, status significari solet rationem aliquam vivendi cum obligatione aliqua, vel immobilitate, sicut appellatur status matrimonii, vel religionis, aut episcopatus, ut videre licet in D. Tho. 2. 2. qu. 183. sequentib. In præsenti vero non his modis proprie sumitur, sed per quandam proportionem, ut dicit conditionem, seu modum se habendi totius humanæ naturæ in ordine ad suum ultimum finem secundum divinæ providentiæ ordinem. Et sic potest accommodari definitio Scoti in 1. distinct. 3. quæst. 3. artic. ult. *Status est stabilis permanentia, legibus divinæ sapientiæ firmata.*

Viæ, & patriæ status.

2. Sicque in genere duplex distinguitur a Theologis status humanæ naturæ, scilicet, viæ, & termini, id est, status hujus vitæ, qui est beatitudinis acquirendæ, & status patriæ, qui est beatitudinis jam possessæ, & per antonomasiam nomen status meretur, quia solus ille est omnium bonorum aggregatione perfectus, ut Boetius dixit, solusque perfectam immutabilitatem possidet. De illo vero in præsenti non tractamus, quia ad materiam de Beatitudine spectat. Agimus ergo de statu viæ, quem antiqui Theologi in duos tantum distinxerunt, nimirum naturæ integræ, & lapsæ, ut ex D. Th. 1. 2. qu. 109. tota, Gabriele in 4. dist. 1. q. 2. & aliis sumitur. Verumtamen hæc divisio data est statibus, quos in diversis temporibus de facto habuit humana natura; supponimus autem, neutrum illorum esse statum puræ naturæ. Nam, ut infra contra hæreticos, & aliquos catholicos ostendemus, uterque illorum aliquid addit ultra id, quod pura humana natura ex se postulat: & ideo Cajetan. & moderniores Theologi tertium considerarunt statum, quem puræ naturalium appellarunt, qui licet de facto non fuerit, ut suppono, & infra juxta sanam doctrinam ostendam, cogitari tamen potest, ut possibilis, & illius consideratio ad aliorum intelligentiam necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum fundamentum; ideoque de illo in primis dicendum est, postea vero de aliis duobus, & de variis membris, in quæ subdividi possunt, differemus.

Status naturæ integræ, & lapsæ.

Status puræ naturæ

3. Status ergo puræ naturæ duo includit, & requirit, alterum positivum, nimirum ut in eo habeat natura humana cum perfectione essentiali omnes naturales facultates, & concursum, ac providentiam Dei sibi naturaliter debitam; alterum negativum, ut videlicet, ut nihil habeat naturæ superadditum, ei non debitum, sive malum, sive bonum, hoc est, ut nec peccatum habeat, nec, quod est consequens, reatum pœnæ, neque etiam affecta sit aliquibus gratiæ donis, aut perfectionibus naturæ non debitis. Quod ergo spectat ad priorem partem de positiva perfectione nulla est quæstio, clarum est enim posse hominem cum omni perfectione suæ naturæ debita creari; imo in omni ejus statu hanc perfectionem habere supponitur, ut per se notum est, & in sequentibus sæpius dicetur. Disputatio ergo est de altera parte negativa, ab illa enim natura denominatur pura, puritas enim solam negationem dicit.

Unū positivū, aliud negativū status puræ naturæ postulat.

Potest homo in pura natura condi a Deo sine peccato, & ita futurus est, si immediate creetur ab ipso.

4. Et de hac etiam parte, ut clarum statuimus, posse hominem creari purum a peccato, quin potius necessario talem esse futurum, si immediate a Deo creatus sit, & ab alio homine peccatore originem non trahat, nec ipse se peccatorem constituat. Quia non potest Deus esse author peccati, & ideo concedendo naturam non infundit culpam, sed necessarium est, ut vel ab alia radice infecta derivetur, ut contingit in peccato originali, vel a voluntate ipsa creata nascatur: quod an possit contingere in ipso instanti creationis? alia quæstio est, quæ de angelis tractari solet, & de homine a Deo creato, disputari potest. Sed ad præsens non refert, quia cum de potestate tractamus, ut homo possit purus a culpa existere, satis est, quod possit a Deo immediate creari, & in illo statu, in quo creatur, non peccare, quod etiam de facto ita accidisse certissimum est. Imo etiam probabilius est, aliter fieri non posse secundum convenientem providentiam, & maxime in homine, qui in momento non deliberat.

De quo procedat quæstio explicatur, & duplex donum naturæ superans.

5. Superest ergo inquirendum de puritate naturæ quoad carentiam donorum supra ordinem talis naturæ existentium, an scilicet potuerit homo in tali puritate naturæ creari? Ubi etiam non est quæstio de absoluta Dei potentia, sic enim clarum est, hoc non repugnare, cum Deus absolute loquendo, libere conferat hujusmodi dona: sed quærimus de ordinata potestate, operante, & providente tali naturæ, juxta id, quod naturaliter exigit. Dona vero, quæ supra ordinem talis naturæ esse dicimus, duplicia cogitari possunt, quædam perficientia hominem solum in ordine ad connaturalem finem, & ad operationes ordinis naturalis, & de his dicemus capite sequenti. Nam per talia dona constituitur status integræ naturæ, de quo statu in dicto capite tractaturi sumus, & ideo ibi etiam videbimus, an possit homo in statu connaturali esse sine talibus donis, & consequenter inde constabit, quomodo status integræ naturæ a pura natura differat. Alia vero sunt dona perficientia hominem in ordine ad supernaturalem finem, & ad operationes supernaturales, qualia sunt propria dona gratiæ, & virtutum infusarum, &c. & de carentia horum donorum in præsenti tractamus. Non est autem limitanda quæstio ad solum tempus creationis, seu inceptionis hominis, sic enim clarum est, posse hominem creari sine his donis; imo ita creatum esse dixerunt aliqui, quod in sequentibus videbimus: sed vel amplianda est quæstio ad totum tempus, seu statum hujus vitæ, vel intelligenda est de potestate proxima, & cum sufficienti providentia ad comparanda hæc dona. Dico autem, proxima, quia capacitas remota, quæ obedientialis dicitur, inseparabilis est ab humana natura, juxta doctrinam Augustini de Prædestinatione Sanctor. cap. 5. Proximam autem potestatem vocamus illam, quæ includit media necessaria, & convenientia ad obtinendam aliquando horum donorum perfectionem, operationes, ac finem. Et ita quærimus, an possit humana natura ita pura creari, ut his donis supernaturalibus, & potestate proxima ad illa comparanda omnino careat?

Pro parte negativa rationis momenta.

6. Ratio autem dubitandi est, quia non potuit Deus non condere hominem propter ejus ultimum finem: sed hic finis in se supernaturalis est; ergo non potuit hominem condere sine ordinatione ejus ad finem supernaturalem; ergo nec sine gratia, ac proinde non in puris naturalibus. Major per se nota videtur, quia nihil Deus potest agere, nisi propter finem, quæ intentio finis sistere debet in aliquo ultimo, qui est ipsemet Deus, nam omnia operatur propter semetipsum, & ideo *alpha*, *& omega* dicitur. Minor autem probatur, quia finis ultimus hominis est beatitudo ejus; beatitudo autem est visio beata, quæ supernaturalis est, ut nunc ex fide suppono, & traditur 1. parte, quæstione 12. & 1. 2. quæstione 3. Consequentiæ autem videntur claræ, quia non potest homo creari propter illum finem, nisi recipiat media, quibus illum consequi possit, illa autem media sunt dona gratiæ. Et augetur difficultas ex opinione multorum Theologorum asserentium habere hominem appetitum naturalem, & innatum ad videndum clare Deum. Quam docuit Scotus in quæstione 1. Prologi, §. *Ad primum licet procedat*, & in 4. distinct. 49. quæstione 9. & 10. Durand. quæstione octava, Palud. quæstione septima, articulo primo, Major quæstione 6. & latius Soto quæstione 2. artic. 1. §. *Nihilominus prima conclusio*, & lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 4. & favet interdum D. Thomas, ut 1. part. quæst. 12. quæst. 3. art. 8. & quæst. 5. art. 3. ad 3. Ex hac ergo opinione sequitur, non potuisse hominem etiam de potentia absoluta creari sine appetitu innato, seu pondere naturæ ad videndum Deum: nam hic appetitus, seu pondus naturæ non est in re aliquid distinctum ab ipsa natura: non ergo potest condi natura sine illo. Item non est distinctum aliquid a capacitate naturæ: capacitas autem illius finis, seu visionis non est separabilis a natura, ut dixi. Denique ex hac intrinseca capacitate hominis nascitur, ut extra Deum non satietur, nec quiescat, juxta illud Augustini 1. Confession. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum, donec perveniamus ad te*; ergo non potuit homo condi, nisi ordinatus ad illum finem, quem propterea Scotus naturalem vocat: ergo nec condi potuit (saltem, juxta debitam institutionem naturæ) sine gratia necessaria ad illum finem; non ergo in puris naturalibus.

Nonnulli errores referuntur, & machinata opinio.

7. Possent in hoc loco referri variæ sententiæ, vel hæreticorum, vel Catholicorum, ex quibus sequitur, non solum posse hominem in puris naturalibus creari, sed etiam de facto creatum esse, vel in principio, vel etiam nunc creari, seu generari, ut Pelagiani negantes gratiam, & originale peccatum, necessario dicere debuerunt. Sed has sententias omitto, quia in sequentibus capitulis ex professo tractandæ, & pro hujus loci opportunitate refutandæ sunt. Illis ergo sententiis prætermissis, cogitari potest alia extreme contraria, nimirum, servata providentia humanæ naturæ debita, non potuisse hominem in puris naturalibus creari, etiam in ordine ad superna turalem finem. Quam quidem non invenio ab aliquo authore catholico expresse traditam. Inter assertiones autem Michaelis Baji aliquas invenio, ex quibus colligi potest, illum sensisse vitam æternam esse homini connaturalem, & quasi jure naturæ debitam. Hinc enim dixisse videtur, ad meritum vitæ æterne non esse necessariam gratiam adoptionis, sed solum ut homo legis opera faciat, ut in 6. Prolegom. cap. 3. patebit in ejus propositione 14. & sequentibus, ubi non solum id affirmat, sed etiam dicit ad Pelagianum errorem pertinere gratiam adoptionis postulare. Et videtur deceptus quibusdam locis Augustini, in quibus reprehendit Pelagianos, qui dicebant, parvulis esse necessarium baptismum ad gratiam adoptionis, non ad remissionem peccati: nam eos impugnando significavit Augustinus, parvulis, si peccato carerent, per se, & natura sua vitam æternam deberi. Unde idem diceret de quocunque adulto, si in pura natura absque peccato crearetur. Videatur Augustinus lib. 6. contra Julian. cap. 4. alias cap. 9. & 10.

Ex principio quodam probari potest.

8. Preterea videtur hęc sententia sequi ex alio principio a nonnullis scholasticis admisso. Principium illud est, quod beatitudo eterna, propter quam homo est creatus, est naturalis finis ultimus ejus, quod Scotus, & alii, ut dixi, senserunt. Nam inde sequi videtur, Deum clare visum esse unicum finem ultimum ejusdem naturę humanę: nam finis ultimus esse non potest, nisi unus. Distingui vero solet finis ultimus quoad consequutionem, vel quoad intentionem, seu appetitionem, & ita dicitur esse duplex quoad consequutionem, quia unus naturaliter, alter non, nisi supernaturaliter obtineri potest, licet uterque sit naturalis quoad appetitionem. Sed in hoc duplicem repugnantiam invenio, una est, duplicem esse finem ultimum quoad appetitionem. Nam si appetitus naturę humanę non sistit in aliquo bono naturali, sed ultra tendit ad supernaturale, profecto nullum naturale bonum est finis ultimus ejus: nam finis ultimus includit negationem tendentię in ulteriorem finem, alioqui alter finis non est ultimus, si ibi non sistitur. Et sumitur aperte ex Aristotele 1. Ethicor. capite septimo, dicente felicitatem non appeti propter aliud, sed tantum propter se. Altera repugnantia est, quod finis supernaturalis quoad conse-

consequutionem, sit naturalis quoad appetitionem, cum appetitus naturalis non fundetur, nisi in naturali potestate, ut in Metaphysica latius tractatur, & in materia de Beatitudine dictum est. Unde si beatitudo patriæ est naturalis quoad tendentiam, & intentionem naturalis appetitus, etiam erit naturalis quoad aliquam perfectionem naturalem. Ex quo fit, ut supra argumentabamur, non potuisse hominem non creari propter illum finem, & sub providentia illi beatitudini proportionata, quæ est providentia gratiæ.

Æterna vita, ad quā homo est creatus superna-turalis est. 9. Nihilominus suppono, beatitudinem æternam, propter quam homo creatus est, & quæ illi promittitur, ut merces meritorum, simpliciter, & absolute supernaturalem esse. Hoc existimo esse necessarium fundamentum ad evertendum errorem Pelagii, & ad reddendam solidam rationem plurium dogmatum de divina gratia. Et ita censeo esse certum, & sufficienter probari ex verbis Pauli 1. ad Corinth. secundo, & Isai. 64. *Oculus non vidit, DEUS, absque te, quæ præparasti exspectantibus te:* vel ut ait Paulus 1. Cor. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum.* Hoc enim bonum, quod Deus hominibus præparavit, non est, nisi æterna felicitas, quæ in Scriptura Matth. 25. Marc. 10. & Luc. 18. & sæpe alibi, & in Symbolo dicitur *vita æterna*; illa ergo supra naturam hominis est, & ex supernaturali providentia præparatur. Deinde hæc felicitas in clara Dei visione posita est, ut constat ex 1. 2. quæstione 3. At visio Dei clara supernaturalis est, ut passim traditur in Scriptura, sufficitque illud 1. ad Timoth. 6. *Lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit, sed nec videre potest*, utique suæ naturæ viribus, ut late tractavi 1. part. tractat. 1. libr. 2. capit. 8. Idemque est certissimum de amore patriæ, nam si amor viæ supernaturalis est, a fortiori patriæ, quia est ejusdem charitatis, quæ nunquam excidit 1. ad Corinth. 13. & in eo ordine est perfectissimus, ut constat. Illa ergo beatitudo supra naturam hominis existit, ut est quædam formalis hominis perfectio, & consequenter etiam, ut est finis ultimus, supernaturalis est: nam beatitudo, & finis ultimus idem sunt.

D. Th. naturalem & supernaturalem finem docet. 10. Hinc Divus Thomas variis in locis duplicem finem ultimum hominis distinguit, unum naturalem, ad quem tendit homo ex vi, & impetu suæ naturæ; alium excedentem naturam, ad quem ordinatur homo per gratiam; ita habet 1. parte, quæstione 23. artic. 1. loquens de Angelis, & 1. 2. q. 5. ar. 5. & q. 62. ar. 13. & q. 109. ar. 5. ad 13. Unde Thomistæ communiter hanc distinctionem admittunt, Cajet. 1. p. q. 62. ar. 1. & Soto lib. 1. de Natura, & grat. cap. 3. & in 4. dist. 49. qu. art. 2. concl. 3. quatenus dicit, aliquam beatitudinem naturalem viribus naturæ comparari posse. Idem indicat Scot. quæst. 3. Prologi, ad argumenta primæ quæstionis in fine. Ratio vero ejusdem distinctionis ex fundamento posito reddenda est. Quia necesse est, omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo. Quod etiam naturales philosophi agnoverunt, præsertim Arist. libr. 1. & 10. Ethicorum: ergo cum visio beata non sit hujusmodi finis naturalis respectu hominis, ut ostensum est, necessarium est dari aliquem alium finem naturalem talis naturæ. Quis autem ille sit, & an in hac vita, vel solum in futura obtineri possit? non est tractandum hoc loco, cum in materia de Beatitudine proprium habeat.

Ordinatio beatitudinis supernaturalis est. 11. Atque ex his principiis ulterius sequitur, sicut cœlestis beatitudo est supernaturalis, ita ordinari hominem ad illam consequendam, non esse ex naturæ debito, sed ex gratuita dilectione, & voluntate Dei. Et hoc significavit nobis Paulus 1. ad Timoth. 2. dicens, *Deus vult omnes homines salvos fieri*, illam enim voluntatem pertinere ad gratuitum amorem Dei, omnes Patres intelligunt: unde proprii effectus ex illa voluntate procedentes ad gratiam spectant, ut est illud Joann. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum:* & illud Roman. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, quos vocavit, & hos justificavit, &c.* & ad Ephes. 1. *Elegit nos, ut essemus sancti, & immaculati:* ratio vero clara est, quia si finis non est debitus etiam debito proportionis, seu connaturalitatis; neque ordinatio ad talem finem potest esse debita, quia est ejusdem rationis, & (ut sic dicam) accipit speciem a fine. Item quia si ordinatio ad finem esset debita naturæ, etiam media essent debita, quia vel in eis consistit talis ordinatio, vel ex vi illius debentur; ergo talia media non essent gratia, prout de illa loquuntur Scriptura, & Concilia, quia gratiæ repugnat tale debitum, ut supra dixi ex Divo Thoma 1. 2. quæst. 111. art. 1. ad 2.

12. Tandem ex eodem principio sequitur, adoptionem hominis ad vitam æternam esse gratiam respectu hujus naturæ secundum se spectatæ, & sine peccato. In quo graviter erravit Michael Bajus, qui contrarium videtur posuisse ut suæ doctrinæ fundamentum, ut ex ejus propositionibus infra referendis manifeste colligitur. Veritas autem illius consequentis aperte colligitur ex Paulo in locis citatis, & ad Roman. 6. dicente: *Gratia Dei vita æterna*, & capit. 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, utique adoptivi, non naturales, ac proinde per gratiam non per naturam, & de illis subdit: *Si filii, & hæredes*, utique vitæ æternæ: & propterea ad Ephes. 1. ipse Spiritus Sanctus dicitur *pignus hæreditatis nostræ*, quia scil. illa non est hæreditas naturæ debita, sed gratiæ, juxta illud ad Tit. 3. *Ut justificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Igitur sola natura, etiam sine peccato creata, non esset per se hæres vitæ æternæ, nisi ei addatur adoptionis gratia, sicut etiam nunc justificatio non tantum aufert peccatum, sed etiam confert gratiam, per quam justificati adoptantur, ut postea videbimus. Neque in hoc Augustinus unquam Pelagianos reprehendit, sed in eo, quod cum concederent, parvulos indigere baptismo propter adoptionem, nihilominus negabant, indigere baptismo propter remissionem peccati; unde in citato loco partem illam expresse approbat, & solam secundam reprehendit, & ex illa eos redarguit, quia si parvuli non nascerentur in peccato, non esset cur eis denegaretur adoptio, quam Deus de se paratus est omnibus dare.

13. His positis dicendum est primo, de facto nullam creaturam intellectualem fuisse aut extitisse unquam in puris naturalibus conditam cum solo ordine ad connaturalem finem, imo neque esse posse secundum legem ordinariam a Deo statutam. Totam assertionem existimo certam, ejusque primam partem probo inductione. Nam Angeli creati fuerunt in gratia juxta doctrinam Patrum, præsertim Augustini. 12. de Civit. cap. 9. ubi de Deo creante Angelos dicit, *Simul erat in eis condens naturam, & largiens gratiam.* Quod etiam habet fundamentum in Scriptura, & latius tractatur. 1. part. quæstione 62. articulo 3. De natura vero humana idem ostenditur, quia in Adamo statim in creatione sua gratiam recepit, & non obscure docuit Concilium Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato originali, dum ait, *Adamum peccando amisisse sanctitatem, & justitiam, in qua constitutus fuerat.* Quamvis enim non dicar, fuisse in illa constitutum a primo instanti creationis, tamen recte colligi potest, cum non sit major ratio de uno tempore, seu momento, quam de alio. Et idem confirmant verba sapientis Ecclesiastes 7. *Fecit hominem rectum*, ut sensit Augustinus de Corrept. & grat. c. 10. & latius Div. Thomas 1. p. qu. 95. art. 1. ratio vero potest breviter reddi, quia ut alias dixit Ambros. *Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia:* unde cum in istanti fiat, non oportuit differri, sed in ipso instanti creationis dari. De cæteris vero hominibus non oportet probationem addere, quia, & in peccato concipiuntur, ut est de fide, & nihilominus in eo statu ad hoc ordinantur, ut & illius peccati remissionem, & supernaturalem finem assequi possint: unde qui ab illo peccato præservatus est, ut Beatissima Virgo, gratiam simul cum natura adeptus est. 1. Assertio

14. Addo Præterea, licet satis certum sit, Angelos, & primum hominem creatos fuisse in gratia, longe tamen certius esse, non fuisse creatos in puris naturalibus in ordine ad ultimum finem, quia esto non habuissent in primo instanti gratiam habitualem, nihilo- Certū angelos & Adā cōditos in gratia, certius vero non fuisse in puris naturalibus conditos.

hilominus negari non poteſt, fuiſſe creatos ad finem ſupernaturalem conſequendum, ac ſubinde habuiſſe paratum auxilium, & cum illo potentiam proximam, ad conſequendam gratiam, ſe diſponendo ad illam. Unde ſaltem indubitatum eſt, non ſolum ſanctos Angelos ante terminum Patriæ, ſed etiam Angelos malos, priusquam peccarent, habuiſſe gratiam, qua potuiſſent, & non peccare, & gloriam mereri, ſi voluiſſent, ſicut boni fecerunt. Et ſimiliter de Adamo certius eſt, habuiſſe gratiam ante lapſum, quidquid fuerit de primo inſtanti creationis, id enim evidentius teſtatur Concilium Trid. dicta ſeſs. 5. & traditur latius 1. par. qu. 95.

Secunda additi pars probatur ratione.

15. Atque hinc manifeſta eſt ultima pars aſſertionis. Quia imprimis Deus nullam creaturam intellectualem condidit, niſi propter æternam beatitudinem, ut ſuppono ex propria materia tanquam de fide certum. Hoc autem ipſo talis creatura non creatur in puris naturalibus, quia elevatur ad finem altiorem, quam ſuæ naturæ debeatur. Deinde omnis creatura intellectualis, quam Deus immediate condidit, in gratia creata eſt; dona autem Dei ſunt ſine pœnitentia, ut inquit Paulus Roman. 11. & ideo nulla creatura ſemel habens gratiam, illa privatur a Deo, niſi peccando ſe illa privet: unde eſt illud axioma catholicum, *Juſtus non deſeritur a Deo, niſi prius ipſe deſerat Deum*; non poteſt ergo eſſe tranſitus a ſtatu gratiæ, ad ſtatum puræ naturæ, ſed ſolum ad ſtatum culpæ. Rurſus etiam e converſo nec a ſtatu culpæ tranſiri poteſt ad ſtatum puræ naturæ. Nam licet de abſoluta Dei potentia id non repugnaret (juxta Scoti ſententiam, & multorum) tamen de lege ordinaria, de qua loquimur, id fieri non poteſt, quia Deus non remittit culpam mortalem, niſi infundendo gratiam, juxta illud, *Juſtificati gratis per gratiam ipſius*, ad Roman. 3. & definit Trid. ſeſs. 6. c. 7. Igitur de lege ordinaria non poteſt eſſe creatura rationalis, niſi vel in gratia vel in peccato, non ergo in puris naturalibus.

2. Aſſert. homo potuit a Deo in puris condi naturalibus.

16. Secundo dicendum eſt, potuiſſe Deum creare hominem in puris naturalibus reſpectu finis ultimi, non immutando naturam ejus, vel aliquid ei naturaliter debitum negando. Aſſertio, ut opinor, communis eſt Theologorum, licet eam magis ſupponant, quam diſputent, diſtinguendo varios ſtatus humanæ naturæ, & illos inter ſe conferendo, ut ex diſcurſu ſequentium capitum patebit. Præſertim vero attigit aſſertionem Cajetan. 1. 2. quæſtione 85. articulo 3. & quæſtione 109. articulo primo, & ibidem Medina in præfat. ad materiam de Gratia, & dicta quæſtione 85. art. 3. ubi etiam Conrad. & Soto 1. de Natur. & grat. capit. 3. & communiter recentiores. Et primo poteſt generaliter oſtendi, quia quidquid Deus contulit homini ultra puram naturam, eſt gratia; ergo potuit illam non dare, ſervatis alias legibus naturæ; ut enim recte dixit Cyril. lib. 1. in Joann. c. 13. *Creatura, cum ſerva ſit, nutu ſolum, & voluntate Patris ad ſupernaturalia elevatur.*

Diſcurſu probatur.

17. Deinde probatur ratione, quia cum finis ultimus hominis duplex ſit, ut diximus, potuit Deus creare hominem ad ſolam beatitudinem naturalem, nihil præcipiendo, vel promittendo de ſupernaturali, nec de mediis, quæ ad illam conferunt; ſed ſi ita feciſſet, non ordinaſſet hominem ad ſupernaturalem finem, neque ob eam rem aliquid denegaret homini debitum naturæ ejus; ergo ex hac parte non repugnabat creari hominem in puris naturalibus. Conſequentia evidens eſt ex dictis. Major etiam per ſe nota videtur, quia nihil eſt, quod potuerit neceſſitatem Deo imponere ad elevandam naturam hominis ad finem ſupernaturalem, eo ipſo quod ipſam creabat. Quamvis enim neceſſario creet illam propter aliquem ultimum finem, quia, cum perfectiſſimo modo operetur, omnia, quæ creat, in aliquem finem ordinat: (nam in hoc conſiſtit ratio providentiæ ejus, & cum in finibus non procedatur in infinitum, neceſſe eſt in aliquo ultimo ſiſti) nihilominus non oportet, ut ille finis ultimus ſit ſupernaturalis, quia naturalis ſufficit. Et ſimiliter licet Deus creando intellectualem naturam, illam faciat propter ſe ipſum, non tamen ex neceſſitate propter ſe clare viſum, nam etiam omnia alia propter ſe ipſum operatur, unumquodque ſecundum ſuam capacitatem. Poteſt autem Deus perficere ſolam capacitatem naturalem, ſi velit, & nihil conferre, quod in ſola capacitate obedientiali habeat fundamentum; ergo licet Deus neceſſario creet hominem propter ultimum finem, poteſt in fine naturali ſiſtere.

Tunc non crearetur homo in ordine ad ſine ſuper-naturalē. Nec Deus ficeret. ó. tra naturę debitum.

18. Supereſt probanda ſubſumpta propoſitio, quæ duas continet partes, una eſt, in eo caſu non creari hominem in ordine ad ſupernaturalem finem; quæ eſt per ſe evidens, quia non crearetur propter illud obtinendum, non enim illi proviſum eſſet de mediis, quibus illum conſequi poſſet. Altera pars erat, nihil facturum Deum, præter id, quod humanæ naturæ eſt debitum, etiamſi ad viſionem beatam illam non ordinaſſet, quod ſane certiſſimum eſſe cenſeo, & neceſſarium contra Pelagii errorem, fundamentum. Quia gratia non eſt naturæ debita, ut recte D. Thomas dixit, quia alias ſub beneficio creationis comprehenderetur, contra Auguſtinum, & alios Patres Epiſt. 95. & alia ſupra dicta, & multa, quæ de hac re in ſequentibus afferemus; ſed ordinari ad æternam vitam ſupernaturalis beatitudinis eſt gratia, & omnis gratiæ radix in ſuo genere; ergo non poteſt eſſe naturæ debita; ergo licet humana natura illa careret, nulla re ſibi debita privaretur. Minor (cætera enim clara ſunt) probatur primo ex illo Roman. 5. *Gratia Dei vita æterna*; nam ſi ipſa vita eſt gratia, ordinari ad illam gratia eſt. Imo eſt gratia per Chriſtum: tum quia ibi additur, *in Chriſto Jeſu Domino noſtro*; tum etiam quia eſt quædam benedictio ſpiritualis circa bona cœleſtia; omnis autem talis benedictio in Chriſto data eſt, ut dicitur Epheſ. primo: gratia autem, quæ per Chriſtum data eſt, non eſt naturæ debita, ut ſupra vidimus. Ratione etiam patet, quia homo non ordinatur ad finem ſupernaturalem, niſi per actum divinæ voluntatis, quo vult naturæ humanæ providere de mediis, vel efficacibus, vel ſaltem ſufficientibus ad vitam æternam conſequendam, ſed omnia illa remedia non ſunt debita naturæ, ſed pura gratia, ut infra oſtendemus; ergo licet Deus omnia illa negaret, non negaret humanæ naturæ aliquid ei debitum; at tunc illam non ordinaret in illam beatitudinem; ergo illam creando ſine tali ordinatione, non ageret contra debitum naturæ.

Dubio ſit ſatis, & confirmationi.

19. Ad rationem dubitandi patet reſponſio ex dictis. Nam eſt quidem verum, hominem non poſſe connaturali modo creari, niſi propter aliquam beatitudinem, & finem ultimum, negamus vero neceſſario fuiſſe creandum propter beatitudinem, quæ conſiſtit in viſione clara Dei, nam illa ſupernaturalis eſt, & non deeſt alia beatitudo naturalis, propter quam homo in pura natura creari poſſet, ut ex 1. 2. q. 3. ſuppono. Ad replicam autem, ſeu confirmationem de appetitu naturali ad videndum Deum, qui illum admittunt, fortaſſe reſponderent, non poſſe quidem hominem creari ſine illo appetitu, tamen ex vi illius non recipere aliquid, præter puram naturam, quia ille appetitus naturalis eſt. Et licet ſatiari non poſſit, niſi ſupernaturaliter, non eſſe neceſſarium, ut Deus ſatiet omnem appetitum naturæ, quando eſt ad objectum, quod naturaliter comparari non poteſt.

Impugnatur.

20. Hoc vero (mea ſententia) non dicitur conſequenter; tum quia appetitus naturalis non eſt fruſtra, & ideo ad authorem naturæ pertinet, providere media, quibus ille appetitus ſatiari poſſit; ergo hoc genus providentiæ eſſet debitum tali naturæ; tum etiam quia ille appetitus eſt ad bonum; ergo ad finem, quia bonum ſimpliciter, id eſt, propter ſe diligibile, cum fine convertitur: conſtat autem illud bonum eſſe propter ſe diligibile; imo eſſe ultimum, ad quod omnia debent deferri: ergo illud bonum eſſet finis ultimus unicus talis naturæ, quia in illo ſolo quieſceret appetitus naturalis talis naturæ: ergo non ordinari ad illum, eſſet contra providentiam connaturaliter debitam tali naturæ. Reſponderi poteſt, finem dicere ordinem ad media, & licet illud bonum ſit quoddam appetibile naturale, non tamen eſſe finem naturalem, quia media non ſunt naturalia. Sed in hoc cernitur repugnantia: nam ſi bonum propter ſe appetibile eſt naturale, eo ipſo poſtulat media conſentanea

tanea eodem modo ipsi naturæ, id est, naturaliter appetibilia ab ipsa, & consequenter debita ex naturali exigentia, & recto ordine naturæ.

Vera resolutio. Nō datur visionis beatæ naturalis appetitus

21. Respondeo igitur, non dari in homine talem appetitum naturalem innatum, seu pondus naturæ, ut plane sentit D. Thomas, ubicunque distinguit duplicem ultimum finem hominis, naturalem, & supernaturalem, nam unus ex alio sequitur, ut statim ostendam. Idemque sumitur ex eodem D. Thom. quæst. 22. de Veritat. art. 7. Capreol. quæst. 1. Prologi, Cajetan. 1. part. quæst. 1. art. 1. & quæst. 12. artic. 1. Ferrar. 1. Contra gent. cap. 5. latius lib. 3. cap. 51. Medin. 1. 2. q. 3. art. 8. Et ratio a priori est, quia in homine non est potentia activa, nec passiva naturalis ad visionem ipsam beatam, neque ad gratiam respectu cujus illa visio est finis connaturalis; appetitus autem naturalis sequitur ex potentia naturali, nam obedientialis non sufficit, est enim quasi potentia neutra. Quis enim dicat, naturam humanam habere appetitum ad unionem hypostaticam, etiamsi habeat capacitatem obedientialem ejus? Ergo eadem ratione non habet anima humana naturalem appetitum ad gratiam sanctificantem; ergo neque ad virtutes per se infusas; ergo nec ad actus earum, multoque minus ad actum visionis Dei, qui est supremus finis ultimus connaturalis gratiæ. Confirmatur, quia non appetit homo naturaliter modum cognoscendi angelicum, scientiam per se infusam abstractivam Dei, vel aliarum rerum: ergo minus appetet naturaliter modum cognoscendi divinum, nec ut est per visionem beatam. Consequentia videtur a fortiori evidens. Antecedens autem patet, quia non minus repugnat animæ humanæ, angelico modo intelligere, quam corpori humano volare; sicut ergo corpus non appetit naturaliter volatum, ita nec anima angelicam intelligentiam.

Ab inconvenienti explicatur.

22. Declaratur tandem ab inconvenienti illato, aut enim humana natura habet aliquem finem ultimum præter visionem beatam; atque adeo omnino naturalem, vel non habet illum. Si habet talem finem naturalem, profecto in illo sistit appetitus naturæ, quia natura non tendit ultra ultimum terminum suum. Et ideo non videntur mihi consequenter loqui Scotus, Soto, & alii, qui ponentes talem appetitum, admittunt illam distinctionem duplicis finis ultimi. Si autem non habet homo finem ultimum naturalem præter visionem beatam, profecto creari non posset connaturaliter, nisi cum sufficiente ordinatione ad illum finem, ut mihi satis probant rationes factæ. Propter quas censeo, non satis consequenter loqui, qui ponentes illum appetitum, negant esse homini connaturaliter debitum creari propter illum finem: hoc autem concedere, censeo esse magnum inconveniens, & ideo talem appetitum, dari nego.

CAPUT II.

Utrum potuerit homo in statu puræ naturæ creari in ordine ad naturæ integritatem, & consequenter, an potuerit cum illa integritate creari.

1. Opinio de integritate naturæ.

1. HÆc duo inter se sunt connexa, & ideo simul tractanda sunt ab integritate naturæ initium sumendo. De qua tres possunt cogitari sententiæ. Prima est integritatem naturæ nihil aliud esse, nisi substantiam naturæ cum omnibus facultatibus corporis, & mentis sine ulla diminutione, vel in numero, vel in perfectione intensiva illarum, neque in aliqua alia conditione, quæ ex natura rei ex hominis essentia manet. Et consequenter non posse hominem in pura conditi natura, quin statum etiam integræ naturæ recipiat. Ita opinatur Durand. in 2. distin. 28. quæst. unde concludit, eo ipso, quod homo sine gratia, vel culpa, aut pœna creetur, in statu puræ naturæ constitui quod ad intrinsecam compositionem, & perfectionem naturæ spectat. Et suaderi hoc potest, quia omnis res in pura natura sua constituta necessario habet integritatem suæ naturæ; ergo & homo, nam est eadem ratio in illo, quæ in aliis. Antecedens patet inductione in angelis, cœlis, brutis, elementis, &c. & ratio est, quia natura pura in qualibet re includit essentiam, & facultates omnes naturæ debitas absque ullo defectu: ergo est integra natura. Quæ ratio etiam in homine locum habet, quia loquimur de homine adulto, & in perfecta ætate constituto, ut possit ratione uti; ille ergo in pura natura includit corpus integræ quantitatis cum omnibus membris, & organis, ac facultatibus externis, & internis sensuum, & cum sanitate, & viribus corporis, & ex parte animæ non recipit diminutionem, nec in substantia, nec in potentiis; ergo si homo habet puram naturam, necessario habet etiam integram naturam. Et confirmatur ex ipso nomine, quia si homo in puris naturalibus non habet integritatem naturæ: ergo habet naturam non integram: ergo diminutam, & quasi mancam, quia si est non integra, aliquid necessarium ad integritatem illi deest, & hoc est esse mancam, & diminutam; at hoc repugnat pure naturæ, quia si natura est pura, habet omnia naturalia sine diminutione, & solum excludit ea, quæ supra naturam sunt: ergo.

Censura dictæ opinionis.

2. Hæc opinio singularis est inter Theologos Catholicos, & simpliciter falsa, si recte, & juxta communem usum, & sensum Theologorum terminis utamur. Quod ideo adverto, quia quæstio potest in uno sensu esse de re, & in alio de solo nomine. Ad quod explicandum suppono, statum integræ naturæ includere omnia, quæ status puræ naturæ, scilicet animam cum suis spiritualibus potentiis, & corpus integrum cum omnibus facultatibus sensitivis, & earum naturalibus inclinationibus, cum dispositione corporis, & organorum ad liberum illorum usum. Ex qua compositione humanæ naturæ nude spectata oritur necessitate quadam naturali, illa difficultas in operatione virtutis, quæ ex rebellione inferioris appetitus, & ex corporis infirmitate nascitur, quam nos experimur, & de qua Apostolus conqueritur ad Roman. 7. Igitur quæstio de nomine erit, an natura humana sic condita cum ista contrarietate, & repugnantia appetituum sit dicenda integra, propter integritatem, ut sic dicam, corporis, & animæ quoad vires omnes, & facultates connaturales, vel potius sit dicenda non integra propter imperfectionem illam connaturalem repugnantiæ appetituum carnis, & spiritus. In quæstione igitur de voce non est immorandum, nam constat naturam sic conditam posse vocari integram, id est, non monstrosam, neque imperfectam privative (ut sic rem explicem) id est per carentiam perfectionis debitæ naturæ, etiam si negative sit imperfecta, id est, sine perfecto ordine, & concordia potentiarum, & appetituum, cujus natura illa est capax, licet non sit illi debita. Et hoc solum probat ratio, & fundamentum pro sententia Durandi propositum.

Status integræ naturæ proprie in appetitus subjectione sistit.

3. Nihilominus tamen præter hunc statum consideratur in homine alius, in quo ultra omnes naturales facultates habeat homo quandam specialem perfectionem, quæ consistit in carentia fomitis, & effrænatæ concupiscentiæ, seu in perfecta subjectione appetitus sentientis ad rationalem, ita ut inferior appetitus contra superiorem moveri, aut rationem prævenire non permittatur. Et hic status vocatur proprie integræ naturæ secundum Theologorum usum, ut constat ex Cajetano, Conrado, Medina, & aliis in principio hujus materiæ, & Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 5. Nam quia humana natura pure spectata, prout capite præcedenti proposita est, quasi divisa est in suis naturalibus affectibus ad diversa tendentibus, & quasi manca ad recte ambulandum in suis moribus, ideo quando in suis propriis facultatibus internam pacem, & concordiam recipit, quasi integrari censetur, & ita perfici, ut convenienter in moribus progredi possit. Ac proinde vox illa, *status integræ naturæ*, accommodata visa est ad illam perfectionem significandam.

Primi parentes integræ naturæ statū assecuti in conditione sua.

4. De illo autem statu supponimus, non solum esse possibilem, quod videtur per se notum, cum nullam involvat repugnantiam, sed etiam datum esse primis parentibus in sua creatione, ut Theologi statim allegandi communiter sentiunt cum D. Augustin. lib. 14. de Civitat. cap. 10. & 17. & lib. 4. contra Julian cap. 13. & aliis locis, quæ statim referam. In quibus docet, primos Parentes non sensisse, nec sentire potuisse motum libidi-

libidinis ante peccatum, eamque perfectionem, (quod pertinet ad rationem status) semper conservaturos fuisse, si non peccarent. Idque aperte docet Concilium Trident. sess. 5. ubi in hoc sensu definit, concupiscentiam ortam fuisse ex peccato, & ita exponit Paulum, qui interdum appellat concupiscentiam peccatum, *Quia ex peccato est*, ait Concilium, *& ad peccatum inclinat*. Habetque hæc veritas fundamentum in Scriptura Ecclesiastic. 5. *Deus fecit hominem rectum*, quod de rectitudine removente concupiscentiam exposuit Hieronymus lib. 1. contra Jovinian. & Sapien. 2. dicitur: *Creavit Dominus hominem interminabilem*. Item de perfectione, ac virtute ejus multa dicuntur Ecclef. 17. Et Genes. 2. de eisdem primis hominibus dicitur, non vidisse se esse nudos, donec peccarunt, non quia cæci essent, sed *quia non tangebantur illo visu*, ut recte dixit August. lib. 9. Genes. ad liter. cap. 10. & lib. 11. cap. 31. & Gregor. lib. 26. Moral. cap. 12. alias 13. Ratio autem in primis est, quia voluit Deus perfectionem illam hominibus a se conditis conferre, & ita decuit sapientissimum artificem, sicut postea eandem perfectionem contulit humanitati Christi Domini, & B. Virgini in Conceptione sua propter singulares eorum dignitates, ut alibi dictum est.

Ex Patribus hoc late confirmat Coccius in Thesauri tom. 1. art. 3.

5. Præterea supposita dicta vocis significatione, non minus clarum est, potuisse Deum humanam naturam sine illa integritate creare, ut cæteri Theologi affirmant, & Durand. ipse non negat. Quia integritas naturæ dicto modo explicata est donum re ipsa distinctum ab essentia hominis, & ab omnibus physicis facultatibus ejus: ergo potuit a Deo condi cum suis membris, & facultatibus omnibus naturalibus, sine illo dono, quia nulla potest ostendi repugnantia. Item nunc de facto creantur homines sine illa integritate in pœnam culpæ: ergo etiam absque culpa posset Deus hominem sine illo dono creare. Probatur consequentia, quia vel illud donum non est connaturale homini, nec suæ naturæ debitum, vel etiamsi sit, Deus, ut supremus Dominus, posset hominem cum illo defectu creare, sicut etiam posset cæcum, vel claudum condere.

Sine præfata integritate potuit homo a Deo condi.

6. De homine igitur sic condito sine speciali dono integritatis, duo interrogari possunt, quæ ad rem maxime spectant. Unum est, an talis homo censeri posset integer, seu habere integritatem naturæ, saltem quoad vires sufficientes ad servandam constanter, & perseveranter totam legem naturæ, & ad vitandum, etiam collective, omnem lapsum contra illam, saltem gravem, seu deliberatum. Et in hoc sensu loquitur aperte Durand. loco allegato, dum ait, hominem conditum in sola natura sine culpa, vel gratia habere naturam integram, etiam ad dictum effectum servandi constanter totam legem naturæ, suis naturalibus viribus, quod variis rationibus suadere nititur. In hoc vero sensu resolutio illa falsa est, ut bene notavit Her. quodl. 6. quæstion. 11. quia in homine sic condito esset eadem repugnantia concupiscentiæ, quæ nunc est, cum qua non potest homo integre operari bonum sine superiori adjutorio, ergo talis homo non potest dici integer, seu in statu naturæ integræ secundum illum respectum. Consequentia nota est ex declaratione facta. Minor autem ostendetur late in libro sequenti, ubi solvemus rationes Durandi. Et de Majori dicemus infra in hoc libro, eamque (ut existimo) non negaret Durandus, quia illa repugnantia appetituum tam intrinsece sequitur ex naturalibus conditionibus eorum non impeditis, sicut corruptibilitas sequitur ex mistione elementorum, vel sicut fames, & sitis sequitur ex corpore humano mortali. In quæstione igitur hoc sensu proposita nulla superest difficultas, quæ ad hunc locum pertineat.

De quæstione res.

7. Ex hac vero resolutione sequitur altera interrogatio magis hujus loci propria, videlicet, an homo innocens sine illo dono integritatis conditus, & alias etiam carens gratia, & ordinatione ad supernaturalem fine[m], censendus sit creatus in statu puræ naturæ, vel potius in statu naturæ quasi monstrosæ? & e converso, an homo habens dictam naturæ integritatem posteriori modo explicatam possit vere dici habere puram naturam? quod est quærere, an illa integritas sit humanæ conditioni naturalis; & ideo non excedat puram naturam? In qua quæstione fuit secunda sententia Michael Baji, qui inter alia, quæ de gratia docuit in quodam art. 26. sic ait: *Integritas primæ conditionis non fuit indebita humanæ naturæ, sed naturalis ejus conditio*. In quibus verbis aperte sentit, naturæ integritatem humanæ naturæ secundum se spectatæ debitam esse. Unde ultima ejusdem authoris propositio fuit: *Falsa est Doctorum sententia asserentium, primum hominem potuisse a Deo creari, & institui sine justitia naturali*. Per quam naturalem justitiam intelligit non solum innocentiam a peccato, de hac enim nemo dixit, potuisse hominem sine illa condi a Deo in prima institutione, cum potius omnes doceant, non potuisse creari in statu culpæ, ut supra dixi: intelligit ergo naturæ integritatem, sine qua putat, non potuisse naturam humanam institui, saltem secundum legem naturæ debitam. Fundamentum ejus esse potuit, quia sine dicta integritate non posset homo, alias carens etiam donis gratiæ, servare legem naturalem, vel honeste vivere: ergo non potuit naturali, & debito modo sine illo dono creari. Probatur consequentia; tum quia, cuicunque naturæ debetur illa integritas, quæ ad actum sibi connaturalem præstandum necessaria est: tum etiam, quia alias necessitas illa peccandi, quæ ex tali defectu oriretur, in Deum talis naturæ authorem refunderetur, quod esse non potest: ergo est debitum naturæ hominum, ut creetur cum integris viribus, quibus possit vincere peccatum, & servare legem naturæ. Alias Deus deficeret in necessariis, & illi tribueretur culpa, quia necessitatem illius cum natura contulisset: quia homo sine integritate naturæ non habet vires sufficientes ad vitandum peccata, ergo integritas hæc est debita ipsi naturæ. Unde ob hanc causam dicitur homo læsus in naturalibus, quando illud donum amisit. Confirmatur, quia hoc est medium necessarium ad beatitudinem hominis naturalem assequendam: ergo debetur tali naturæ.

An innocens in pura natura condatur.

2. Opinio cum suo auctore & fundamento.

8. Sed nihilominus est tertia, & vera sententia, donum speciale integritatis naturæ non esse connaturale homini, ideoque & statum hominis in natura integra diversum esse a statu puræ naturæ, & in hoc statu potuisse hominem sine tali naturæ integritate creari. Prima pars mihi certa est; prius vero, quam probetur, alia terminorum æquivocatio auferenda est. Solet enim interdum vocari naturale quidquid homo habet simul cum natura, juxta illud: *Eramus natura filii iræ*, & sic dici potest integritas naturæ fuisse connaturalis Adamo, quia fuit illi concreata. At nunc non ita loquimur, quia hoc modo etiam gratia potest dici connaturalis Angelis, & primo homini, neque proprie loquendo, vocatur naturale, quidquid naturæ datur in instanti creationis, nisi aliquo modo ex vi ipsius naturæ detur. Alio item modo solet dici naturale quidquid perficit naturam in ordine ad naturales actus, vel ad supplendum aliquem defectum naturalem. Quo sensu solet interdum integritas naturæ, seu originalis justitia dici naturalis, ut notavit Vega lib. 2. in Trident. cap. 12. quia naturales quosdam defectus supplebat, & sanabat, quod facere potuisset sine elevatione naturæ humanæ ad finem supernaturalem, vel ad proprium ordinem gratiæ, ut statim dicam. Et neque hoc modo hic sumitur illa vox, *Naturale*, sed quatenus tertio, ac propriissimo modo naturale dicitur, quod ex principiis naturæ oritur, sive debetur secundum connaturalem ordinem, & providentiam, & hoc sensu dicimus, donum illud integrans naturam non fuisse naturale.

Tertia & vera opinio status integræ, diversus a puræ naturæ statu donum ille, & in hoc potuis etiam homo creari.

9. Atque ita conclusio posita a Theologis communiter recipitur. D. Thom. 1. part. quæst. 95. artic. 1. indicat rationem a posteriori, quia si illud donum naturale esset, post peccatum mansisset, quia peccatum non tollit naturalia dona, teste Dionys. cap. 4. de Divin. nominibus Divo Thoma 1. 2. quæst. 85. artic. 6. & quæst. 89. art. 3. & 4. contra gent. cap. 52. ubi significat, esse doctrinam fidei. Idem sumitur ex eodem 1. part. quæst. 100. artic. 1. & in 2. distinct. 20. quæst. 2. artic. 3. & quæst. 4. de Malo art. 2. ad secundum, & quæst. 5. art. 1. ad 13. Idem sentiunt Scot. in 2. distin. 29. §. *Ad primum argumentum*, & Gabr. distin. 30. & ibi Durand in d. 20. quæst.

Patres, & Scholastici passim nostram conclusionem docent.

quæst.5.Marsil.in 2.quæst.18. Capreol.distin.30.quæst. 1.art.2.Cajetan.Soto & omnes Thomistæ. Estque sententia Patrum, quos late refert Bellarmin.lib.1.de statu primi hominis cap. 5. Interdum enim donum illud vocant *Cœleste donum*, ut Chrysostomus homilia 15. in Genes. aliquando vocant *gratiam*, ut Cyrill. 1. in Joannem capite nono, & sumi potest ex Ambros. libr. de Paradis. cap.5. & 14. Clarius ex Augustin.4. contra Julian. cap. ultimo dicente: *Gratia magna erat, quod terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet.* Et 1.retract.cap.5. contrarios effectus naturales vocat. Tandem contraria sententia reprobata est a Pio V. & Gregor.13.in Bulla contra Michaelem Bajum.

Ratiocinatione ex appetitu, & voluntate roboratur

10. Ratione tandem declarari potest, quia potentiæ, ex quibus nascitur difficultas, & repugnantia, sunt homini connaturales, voluntas nimirum, & sentiens appetitus: ex hominis enim essentia, quatenus ex spiritu, & carne constat, naturaliter dimanant, ideoque necessarium est, hominem in omni statu utraque facultate præditum esse. Hæ autem potentiæ inclinationes habent naturales, ex quibus difficultas bene operandi, & repugnantia oritur, quam describit Apostolus Romanorum septimo: ergo repugnantia est tam connaturalis homini, sicut corporis corruptibilitas, vel sicut difficultas, & lassitudo in motu progressivo, quæ ex corporis gravitate nascitur. Præterea homini naturale est, ut a sensu cognoscere incipiat; appetitusque sensitivus hoc habet peculiare, quod naturaliter movetur ab objectis sensu perceptis, & ex natura rei nihil potest inveniri in homine, quod inclinationem ejus tollat, aut minuat, neque etiam per aliquid connaturale homini potest impediri appetitus inferior, ne superiorem præveniat, quia est naturale agens, & naturaliter immutatur: ergo donum impediens hos motus non potest esse naturale.

Ampliatur ad duobus modis.

11. Declaratur præterea, quia duobus modis intelligi potest, appetitum fuisse frænatum, primo quia præveniebatur, ne objecta illi occurrerent, quæ illum possent ad malum incitare, vel quia præsentato objecto detinebatur, ne exiret in actum, donec voluntas vellet. Prior modus plane non cadit sub humanam providentiam, cum antecedat deliberationem, & cognitionem rationis, quæ incipere debet a sensibus. Et ideo Divus Thomas prima parte, quæstione nonagesima quarta, articulo quarto, ad quintum, & quæstione nonagesima septima, articulo secundo, ad quartum, agens de re simili, illam tribuit divinæ providentiæ peculiari, quæ nulla probabili ratione dici potest debita naturæ, cum valde extraordinaria sit. Alter vero modus omnino est præter naturam, nam solum esse potest, vel quia DEUS negat concursum appetitui, ne moveatur (quod difficilius est) quia infundit appetitui qualitatem aliquam, vel habitum, qui ipsum impediat, ne moveatur, donec ratio præcipiat. De quo habitu etiam controvertitur, an possibilis sit, ut in prima parte disputatur, & in tertia parte aliquid tetigimus tractando de Sanctificatione Beatæ Virginis: esto vero sit possibilis, sine dubio neque ex natura nascitur, ut per se constat, neque naturæ debitus esse potest: cum modus ille operandi ex necessitate naturæ, stante sufficiente motione objecti, naturalis sit. Est ergo donum illud supra naturam in sensu explicato. Et confirmatur, quia alias natura humana nunc esset monstrosa, quia careret perfectione debita suæ naturæ: consequens est falsum, quia Deus ordinarie non punit peccata tollendo proprietates naturales, utique statuta lege, & ordinaria, ac universali, juxta sententiam Dionysii supra allegatam, & communiter receptam, de qua iterum in capite nono hujus libri dicemus. Ergo concupiscentia hæc, & fomes, quem patimur, licet sit pœna peccati, non est aliquid monstrosum in humana natura, ergo nec opposita perfectio est illi debita.

12. Atque hinc facile probantur aliæ duæ partes hujus sententiæ, nimirum statum integræ naturæ diversum esse a statu puræ naturæ, quia includit omnia, quæ ad naturam pertinent, & addit aliquid ei non debitum. Et hinc etiam fit, ut illi status ita sint separabiles, ut possit homo in statu puræ naturæ, & sine prædicta integritate creari, quia carentia illius integritatis præcise spectata non est contra naturæ puritatem: cum non privet illam aliqua perfectione connaturali, seu naturæ debita. Et illa ablata haberet homo in pura natura creatus duplicem appetitum sibi connaturalem, sine illis enim, vel nullo modo existere potest, vel non, nisi monstrose, & præter naturam, ut ex dictis patet: potest autem Deus creare hominem sine tali defectu, ut per se constat, & sine dono superaddito, & naturæ non debito, quia hoc pendet ex sola liberalitate Dei; ergo homo sic conditus esset in pura, & non in integra natura.

Duæ aliæ conclusionis partes ratione probatur.

Fundamenti oppositi solutio.

13. Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ concesso primo antecedente, nimirum hominem destitutum naturæ integritate, non posse viribus suis totam naturæ legem sine lapsu servare: negatur consequentia, videlicet donum integrans naturam esse naturæ debitum. Quia in physico rigore solum debentur naturæ intrinsecæ facultates cum generali concursu causæ primæ influentis in causas secundas, & cum illis juxta exigentiam illarum, & generalis ordinis universi. Quod autem in tali natura sic composita, nempe humana ex corpore, & spiritu constante, inde oriatur naturalis repugnantia inter facultates appetendi, quasi contrarie in suis motibus, naturalis hominis imperfectio est, quam non tenetur author naturæ tollere, vel impedire, & ideo non potest esse tali naturæ debitum, ut Deus illos motus impediat vel quod naturales inclinationes auferat, sed potius postular ordo mere naturalis, ut generalem concursum illis appetitibus non deneget, suosque motus illos agere sinat. Sicut habere corpus corruptibile, & morti obnoxium, imperfectio quædam est, ita vero naturam consequens, ut status immortalitatis, quem homo habuit ante peccatum, non potuerit esse connaturalis, nec ex naturæ debito, sed potius ex liberalitate Dei præter debitum naturæ.

Primæ, & secundæ probatio. ni satisfit.

14. Unde ad primam consequentiæ probationem respondetur, debitum quidem esse unicuique naturæ principium, & concursum consentaneum actibus naturalibus, non tamen esse debitum, ut tollantur omnia impedimenta, quæ ex aliarum causarum communi cursu accidere possunt. Unde ad alteram probationem respondetur, negando sequelam, nam licet ex illo intrinseco defectu naturæ contingat sequi peccatum, non potest Deo attribui, quia illa occasio mere naturalis est; consummatio autem culpæ semper est voluntaria, & libera proximo operanti, a Deo autem non est intenta, sed juste permissa, quia non tenetur omnes defectus creaturarum supplere, aut impedire. Ideoque merito dixit Augustinus 1. Retract. capite nono, licet ignorantia, & difficultas essent a principio in natura, non ideo Deum culpandum, sed laudandum fuisse. Eo vel maxime, quod homo sic institutus cum solis auxiliis naturæ debitis, interdum, ac sæpe posset honeste operari, licet non semper, ut libro sequenti dicam. Quia vero per donum integritatis, quando datur, natura ipsa juvatur, & aptior redditur ad ipsas naturales actiones perficiendas, ideo homo quando tale donum semel acceptum peccando amisit, dicitur fuisse in naturalibus læsa, ut cum Beda Theologi loquuntur, & infra explicabimus.

Solutio brevis confirmationis.

15. Ad ultimam autem confirmationem, quæ attingit difficultatem, quomodo posset homo in puris naturalibus conditus naturalem beatitudinem assequi? non possumus hoc loco ex professo satisfacere, nam pertinet ad materiam de Beatitudine 1.2. quæstione quinta, & ideo breviter dico, integritatem naturæ non fuisse medium simpliciter necessarium ad naturalem beatitudinem consequendam. Nam in primis in anima separata posset beatitudo illa obtineri ab aliquibus, qui in hac vita non peccarent, ut maxime essent, qui ante usum rationis decederent. Pro adultis vero in hac vita peccantibus posset Deus modum aliquem illi statui proportionatum, quo a culpa liberarentur,

rentur, statuere, ut attigit in materia de Pœnitentia, & in discursu præsentis libri iterum occurret. Denique posset etiam Deus tunc juvare homines ad non peccandum per moralia auxilia non attingentia supernaturalem ordinem. Quod si tunc ita se gereret DEUS cum humana natura; non proprie extraheret illam ultra statum puræ naturæ, quia neque ordinaret illam ad finem supernaturalem, neque propriam gratiam illi donaret, quia hæc non reputatur talis, nisi in ordine ad veram sanctitatem, & supernaturalem beatitudinem obtinendam, nec denique daret illi integritatem naturæ, ut dixi. Illa igitur esset quædam moralis providentia consentanea naturæ rationali, quæ mutabilis est non solum physice, sed etiam moraliter. Neque posset dici illa providentia debita ex parte ipsius naturæ, sed solum veluti ex naturali misericordia Dei, quia talis natura esset indigens, & omnino divinæ Sapientiæ, ac liberalitati consentaneum esset, ut illi provideret. Atque hinc posset definiri alia quæstio de statu puræ naturæ in ordine ad auxilia gratiæ ad operationem honestam aliquando perficiendam: quæ pendet ex dicendis in libro sequenti, & ideo breviter in sequenti capite illam expediemus, graviorem disputationem in librum sequentem omittendo.

CAPUT III.

Utrum status innocentiæ, seu originalis justitiæ ultra statum puræ, & integræ naturæ aliquid addat?

Varii modi assignandi discrimen inter originalem justitiam, & naturæ integritatem.

1. Explicuimus, quomodo status integræ naturæ a statu puræ naturæ differat, nunc ad perfectam ejusdem status cognitionem, oportet de justitia originali aliquid dicere, & illam cum integritate naturæ comparare. Suppono autem statum innocentiæ, & originalis justitiæ juxta usitatam horum verborum significationem, eundem esse, ut mox declarabo. De comparatione autem illius ad statum integræ naturæ videtur esse aliqua controversia inter Theologos. Aliqui enim non distinguunt statum integræ naturæ ab statu innocentiæ, vel originalis justitiæ, ut constat ex Divus Thoma 1. 2. quæst. 109. artic. 1. & 2. & Soto libro primo de Natur. & grat. cap. 5. & 6. quem alii sequuntur. Alii vero distinguentes hos status dicunt, statum originalis justitiæ solum addere ultra naturam integram, pactum, & promissionem Dei transfundendi in posteros donum illud integritatis naturæ, si primus homo, qui illud recipit, illud peccando non amitteret. Ita ut status ille dicatur integræ naturæ respectu cujuscunque personæ cum ea perfectione conditæ, etiam si pro se tantum illud donum accipiat; originalis vero justitia dicatur solum quando datur veluti pro toto genere, seu per originem transfundenda, si per primum recipientem non steterit. Sed hæc differentia parva est, & valde extrinseca, nam in ordine ad effectus privilegium (ut sic dicam) idem est, & solum differt in ordine ad subjecta quibus conceditur; secundum quam duplicem habitudinem, seu considerationem, potest quidem integritas naturæ vocari personalis, si pro una tantum persona detur, ut fuit in Beata Virgine, & potest dici originalis, si pro tota progenie concedatur, proprie autem non dicitur status naturæ, nisi quatenus pro ipsa specie aliquo modo confertur, saltem sub conditione non peccandi. Hoc autem modo etiam justitia illa, quam originalem vocamus, posset concedi uni personæ pro ipsa tantum, vel simul pro posteritate, & ita nulla relinquitur distinctio, nisi in nomine. Aliter ergo Cajetan. in dicto articulo secundo distinguit inter dictos status, quia justitia originalis addit supra integritatem naturæ indefectibilem ordinem, & corporis sub anima, & inferioris appetitus sub superiori, quamdiu superior est subditus Deo. Quod amplius non declarat. Duas tamen videtur in illis verbis includere conditiones status originalis justitiæ, una est, quia solum est datus sub illa conditione, ut solum duraret, quamdiu voluntas servaret debitam subjectionem ad Deum, & in hac non credo differre ab statu integræ naturæ, nam hæc etiam data est de facto sub eadem conditione, quantum ad durationem ejus: de possibili autem posset Deus utrumque statum donare sine tali limitatione. Altera conditio est, quod justitia originalis includebat indefectibilem ordinem corporis sub anima, quam integritas naturæ non includit. Et differentia vera mihi videtur, longiori tamen declaratione indiget.

Primus innocentiæ modus.

2. Ut ergo rem totam explicem, adverto in primis duobus modis posse aliquem statum dici innocentiæ, seu justitiæ originalis, quos oportet distinguere, ne propter solam vocum ambiguitatem controversia oriatur, ut illos distinxit Henric. quodlib. 6. quæst. 11. Primo enim innocentia, ut sic, tantum significat carentiam culpæ, & hoc modo omnis persona a Deo immediate creata, in statu innocentiæ creaturę, & quia talis innocentia ex tali origine, & emanatione a Deo provenit, qui non potest esse auctor peccati, ideo innocentia illa dici potest originalis. In hac ergo significatione homo proxime creatus a Deo, sive in natura integra, sive in pura natura dici potest creatus in innocentia originali, & quamdiu non peccaverit, dici potest, in illa innocentia originali stare seu permanere. Eademque innocentia dici potest, quædam originalis justitia non supernaturalis sed naturalis, quatenus rectus ordo, quem natura bene instituta ad suum habet authorem, quandam participationem, seu imaginem justitiæ præ se fert. Jam vero altiori modo sumitur innocentia, seu justitia originalis, a qua statu innocentiæ, seu originalis justitiæ denominatus est. Per innocentiam enim intelligimus non solum carentiam culpæ præteritæ, vel præsentis, sed etiam futuræ, quantum est ex vi status, qui sub tali conditione, & perfectione consideratur, ut sit aptissimus ad innocentiam servandam, & secum nullam culpam compatiatur, imo nec defectum aliquem ex his, qui nunc sunt effectus culpæ. Et hic status per antonomasiam vocatur status innocentiæ, vel etiam dicitur status justitiæ originalis: justitiæ quidem, vel quia innocentia est quædam justitia, ut dixi, vel quia talis status semper supposuit supernaturalem justitiam, ut mox dicemus: originalis autem, quia & in ipsa origine concreata fuit cum homine, & quia si homo in illo statu perseverasset, justitia illa per originem ad posteros dimanasset.

Alter excellens innocentiæ modus.

Prima excellentia homini collata in statu innocentiæ est erroris immunitas.

3. Ad considerandum autem hunc statum in humana natura occasionem sumpserunt Theologi ex his, quæ Deus contulit primo homini a se condito, quæ in 1. part. latius considerantur, hic autem breviter supponenda sunt, ut quæstio proposita intelligi, ac definiri possit. Dicimus ergo præter perfectiones spirituales supernaturalis ordinis, quas Deus primo homini a se creato contulit, & præter scientias naturales, vel alios habitus ordinis naturalis, quos infudit per accidens, seu præternaturalem modum productionis, quem postulant, quatuor proprietates alias, seu prærogativas illi contulisse. Prima est immunitas ab errore, seu deceptione, quamdiu non peccaret. Hoc, non ut certum, sed ut probabilius asserimus cum D. Thom. 1. part. quæst. 94. artic. 4. ubi Cajetan. & alii, & nonnulli ex Scholasticis in 2. distinct. 23. ubi Bonavent. quæst. 2. Durand. quæst. 3. Estque clara sententia Augustini lib. 3. de Libr. arbit. cap. 18. ubi sic inquit, *Illa enim peccati pœna justissima, ut qui recte facere, cum posset, noluit, amittat posse, cum velit: nam sunt re vera omni peccanti animæ duo ista pœnalia ignorantia, & difficultas.* Idem sumitur ex eodem Augustino in Enchirid. cap. 24. Ratio vero reducenda est in dispositionem divinæ providentiæ, quæ illum statum cum tanta perfectione constituere voluit, ut homo pœnale aliquid non pateretur, prius quam culpam aliquam committeret; error autem, & deceptio, imo & ignorantia eorum, quæ sciri debent, malum quoddam pœnale est.

Excellentia a. immunitas a peccato veniali, & incompatibilitas cum lethali.

5. Secunda prærogativa sub eadem probabilitate est, immunitas a culpa veniali, & incompatibilitas cum mortali. Declaratur, quia ille status non tollebat possibilitatem peccandi mortaliter, ut est de fide certum, & effectus ostendit: non poterat tamen durare cum illo, quia per peccatum mortale amissus est,

&

& per quodlibet aliud grave amitteretur, ut nunc ſupponimus, licet aliqui aliud ſenſerint, quibus in 1. part. reſponſum, & ſatisfactum eſt. Sic ergo dicimus, ſtatum illum fuiſſe incompatibilem cum peccato mortali. Per veniale autem non eſt veriſimile, fuiſſe perdendum illum ſtatum, & ideo probabilius credimus, ſtatum illum fuiſſe immunem a culpa veniali, id eſt, non potuiſſe hominem ſic conditum venialiter peccare, niſi prius peccando mortaliter ſtatum illum amitteret. Quæ eſt ſententia D.Thom.1.2.quæſt.89.art.3. ubi interpretes, & nonnulli Scholaſtici in 2.diſtin.21. Et ſumitur ex Auguſt.14.de Civit.cap.10. & ſequentibus uſque ad 27. Ratio vero propter dictam providentiam divinam eſt, quia ſi homo peccaſſet venialiter, eo ipſo eſſet dignus aliqua pœna; ergo vel omnino amitteret illum felicem ſtatum præter ſolum peccatum veniale, quod duriſſimum eſt, vel durante ſtatu pœnalitatem aliquam eſſet luiturus, quod ſtatui repugnat.

Tertia excellentia immortalitas. 5. Tertia immunitas, eſt a morte, quia ſi homo illum ſtatum non amitteret, non moreretur. Et hæc eſt certa de fide, ut ſenſit Auguſt. Epiſt.105. & 106. & de Fide ad Pet. cap. 35. & fere in omnibus libris contra Pelagium, qui oppoſitum errorem docuit, contra quem dixit etiam Proſper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 7. *Inde tracta mortalitas, Inde multiplex corporis animique corruptio.* In Concilio Milevit. & Arauſ. damnatus eſt, & in Tridentino ſeſſ. 5. Quæ definiunt, mortem eſſe pœnam peccati, juxta comminationem a Deo factam Geneſ. 2. Et ideo per peccatum introducta eſt mors in orbem terrarum, teſte Paul. ad Roman. 5. & 1. Corinth. 15. Et explicatur optime Sapient. 1. ubi hac ratione dicitur, *Deus mortem non fecit*, quia non fecit peccatum, per quod ſolum introduci potuit, ergo ſtatus hominis ante peccatum fuit a morte immunis; ergo hæc immunitas pertinuit ad ſtatum innocentiæ, ut latius D. Thomas 1. part. quæſt. 97. art. 1. & alii Scholaſtici in 2. diſtin. 21.

Excellen. 4. non dolor non triſtitia. 6. Qui etiam addunt, neque veſtigium mortis (ut ſic dicam) fuiſſe in illo ſtatu, id eſt, neque dolorem, neque triſtitiam, neque paſſionem aliquam ex his, quæ malum ſupponunt. Quæ eſt quarta prærogativa illius ſtatus, non quidem tam certa, ſicut præcedens, longe tamen probabilior, quam contraria, ut ſumi poteſt ex Auguſtino locis citatis, & lib. 6. Geneſ. ad literam a cap. 19. & Bernard. ſerm. 1. de Annuntiat. & ſerm. ad milites templi cap. 11. ratio autem eſt eadem, quia hæc omnia ſunt mala pœnæ, quæ ex ſuavi Dei ordinatione in natura intellectuali ſupponunt culpam: unde Eccleſ. 7. omnes humanæ miſeriæ peccato tribuuntur, illi autem affectus quacunque ratione affligentes animum, merito inter humanas miſerias computantur. De his autem immunitatibus, ſeu effectibus originalis juſtitiæ, quomodo, & per quæ dona fierent, longa eſt diſputatio, ſed illa ad primam partem proprie pertinet, in præſenti autem loco ſufficit, quod illi omnes effectus ſine aliquo dono ſuperante naturam fieri non poterant, ut per ſe ex ſola ipſorum enarratione eſt manifeſtum, & ex dictis in duplici præcedenti capite ſufficienter probari poteſt; nam quæ ibi dicta ſunt cum proportione poſſunt in præſenti applicari.

Multum differt ſtatus juſtitiæ originalis a ſtatu puræ naturæ. Aſſert. 1. 7. His ergo poſitis, facile eſt poſitam quæſtionem definire, dicendum enim eſt primo, ſtatum juſtitiæ originalis multum differre a ſtatu puræ naturæ. Patet, tum quia includit integritatem naturæ; tum etiam, quia omnes effectus, ſeu privilegia numerata nullo modo poſſunt dici connaturalia homini; quia nec ex principiis naturæ oriuntur, neque ſunt debita puræ naturæ, ac nude ſpectatæ. Neque in hoc apparet difficultas. Solum invenio Henricum dicta quæſt. 11. qui æquiparare voluerit ſtatum puræ naturæ, & ſtatum juſtitiæ originalis in mortis immunitate, quia homo in ſtatu juſtitiæ originalis non erat ita immortalis, ut non poſſet mori, ſed ita ut poſſet non mori, non peccando, peccando autem fieri poſſet mortalis: hoc etiam eſt tribuendum homini in pura natura, quia non peccando poſſet non mori, neque moreretur, ſi non peccaret, quia poſſet pœnam incurrere ſine culpa. Sed hoc non recte dicitur; tum quia licet homo in pura natura exiſtens non peccaret, poſſet mori, imo neceſſario moreretur, niſi per aliquod donum, vel providentiam naturæ non debitam præſervaretur. Neque tunc mors eſſet pœna, ſed eſſet defectus quidam naturalis, ſicut fames, & ſitis; tum etiam, quia ut idem Henric. fatetur, homo relictus in pura natura, non ita poſſet conſervare innocentiam naturalem, quin aliquando graviter caderet, & ſic etiam non poſſet non mori ex vi naturæ, etiam ſi ad mortem neceſſarium eſſet peccatum. In ſtatu autem juſtitiæ originalis conſtitutus homo poſſet nunquam peccare per vires liberi arbitrii, teſte Anſelm. de caſu Diaboli cap. 2. & dicetur latius in ſequentibus, & ita ſimpliciter poſſet non mori ex vi talis juſtitiæ. Eſt ergo in his magna differentia inter utrumque ſtatum.

Originalis juſtitiæ ſtatus ſtatum naturæ integræ claudit, & in quibuſdam ſuperat. Aſſert. 2. 8. Dico ſecundo. Status innocentiæ, ſeu originalis juſtitiæ ſtatum integræ naturæ includit, & illi aliqua privilegia ſuperaddit, & ita in ordine ad effectus phyſicos multum differunt; in ordine autem ad moralem poteſtatem bene operandi fere nihil, aut parum differunt. Priorem partem docet Cajetan. dicta quæſt. 109. art. 2. §. *Ad evidentiam*, quem moderni ſequuntur. Et eſt clara ex dictis. Conſtat enim integritatem naturæ, quæ in ſuperioribus explicata eſt, eſſe ſeparabilem ab his privilegiis juſtitiæ originalis, quæ in hoc capite propoſuimus. Imo de facto Beatiſſima Virgo habuit illam integritatem naturæ per carentiam fomitis, & tamen non habuit omnia dicta privilegia, nimirum ea, quæ pertinent ad immortalitatem, & ad impoſſibilitatem pœnarum corporalium: quod ſuo modo etiam in humanitate Chriſti Domini inventum eſt: & ratio eſt, quia iſti effectus re ipſa diſtinguuntur, & ideo poſſunt ſeparari. Unde etiam ex privilegiis originalis juſtitiæ poteſt unum, & non aliud communicari, juxta diſpoſitionem divinæ providentiæ: & ita poteſt quis conſtitui in ſtatu inchoato, vel dimidiato juſtitiæ originalis, ſine complemento illius, quia nullam involvit repugnantiam, & poteſt habere congruentem rationem, ut in eiſdem exemplis Chriſti, & Virginis videre licet: ſemper tamen originalis juſtitia, imo & ſingula privilegia ejus ſupponunt naturæ integritatem, non quia impoſſibile ſit Deo, hæc privilegia communicare ſine integritate naturæ: ſed quia hactenus factum non eſt, neque attento convenienti rerum ordine videtur fieri poſſe conſentanee ad rerum naturas, & ideo dici poteſt ſuo modo impoſſibile ſecundum ordinariam legem. Et ita videbimus in ſequentibus, neminem, qui non fuerit factus a fomite immunis, præſervatum eſſe ab omni culpa, etiam veniali, & conſequenter nec a corporis mortalitate, & aliis imperfectionibus. Sic ergo conſtat, ſtatum originalis juſtitiæ ſupponere, ſeu includere ſtatum integræ naturæ, addere vero prædicta privilegia, & effectus eorum, quos conſtat eſſe phyſice, & reipſa diverſos, a ſola naturæ integritate, prout ſupra explicata eſt.

Secunda aſſertionis pars probatur. 9. Poſterior pars aſſertionis declaratur inprimis ex communi modo loquendi Theologorum, qui de ſtatu naturæ integræ, & originalis juſtitiæ, tanquam de uno, frequentius loquuntur, ut patet ex D. Thoma quæſtione centeſima nona Soto, & aliis allegatis. Quod quidem eſſe non potuit, quia non intellexerunt, illos effectus eſſe diſtinctos, & ſeparabiles, ſed quia vel conſiderarunt omnes eſſe neceſſarios ad perfectam naturæ integritatem, & ita illam confundunt cum originali juſtitia, quod pertinebit tantum ad uſum vocum, vel quia in ordine ad poteſtatem moralem operandi bonum, eadem videtur eſſe ratio utriuſque ſtatus, quod magis pertinet ad rem ipſam, & ideo amplius declarandum eſt. Nam inprimis ſicut ſtatus naturæ integræ præciſe ſpectatus non includit neceſſario ordinem ad finem ſupernaturalem, ita neque ſtatus originalis juſtitiæ: poſſet enim Deus omnia dicta privilegia conferre homini non elevato ad ſupernaturalem finem, ut per ſe notum videtur. Deinde ſicut in natura integra non poſſet homo efficere ſupernaturales actus ſine gratia ſuperioris ordinis, ita neque in ſtatu originalis juſtitiæ, ut docent Theologi, Divus Thomas ſupra, & alii cum Magiſtro in ſecund. diſtinctione vigeſima nona, capite primo, & in ſequentibus videbimus.

Moralis potestatis in utroq; statu adhuc quasi identitas declaratur.

10. Et eadem ratione sicut potest esse homo integer dicto modo sine gratia sanctificante, ita etiam potest esse in statu innocentiæ, seu originalis justitiæ. Imo ita de facto fuisse censuerunt Theologi allegati capite quinto, decepti tamen sunt, quia si integritas naturæ sine gratia sanctificante communicata non est, ut ostendimus, multo minus originalis justitia, cum hæc non detur sine integritate naturæ. Denique sicut homo in natura integra potest bene moraliter operari, cavendo omnia peccata, non solum mortalia, sed etiam venialia collective, ita idem potest in originali justitia. Quanquam in hoc potest constitui aliqua differentia; tum secundum majorem, aut minorem facilitatem; nam hæc videtur esse major in homine habente omnia privilegia justitiæ originalis, quia ex parte intellectus, & corporis est melius dispositus, ut ex dictis constat: tum secundum quendam ordinem, quia homo in solo statu integræ naturæ existens posset prius venialiter peccare, quam mortaliter, quia nihil haberet, quod illum impediret præternaturaliter, & ex natura rei id non repugnat, & ita posset facilius peccare; homo vero in originali justitia constitutus, non posset prius venialiter peccare, quam mortaliter, ut supponitur ex speciali dono, & ideo facilius etiam posset non inchoare peccatum. Propter hæc ergo dixi, esse inter hos status parvam, aut nullam differentiam quoad moralem potestatem, & ob eandem causam in sequentibus de illis, ut de uno loquemur, quia in ordine ad absolutam gratiæ necessitatem, eandem rationem induunt.

CAPUT IV.

Qualis sit gratiæ status, & quomodo cum aliis conjungi, vel ab eis separari possit?

Duo gratiæ status extrinsecus, & intrinsecus.

1. Status gratiæ duobus modis accipitur. Primo large quatenus naturæ addit solam ordinationem ad gratiam internam, seu ad finem ejus per sufficientia media, divina providentia præparata: nam hæc ordinatio gratia quædam est, & supernaturale beneficium ratione finis supernaturalis. Est autem gratia extrinseca tantum, quia per se nihil formaliter in homine ponit, licet radix omnis gratiæ intrinsecæ dici possit. Alio autem modo magis proprio dicitur status gratiæ ille, qui per intrinsecam formam inhærentem personæ, & sanctificantem illam constituitur. Priori modo impropriissime dicitur ille status gratiæ, quia secundum illum loquendi modum diceretur esse in statu gratiæ, etiam homo ille, qui est in peccato, si ordinatus est ad supernaturalem finem, quod tamen non est in usu, quia status solum dicit extrinsecam ordinationem generalem Dei, & non petit intrinsecam formam, vel perfectionem personæ, quæ ad bene operandum vires præbeat. Proprius autem gratiæ status intrinsecam formam requirit; quam per antonomasiam gratiam sanctificantem appellamus, cum donis, quæ illam consequuntur, de quibus postea dicemus: sed licet hoc verum sit, nihilominus illa duo membra quasi per analogiam distinguimus, ut proposita quæstio plene possit explicari.

Improprius status cum statu puræ omnino naturæ compatibilis non est, bene tamen cū statu viæ.

2. Comparando igitur priorem modum status ad alios supra numeratos, inprimis inveniemus, cum omnibus conjungi posse, præterquam cum natura omnino pura. Dixi, omnino puram, quia potest esse pura ab integritate, & a justitia originali, & donis supernaturalibus gratiæ, & a culpa, & nihilominus esse ordinata ad finem supernaturalem per alia media, seu auxilia divinitus præparata, licet nondum sint collata, quia in hoc nulla est repugnantia. De facto autem nunquam ita inventa est, ut ex dictis facile constare potest, & magis ex sequentibus patebit. At vero in aliis omnibus statibus humanæ naturæ inveniri potest hæc elevatio, & de facto invenitur in statu viæ. Quia & homo in natura integra ordinatus fuit ad illum finem, & post lapsum non amisit illam habitudinem, & ideo medium redemptionis, quo posset, non obstante communi lapsu, finem illum consequi, Deus illi misericorditer providit. Et inde est, ut dicebam, ut homo lapsus, etiam dum jacet sub peccato, illum statum retineat, quia semper potest comparare gratiam, quamdiu in hac vita durat. Deinde manifestum ex dictis est, puram naturam separabilem esse ab hoc statu, quia potuit ad supernaturalem finem non ordinari, ut satis in cap. 3. probatum est. An vero idem dicendum sit de natura integra, vel in originali justitia constituta videndum superest.

Prima sententia affirmans statum gratiæ debitum statui naturæ integræ.

3. In hoc enim puncto aliam invenio Michaelis Baji propositionem, ordine 21. in qua sic inquit: *Humanæ naturæ exaltatio, & sublimatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis*, ubi manifeste sentit, naturæ integræ debitum esse statum gratiæ, ac proinde non potuisse ab illo, saltem secundum legem ordinariam, separari. Fundamentum autem, quo ductus fuerit, apud ipsum non legi, quia nec ejus opera videre potui, nec ab aliis refertur. Quare suspicor, authorem illum sensisse, gratiam esse humanæ naturæ debitam, si per aliquod peccatum non impediatur: unde per integritatem primæ conditionis nihil aliud intellexisse videtur, quam naturæ innocentiam, cui sensit esse connaturalem elevationem ad divinæ naturæ consortium. Potest etiam pro hac opinione adduci D. Thom. 1. part. quæst. 95. art. 1. ubi probat, hominem primum fuisse in gratia creatum, quia per gratiam subdebatur superior voluntas Deo, & inferior appetitus superiori, in qua subjectione integritas naturæ consistit. Nam hinc sequitur, integritatem illam fuisse effectum gratiæ, ac subinde non posse ab illa separari. Est tamen discrimen, quia juxta hanc sententiam Divi Thomæ non erit gratia debita integritati naturæ, ut Bajus dicebat, sed potius integritas erit debita gratiæ in ipsa naturæ institutione eidem collatæ. Utroque autem modo sequi videtur, statum integræ naturæ non esse separabilem a statu gratiæ.

Opposita & vera sententia.

4. Nihilominus contraria sententia omnino vera, & certa est, quæ sumitur ex Doctoribus precedenti capite allegatis, præsertimque ex Cajetano & modernis in 1. 2. quæstion. 109. in princip. & ex Alense, & aliis, quos statim referam. Ad illam igitur explicandam statuo in primis, statum integræ naturæ, vel originalis justitiæ, ut supra explicatus est, per se non ordinare, vel sublevare hominem ultra naturalem finem, sed solum addere donum liberaliter datum ultra totum naturæ debitum, conferens rectitudinem quandam in ordine ad honestatem, & consummatam perfectionem naturalem. Hæc assertio communis est apud authores allegatos, & statim referendos & quoad utramque partem facile potest ex dictis probari, Ratio ergo prioris partis, quia per hoc donum solum subvenitur illi imperfectioni, & infirmitati, quæ nascitur ex naturali inclinatione appetitus sentientis, & ex naturali modo cognoscendi hominis, incipiendo a sensibilibus objectis, quæ naturaliter movent sentientem appetitum, & ex aliis corporis defectibus, sed tota hæc imperfectio potest impediri, sanari, ac componi sine ordinatione hominis ad finem supernaturalem: ergo integritas naturæ per se, ac precise spectata non includit illam ordinationem. In hoc ergo convenit status naturæ integræ precise sumptus cum statu puræ naturæ, quod uterque includit debitum ordinem ad Deum, vel finem naturalem, neuterque eorum ordinationem hominis ad ulteriorem finem requirit.

Status gratiæ intrinsecam habitudinem ad Deum dicit, secus naturæ integræ.

5. Et hinc infertur, statum integræ naturæ distinctum esse a proprio statu gratiæ, & separabilem ab illo. Probatur, quia status gratiæ intrinsece includit habitudinem ad Deum, ut supernaturalem finem: imo & proportionem intrinsecam connaturalem ad visionem ejus: sed status naturæ integræ per se non postulat illam habitudinem, nedum intrinsecam proportionem: ergo non requirit statum gratiæ: unde etiam constat, esse separabilem ab illo, quia est inferioris ordinis, & non est, unde habeat talem connexionem cum statu superioris ordinis. Adde statum gratiæ posse separari ab statu integræ naturæ, ut patet in hominibus justis, qui sunt in hoc statu naturæ lapsæ. Eademque, vel majori ratione potuisset Deus si voluisset,

ſet, creare hominem innocentem, & in ſtatu gratiæ, & ſine integritate naturæ, id eſt, cum fomite, & concupiſcentia naturali, non pœnali, quia perfectio gratiæ per ſe non requirit illam integritatem, tum quia eſt diverſi ordinis, & rationis, tum quia in homine ex Adamo genito ſine illa invenitur. Nec etiam imperfectio fomitis neceſſario ſupponit culpam aut carentiam gratiæ, ſed, ut naturalis proprietas, relinqui a principio poſſet in homine juſto. Totum ergo hoc pendet ex libera Dei voluntate, ac diſpoſitione; ergo a fortiori e contrario ſeparari poteſt ſtatus naturæ integræ a ſtatu gratiæ.

6. Quin potius de facto ſeparatum fuiſſe in Adamo in initio ſuæ creationis multi Theologi docuerunt, ut Alenſ. 2. part. quæſt. 91. memb. 1. art. 3. & 4. part. queſt. 4. membr. 7. artic. 3. ad argumenta, Altiſiodor. lib. 2. ſummæ cap. 3. quæſt. 2. Bonavent. in 2. diſtin. 29. art. 2. quæſt. 2. & ibi Scot. & Marſil. in 2. quæſt. 16. artic. 6. Hugo autem Victor. lib. 1. de Sacrament. part. 6. cap. 17. in fine, rem dubiam eſſe cenſet, etiam de toto tempore illius ſtatus ante peccatum Adæ, licet in cap. 10. aperte dixiſſet, Adam in primo ſtatu habuiſſe charitatem. Quod eſt omnino certum, ut ſupra dixi. Unde etiam multo probabilius eſt, a principio fuiſſe conjunctos illos ſtatus naturæ integræ, & gratiæ, quia nulla eſt neceſſaria mora, & quia hoc magis decet divinam liberalitatem, & quia ipſa integritas naturæ propter faciliorem gratiæ cuſtodiam data eſt, & quia omnia, quæ Scriptura dicit de creatione primi hominis magis huic parti favent, ut tradit D. Thom. 1. part. quæſt. 95. ubi de hoc latius. Et ita etiam ſentiunt Hieronym. lib. 1. contra Jovin. Auguſtin. 4. de Civitat. cap. 11. & 27. & lib. de Correption. & grat. cap. 10.

Quid non vere nonnulli ſenſerint.

Veritas.

7. Ad fundamentum autem, quod Bajum inſinuare diximus, reſpondemus inprimis falſum eſſe naturam integram ultra naturalem perfectionem humanæ naturæ nihil addere, niſi carentiam culpæ, ſeu innocentiam, hanc enim habere poteſt etiam pura natura: integra vero addit ſpeciale donum continens inferiorem appetitum ſub ſuperiori, ut declaratum eſt. Deinde dico, falſum etiam eſſe, naturæ humanæ innocenti, ſive integræ, ſive non integræ, deberi ſublimationem in conſortium divinæ naturæ: nam hæc eſt mera gratia longe altioris ordinis, quæ mere gratis, & ultra omne naturæ debitum data eſt, & ideo nec naturalis dici poteſt, nec habere connexionem connaturalitatis, ut ſic dicam, cum ipſa natura, quantumcunque intra ſuum ordinem immaculata, ſeu perfecta ſit. Ad D. Thomam capite ſequenti reſpondebimus.

Dupliciter lapſo Bajo reſpondetur.

CAPUT V.

An ſtatus gratiæ, & originalis juſtitiæ per eandem formam conſtituantur, ac ſubinde quomodo ſeparari poſſint?

1. Huic quæſtioni occaſionem nobis præbuit Divus Thomas ſupra allegatus in 1. part. quæſt. 95. art. 1. ubi ſentit rectitudinem ſtatus originalis juſtitiæ fuiſſe gratiæ ſanctificantis effectum. Nam hæc gratia eſt forma proprium gratiæ ſtatum formaliter conferens; ergo una eſt, eademque forma utrumque illum ſtatum conſtituens: quomodo ergo poterunt inter ſe ſeparari, cum forma non poſſit ſuo adæquato effectu carere? Quam difficultatem attingens Soto libr. 1. de Natura, & gratia cap. 5. in eam inclinat ſententiam, quæ affirmat, gratiam non diſtingui a juſtitia originali, ac ſubinde ipſammet gratiam ſanctificantem formaliter contuliſſe primo homini integritatem naturæ. Ex quo plane ſequitur, eandem eſſe utriuſque ſtatus formam, ſolumque differre, quia gratia quando dabat naturæ integritatem, erat *robuſtior*, & *fortior* (ut ait) quam nunc ſit, quando ſolum confert ſanctitatem ſine integritate.

Dubitandi ratio ſumitur ex Divo Thoma.

2. Hæc vero ſententia (niſi fortaſſe abutatur vocibus in ſignificatione neque uſitata, neque ab authore ſuo declarata) intelligi ſane non poteſt: quia effectus formalis formæ, neque impeditur; neque variatur, manente eadem forma informante ſubjectum. Cum ergo gratia nunc ſit in nobis, totumque ſuum formalem effectum nobis conferat, & non det integritatem, profecto nunquam potuit illam formaliter dare. Neque verba illa *robuſtior*, aut *fortior*, poſſunt aliquid ſignificare formaliter exiſtens in gratia primi hominis, ratione cujus potuerit formaliter conferre illum effectum. Nam in ſimplici qualitate, qualis eſt gratia ſanctificans, intelligi non poteſt alius vigor, niſi intenſio, neque aliud robur intrinſecum, niſi quod naſcitur ex majori intenſione, & radicatione in ſubjecto, ſola autem major intenſio non ſufficit ad illum effectum formalem, ut conſtat. Eo vel maxime quod gratia ſæpe intenſior eſt in homine nunc lapſo, quam fuerit in primo homine ante peccatum, juxta illud, *Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant.* Declaratur tandem, quia vel loquimur de gratia prout præciſe eſt in eſſentia animæ, & ſic impoſſibile eſt, ut formaliter det integritatem: nam hæc integritas formaliter eſt in potentiis, ſeu ad illas pertinet: gratia vero, ut ſic ſpectata, totum ſuum formalem effectum habet in ſola animæ eſſentia, quia ibi inhæret, & conſequenter totam entitatem ſuam ibi habet collocatam. Vel loquimur de gratia, prout includit habitus infuſos operativos, & ab illa manantes, & ſic etiam integritatem dare non poteſt, etiam ſi illi habitus in potentiis ſint: quia illi habitus ſolum elevant potentias ad novum genus operationum ſuperantium totum ordinem naturæ. Et inde eſt, ut nunc etiam in nobis tales habitus, licet interdum ſint valde intenſi, formaliter non diminuant appetitus paſſionem, ut nunc ſuppono: ergo multo minus poterunt formaliter dare naturæ integritatem.

Impugnatur Soto.

3. Vera igitur ſententia eſt, ſtatum gratiæ ſecundum legem Dei ordinariam comparari ad ſtatum innocentiæ, ſeu integræ naturæ, tanquam fundamentum ejus, ſtatum vero innocentiæ formaliter aliquid addere ultra ſtatum gratiæ, quod per ſe, ac formaliter in hoc non includitur, nec per dona gratiæ ſanctificantis confertur. Hanc ſententiam ſumo ex D. Thoma 1. part. quæſt. 100. artic. 1. ad 2. & 1. 2. quæſt. artic. 2. & Cajetan. 1. part. queſt. 95. art. 1. ubi hoc modo intelligit D. Thom. ibi, qui in eodem ſenſu exponendus eſt, ubicunque de hac materia loquitur, ut in 1. part. queſt. 97. & 1. 2. queſt. 83. & in 2. diſtinct. 32. Et declaratur breviter, nam licet integritas naturę formaliter conſiſtat in aliqua perfectione quam gratia formaliter non confert, nihilominus Deus non dedit perfectionem illam alicui homini, niſi juſto, & ſibi grato, ut inductione conſtat, juxta ſuperius dicta, tam in primis parentibus, quam in Chriſti humanitate, & B. Virgine. Non legimus enim nec credimus donum illud communicatum eſſe alteri homini viatori, omnes autem illi cum dono illo ſanctificantem acceperunt; ergo ſignum eſt, ex lege ordinaria, ſeu definita Dei providentia hęc duo habere aliquam connexionem inter ſe: ergo oportet intelligere, gratiam eſſe aliquo modo fundamentum alterius ſtatus, ſeu perfectionis. Probatur hęc ultima conſequentia: primo, quia recta naturę conſtitutio poſtulat, ut prima ejus inſtitutio, & ordinatio ſit in finem ultimum, & ſupremum; talis autem ordinatio reſpectu finis ſupernaturalis, propter quem natura humana inſtituta eſt, per gratiam perficitur, & intrinſece conſtituitur; ergo inter omnes perfectiones ſuperantes naturam, quas Deus homini contulit in ſua creatione, gratia fuit tanquam fundamentum cęterarum. Confirmatur, nam juxta doctrinam Auguſtini, & D. Thomę in ſtatu innocentię hic ordo conſtitutus eſt, ut pars inferior eſſet perfecte ſubjecta ſuperiori, & ſuperior Deo, ita ut non poſſet inferior inſurgere contra ſuperiorem, niſi hęc averteretur a Deo; ergo primum fundamentum illius ſtatus, & a quo omnia pendebant, erat perfecta converſio, & ſubjectio ad Deum: hęc autem ſit per gratiam: ergo illa erat fundamentum reliquorum. Denique illa integritas data non eſt tanquam debita naturę: ergo data eſt, ut gratię inſerviret, & naturam illi perfecte obedientem redderet: ergo.

Gratiæ ſtatus eſt baſis, cui aliquid addit integræ naturæ ſtatus, qui declaratur, & probatur.

4. Unde obiter intelligitur, non dici gratiam fundamentum originalis juſtitię, quantum ad propriam perfectionem ſuam, vel quia talis perfectio phyſice reſul-

Originali juſtitiæ gratia cōgruitatis

resulter ex gratia, vel quia ei connaturaliter debeatur. Nam licet utrumque horum de habitibus per se infusis sentiri possit probabiliter, non vero de illa naturæ perfectione, quia est diversi ordinis, solumque ob indigentiam subjecti simul data est cum gratia. Et ideo in angelis non habuit locum, quamvis in eis gratia cum omnibus proprietatibus sibi connaturalibus perfecta fuerit. Dicitur ergo fundamentum originalis justitiæ, vel integritatis naturæ, quia secundum convenientem ordinem supernaturalis providentiæ divinæ illo modo dari debuit, ut satis explicatum manet: unde gratia respectu originalis justitiæ dici potest fundamentum non necessitatis, sed congruitatis. Nam licet humana natura non esset per gratiam ad consortium divinæ naturæ sublimata, nec subjecta Deo, ut fini supernaturali; nihilominus esse posset recte ordinata, & subjecta Deo, ut authori, & fini naturali, quæ subordinatio satis esset, ut naturæ integritas, & immunitas a corporis defectibus ei addi posset. Nunc vero, quia ad ulteriorem finem creata est, debuit primo conjungi per gratiam, ut huic tanquam primo fundamento omnis alia perfectio adderetur.

Non necessitatis fundamentum est.

5. Atque hinc facile patet altera pars assertionis, nimirum, statum innocentiæ addidisse perfectionem formaliter distinctam a gratia, quod satis etiam probant, quæ contra Sotum diximus. Ab effectu etiam id patet, & optime declaratur, quia in nobis est gratia sine illa perfectione, quam addebat originalis justitia, quia nimirum fundamentum interdum esse potest sine super addita perfectione. Id autem in nobis contingit, non quia dona Dei sint cum pœnitentia, sed quia illa est justa pœna originalis peccati, Deus enim non, nisi innocentibus perfectionem illam communicare, justissime decrevit.

2. Assertionis pars probatur.

6. Ex quo facile expeditur ratio dubitandi supra tacta, & resolvitur alia quæstio, quæ solet fuse tractari, & videtur esse de nomine, an justitia originalis includeret formaliter gratiam. Duobus enim modis potest accipi originalis justitia. Primo, ut includebat totam rectitudinem hominis, & in se, quoad omnes potentias, & partes suas, & in ordine ad Deum, ut finem ultimum cujuscunque ordinis, & hoc modo sine dubio justitia includebat gratiam, tanquam basim, & radicem omnium illorum bonorum. Alio vero modo sumi potest justitia originalis præcise pro illa integritate, seu perfectione, quam addebat ultra gratiam, & sic clarum est, non includere illam formaliter, sed fundari in illa, ex ordinatione divina potius, quam ex intrinseca rei natura. Unde fit consequens, idem esse dicendum de omnibus donis, & virtutibus per se infusis, quæ gratiam sanctificantem consequuntur tanquam proprietates ejus, elevantes potentias hominis ad finem, & actus superioris ordinis, quam elevationem ut dixi, status naturæ integræ per se, & intrinsece non requirit: ergo nec justitia originalis formaliter includit hos habitus, vel eorum aliquem. Et hoc modo loquuti sumus de hac justitia capite præcedenti, & loquemur in sequentibus, sicut etiam videtur loqui D. Thomas, quoties declarat, quid possit natura integra absque gratia. Et idem sentit Cajetanus, prima parte, quæst. 95. art. 1.

Solvitur ratio dubitandi cum altera quæst.

7. Jam vero solum erit de nomine quæstio, an justitia originalis dicenda sit gratia, nec ne? Unde dicendum est breviter, hoc donum per se non esse gratiam simpliciter dictam, prout dicit ordinem ad gloriam, seu supernaturalem sanctificationem, latius vero posse dici gratiam, id est, gratuitum donum non debitum naturæ. An vero hoc donum consisteret in aliquo habitu per accidens infuso, vel in qualitate aliqua inhærente habente virtutem præternaturalem continendi appetitum, vel solum in speciali protectione Dei, vel multa ex his includeret in 1. parte, tractatu de Statu innocentium, dictum est.

Justitia originalis stricte appellatur gratia. [*Justitia originalis latius, nō stricte appellatur gratia.*]

8. Unde tandem infero, homines in statu integræ, vel puræ naturæ convenire in necessitate, & indigentia gratiæ ad efficiendos actus supernaturales, non solum collective, sed etiam distributive, id est, quoad singulos, quia in neutro statu includit vires supernaturales, nec per se postulat principium intrinsecum supernaturalium actuum, nec auxilium, aut providentiam ordinis supernaturalis. Ulterius etiam conveniunt illi duo status in æqualitate virium per se ad efficiendos quoscunque actus bonos ordinis naturalis, quia facultates intrinsecæ, & per se, seu physice requisitæ ad hujusmodi actus, sunt eædem in utroque statu. Nam integritas naturæ non addit novam naturalem facultatem, sed ad summum facilitatem utendi facultate naturali, & ablationem aliquorum impedimentorum. Ex quo non sequitur augmentum potestatis per se, & quasi physice in operando, sed tantum sequitur major potestas per accidens per ablationem impedimentorum, quæ moraliter esse potest absolute major ad constantius, & perseverantius operandum, ut in sequenti libro latius explicabitur.

Convenientia puræ, & integræ naturæ status.

9. Unde occurrebat statim hic quæstio, an saltem gratia adjuvans ad bene operandum moraliter, sit necessario conjuncta cum statu justitiæ originalis, seu integræ naturæ. Theologi enim, qui docent naturam intellectualem, eo ipso, quod libera est, & prævia cogitatione honesta, & congrua indiget ad recte operandum, indigere auxilio speciali divinæ gratiæ ad singulas operationes honestas recte efficiendas: si consentanee ad naturalem conditionem talis naturæ, & ad perfectionem divinæ providentiæ loqui velint: fateri profecto debent, non potuisse naturam humanam, sive integram, sive integritate carentem creari modo connaturali, nisi sub providentia gratiæ auxiliantis, etiamsi talis gratia in sua substantia, & gradu supernaturalis non sit. Quia non potuit Deus, juxta debitum providentiæ modum, hominem creare omni auxilio necessario ad bene operandum destitutum: si ergo tale auxilium est vera gratia, necessitate quadam debiti connaturalis connexa est creatio talis naturæ cum providentia gratiæ: ergo non potuit in dictis statibus creari sine alicujus gratiæ adjectione, seu provisione.

Quæstio & pars affirmans proponitur.

10. Ego vero fundamentum illud falsum esse censeo, ideoque absolute assero, potuisse naturam humanam creari seclusa speciali providentia alicujus propriæ gratiæ: maxime vero in natura integra, quia sufficiens principium est ad operandum multo tempore honeste, sine peccato, cum communi cursu naturæ sic institutæ, & cum concursu primæ causæ. Nam seclusa integritate specialior providentia Dei esset necessaria ad constanter honeste operandum, tamen etiam illa non mereretur propriam gratiæ appellationem, ut capite sequenti attingam, & in sequenti libro latius dicetur, ibi enim fundamenta, & principia utriusque sententiæ expendenda sunt, & ideo nunc longiori hujus puncti disputatione super sedeo.

Negativa pars quæstionem solvit.

CAPUT VI.

Quis, & qualis sit status hominis in natura lapsa?

1. Supponimus, hominem non denominari lapsum, nisi ab aliqua culpa, seu peccato, quia sola culpa aufert innocentiam ab homine, & constituit illum in quodam deteriori statu, quam in prima sua conditione habuerit, & ideo per solam culpam tolli dicitur. Imo non quælibet culpa appellatur simpliciter lapsus hominis, seu constituit illum in statu naturæ lapsæ, sed talem esse oportet, ut per illam avertatur a Deo ultimo fine suo, indignusque ipsius amicitia, ac æterna beatitudine fiat, quod facit solum peccatum mortale. Veniale enim, sicut non est peccatum, nisi secundum quid, ita non esset sufficiens ad hunc statum naturæ lapsæ constituendum: status ergo naturæ lapsæ idem est, quod status ex peccato contractus.

Homo a lethali culpa duntaxat lapsus denominatur.

2. Unde fit, hunc statum non tantum in homine ordinato ad finem supernaturalem, vel prius creato in justitia, seu integritate naturæ, sed etiam in homine creato in puris naturalibus inveniri posse, quia peccare posset, ut per se constat. Tunc autem homo lapsus post statum puræ naturæ non differret a seipso in amissione alicujus doni superantis naturam, sed tantum

Naturæ lapsæ status inveniri potest in homine, qui jam conditus fuisset in quovis statu ex prædictis.

tum in additione culpæ, & obliquitatis rectæ rationis, ut capite sequenti declarabimus. Posset etiam alia conditio in eo notari, quod ille lapsus hominis in pura natura constituti esset personalis tantum, non capitalis, seu totius naturæ, quia hoc requirit aliquem statum ultra exigentiam naturæ. Quin potius hæc proprietas etiam in homine constituto in natura integra, sive ordinato, sive non ordinato ad finem supernaturalem, inveniri posset. Denique posset reperiri in una, vel altera persona humana, & non in aliis. Quia si solum conderetur homo ut privata persona, lapsus ejus esset personalis tantum, sicut in angelis uniuscujusque lapsus personalis tantum fuit. In hoc ergo differt lapsus Adami ab illo, quem in tali homine considerare possumus, quia lapsus Adæ non tantum fuit personalis, sed etiam capitalis, quia fuit in illo non tantum ut persona privata, sed etiam ut in capite totius naturæ, ita constituto ex speciali ordinatione divina, & ideo lapsus ejus fuit lapsus totius humanæ naturæ. Atque hoc modo sumitur in hac materia, quoties de homine lapso sermo est.

Lapsus totius humanæ naturæ quis dicatur.

3. Præterea considerandum est, hominem constitutum in natura lapsa hoc posteriori modo, & prout de facto talis status introductus est, dupliciter spectari posse, primo secundum illum statum, in quo relictus est ex vi peccati originalis, vel solius, vel cum aliis personalibus culpis: secundo ut jam est sanatus per gratiam. Nam sicut supra distinximus statum gratiæ, ita hic distinguere possumus statum naturæ lapsæ. Duobus enim modis dicitur esse homo in tali statu, primo quia secundum præsentem justitiam est in statu peccati, sive actualis, sive habitualis, vel originalis: secundo, quia propter peccatum præcedens caret originali justitia, & integritate naturæ, licet fortasse secundum præsentem justitiam sit in statu gratiæ, & hæc posterior acceptio est maxime usitata, & in sequentibus illa frequenter utemur, distinguendo hominem lapsum in peccatorem, & justum, hæc enim distinctio locum non haberet, si status naturæ lapsæ semper includeret statum peccati, vel culpæ in homine permanentis. Non ergo illum includit, sed defectum integritatis naturæ, qui ex culpa aliquo modo propria præcesserit.

Orbatus fuit Adā, & posteri ob lapsū omnibus prærogativis status originalis justitiæ, & gratia et. iam.

4. Omisso ergo pro nunc statu naturæ lapsæ jam reparatæ per gratiam, de quo postea late dicendum est, de ipso statu naturæ lapsæ secundum se unum est certum, nimirum ex vi hujus lapsus, tam primum hominem, quam ejus posteros omnes mansisse privatos omnibus donis status justitiæ originalis, quæ supra enumeravimus, & a fortiori gratia, & sanctitate, quantum erat ex vi originis. Quod est de fide certum & definitum in conciliis Milevit. & Arausic. ac præsertim in Trid. sess. 5. & latius traditur a Doctoribus in materia de peccato originali, & maxime videri potest Augustinus libris Contr. Pelagian. & libr. 13. de Civit. cap. 13. & 14. & libro decimo quarto, capite decimo & sequentibus. Prosper libro primo de Vocation. gent. capite septimo. Fulgentius libro de Incarnation. & grat. capite decimo tertio. Divus Thomas prima secunda quæstione octuagesima prima, & sequentibus, & ibi interpretes omnes, & alii Scholastici cum Magistro in 2. distinctione decima octava, trigesima &c.

Peccato originis non Adamus sed posteri fide spoliati fuere.

5. Estque valde notandum hoc peccatum originis, non solum sanctitate, sed etiam fide posteros Adæ privasse, sic enim concipiuntur nunc ex vi originis, qui ex Adamo ordinario modo generantur, ut nunc tanquam certum supponimus, & colligitur ex eisdem Conciliis. An vero ipse Adam fidem etiam peccando perdiderit, nec refert, nec pertinet ad hunc locum. Fulgentius autem supra simpliciter affirmat. Et Prosper contr. Collation. capite decimo nono, & vigesimo primo & alii, quos refert Pereira libro sexto, in Genes. disputatione de Decept. Adæ, putant habuisse actum fidei contrarium. Quod tamen in Scriptura non legitur, nec ex ea colligitur, & potius in Paulo legimus Adam non fuisse seductum prima ad Timotheum secundo, & de sola Eva id affirmatur 2. Corinthiorum undecimo. De cujus deceptione adhuc dubitari potest, an fuerit per propriam infidelitatem, sed in prima parte remittimus. Et id de ipso Adam probabiliter credimus, quoad suam personam non fuisse privatum fide propter peccatum, quia non peccavit errando contra fidem, & per alia peccata actualia non amittitur fides semel habita, quoad posteros vero totam gratiam, ipsamque fidem amisit, vel potius, ne ipsis infunderetur, obicem posuit.

Comparatio status lapsæ cum statu puræ naturæ.

6. Ex his ergo facile declarari potest, quomodo hic status naturæ lapsæ ad reliquos ejusdem naturæ status comparetur. Et primo, si comparetur cum statu puræ naturæ, constat ex dictis non differre in pœnali aliqua privatione intrinseca, seu alicujus boni intrinseci, quia peccatum non diminuit bonum mere naturale per se, & intrinsece, sed per accidens, vel impediendo bonum aliquod juvans naturam, vel pravum habitum inducendo, juxta doctrinam Div. Thomæ, 1. 2. quæstione octuagesima quinta, articulo primo, & secundo, & Alensis secunda parte, quæstione nonagesima quinta, & aliorum doctorum in secundo, distinctione trigesima tertia, & trigesima quinta. Et ratio clara est, quia peccatum non potest intrinsece immutare, augere, vel minuere naturales vires animæ, ut capite sequenti magis declarabo. Igitur in statu puræ naturæ peccatum actuale, quamdiu duraret, per se impediret rectam operationem, & hominem a Deo averteret; postquam vero cessaret, relinqueret voluntatem moraliter aversam a Deo, non tamen impediret boni operationem, sed ad summum posset nonnullam difficultatem afferre circa aliquod bonum, generando habitum inclinantem ad contrarium malum, vel quantum in se erat, morale impedimentum apponendo divinis beneficiis, si quæ fortasse liberaliter in eo statu conferrentur, quæ omnia ex dicendis in capite sequenti declarabuntur amplius.

Gratiæ & naturæ lapsæ status comparantur.

7. Secundo est etiam facilis comparatio, si status naturæ lapsæ ad statum gratiæ comparetur. Nam si natura sumatur, & spectetur, ut jacens, & durans in peccato, in quod lapsa est, & comparetur ad proprium & intrinsecum statum gratiæ, sic formaliter opponitur illi, nec potest simul esse cum illo, ut infra tractabitur, & sic dicitur homo nunc concipi, & nasci in statu naturæ lapsæ, id est, peccati. Si vero comparetur ad statum gratiæ late sumptum pro extrinseca ordinatione ad finem, supernaturalem, sic status naturæ lapsæ non repugnat cum tali statu, ut patet in eodem infante genito in natura lapsa, qui nihilominus nascitur in statu ordinationis ad gratiam, & gloriam. Et ratio est, quia homo non privatur propter peccatum mediis de se sufficientibus ad gratiam & gloriam consequendam, neque talis pœna imposita est a Deo pro lapsu naturæ secundum ordinariam legem, licet de potentia absoluta imponi potuerit. Unde ulterius, si natura dicatur lapsa præcise propter defectum integritatis ex peccato contractum, sic non repugnat status naturæ lapsæ cum statu gratiæ, etiam intrinseco, & proprio, sic enim puer baptizatus in statu quidem gratiæ constitutus est, & nihilominus simul esse dicitur in statu naturæ lapsæ, quia licet sit sanatus quoad infirmitatem culpæ, non est redintegratus (ut sic dicam) quoad læsionem naturæ: & ratio propria est, quia status naturæ lapsæ hoc posteriori modo sumptus, non est status culpæ, sed fomitis, & pœnæ contractæ ex culpa, & ideo non repugnat esse simul cum statu gratiæ. Quapropter status naturæ lapsæ, sicut & integræ, recte in duos subdividi potest, videlicet in statum naturæ lapsæ sanatæ per gratiam, vel jacentis sub lapsu, ut bene notavit Molina in Concord. q. 14. a. 13. disp. 3.

Integ. naturæ status lapsæ comparatur. Et quid de potentia absoluta dicendum.

8. Tertio intelligitur ex dictis, quomodo comparetur status naturæ lapsæ ad naturam integram, seu in justitia originali constitutam. Dicendum est enim, inprimis de potestate absoluta, potuisse integritatem naturæ manere quoad compositionem potentiarum inter se amissa innocentia, & recto ordine voluntatis ad Deum. Eademque ratione potuisse manere in homine lapso omnia privilegia originalis justitiæ, non

non manente formali ratione justitiæ, quatenus per peccatum corrumpitur. Probatur, quia nulla est repugnantia. Nam illa læsio naturæ vel privilegiorum amissio non sequitur ex peccato formaliter, imo nec proprie effectus, ut per se constat, sed sequitur, ut pœna digna talis culpæ: non cogitur autem Deus talem pœnam imponere, & multo minus cogitur statim illam exequi: ergo posset conservare illa dona, non obstante culpa.

De ordinaria lege naturæ integræ & lapsæ status nunquam simul stetere.

9. Addimus vero ulterius, de facto, & secundum legem ordinariam in natura lapsa nunquam statum illum permansisse. Quæ sententia sumitur ex Divo Augustino libro de Correption.& grat.capite 11.D.Thoma 1.parte, quæstione 100. articulo primo & secundo. Probatur, quia amissa gratia amittitur etiam status ille secundum ordinariam legem, sed per naturæ lapsũ amissa est gratia,ut cõstat:ergo amittitur etiam status naturæ integræ, & originalis justitiæ. Major constat ex dictis, quia ostensum est, gratiam fuisse fundamentum justitiæ originalis, & integritatis naturæ ablato autem fundamento, ruunt reliqua, quæ super illud ædificata sunt. Unde quoad integritatem naturæ est optima congruentia, quia qui deserit Deum peccando, & non obediendo ei, juste deseritur, ut caro, & portio inferior spiritui, ac parti superiori non obediat: sed natura peccando amittit rectum ordinem ad Deum, neque illi perfecte subiicitur: merito ergo amittit integritatem, & perfectam subjectionem sui appetitus inferioris ad superiorem, & ad rationem & inde etiam extenditur congruentia ad originalem justitiam; tum quia hæc supponit naturæ integritatem, ut dixi, & ideo hac amissa, etiam illa perditur: tum etiam quia per peccatum fit homo reus pœnæ, & doloris, quæ repugnant, cum statu originalis justitiæ, ut etiam declaratum est.

Objectio de Eva lapsa in integritate stante, usque ad lapsum Adami

10. Contra hoc vero est vulgaris objectio, quia Eva peccando non statim amisit originalem justitiam: imo in illa jam lapsa mansit naturæ integritas, & originalis justitia. Probatur, quia illa peccavit priusquam Adam: & tamen in illo tempore intermedio interfuum, & peccatum Adæ non sensit concupiscentiam, nec erubuit, quod nuda esset, nec aperti sunt oculi ejus, ut suam nuditatem videret: ergo signum est permansisse tunc in naturæ integritate. Et similiter non sensit calorem, vel frigus: vel aliam alterationem carnis passibilis: ergo signum est, etiam retinuisse justitiam originalem, quia hi sunt effectus proprii talis doni, & status. Antecedens patet, quia si sensisset hujusmodi novos effectus, evidenter agnovisset suum lapsum, & deceptionem, & non esset ultra progressa ad invitandum virum. Propter hoc Abulens.in cap.3.Genes.q.6.& 7.& Catherin.opusc.de Peccat. orig.n. censent, personalem lapsum potuisse simul esse, & fuisse cum donis integræ naturæ, & justitiæ originalis seclusa gratia. Idem in re tenet Cajetan.1.parte, quæst.95.art.1.licet aliis verbis. Dixit enim Evam peccando ante Adam non statim amisisse justitiam simpliciter, id est, totaliter, amisisse autem quoad aliquid. Quod non amplius explicat, significat autem amisisse quasi jure, & debito, quia statim meruit illam amittere, de facto tamen non statim illi ablatam esse, donec Adam peccavit.

Negativa responsio

Ad singula respon. detur in forma.

11. Nihilominus magis placet sententia proposita, & consentanee ad illam respondeo, Evam statim, ac peccavit, amisisse originalem justitiam, & naturæ integritatem, ac subinde statim habuisse naturam læsam, sicut & lapsam. Ad argumentum autem respondeo, non oportuisse, ut statim sentiret inordinatos motus naturæ lapsæ, quia non semper homo illos sentit aut experitur, quia vel non semper eorum occasiones sese offerunt, vel non vacat his attendere. Deinde dico, verisimile esse habuisse statim Evam aliquos motus appetitus sentientis magis inordinatos, quam integritas naturæ permitteret. Potuit enim statim sentire, & fortasse sensit voluptatem majorem in aspectu cibi, majoremque illius concupiscentiam, præsertim quia jam per internam superbiam similitudinem Dei, & scientiam boni, & mali inordinate desideraverat, nam hæc ipsa animi affectio appetitum etiam inferiorem magis inclinabat. Non tamen advertebat Eva, hunc motum esse effectum lapsæ naturæ, quia vel quibus donis antea esset prædita, vel unde illi motus provenirent, ignorabat, vel certe quia de hoc non cogitavit, neque reflexe (ut sic dicam) ad motus attendit, ut eorum radicem investigaret. Et ob eandem causam potuit facile non erubescere, nec videre nuditatem suam prius, quam vir caderet, quia interjectum tempus breve fuit, & in eo solum de marito invitando, & inducendo ad esum cibi cogitabat. Et optimum argumentum est, nam statim experiri potuit, se esse deceptam a serpente, quia nullam scientiam boni, vel mali per esum cibi adepta est, & tamen id non consideravit, sed solum ad virum se convertit, & de illo invitando sollicita fuit.

CAPUT VII.

Utrum homo in statu naturæ lapsæ careat libertate, quam in sua pura natura haberet?

Quæstio explicatur quæ contra hæreticos procedit duntaxat.

1. Quæstiones in hoc, & seq. cap. tractandæ ad explicandas vires liberi arbitrii in homine lapso necessariæ sunt, quod in lib.2. fuse tractaturi sumus, & ideo in præsenti illas præmittimus. Potest autem voluntas hominis lapsi comparari, & ad voluntatem hominis in statu innocentiæ, seu integræ naturæ, & ad statum puræ naturæ. Item potest fieri comparatio, vel in absoluta libertate, vel in viribus, & perfectione ejus: & hanc quidem posteriorem quæstionem cum Catholicis tractabimus, hic solum priorem cum hæreticis disputamus: & ideo addidi in titulo quæstionis, an homo nunc careat libertate, quam in pura natura haberet: quia non inquiro de illa, quam in statu naturæ integræ habuit, id est, de perfecto statu libertatis sine ullo corporis gravamine, vel impedimento concupiscentiæ. Sic enim certum est ex dictis, & ex fidei principiis, hominem lapsum carere illis prærogativis (ut sic dicam) & viribus libertatis, quas in statu innocentiæ haberet, ac subinde vires liberi arbitrii ad operandum bonum debilitatas esse plurimum in humana natura per lapsum Adæ, & originale peccatum. Solus enim Pelagius, & eius sectatores, qui peccatum originale negarunt, & Adamum in pura natura creatum esse asseruerunt, consequenter etiam dixerunt, nullo modo fuisse debilitatas in posteris Adæ vires ad operandum bonum, ut capite 12. dicam, & constat ex Augustino lib. de Natur. & grat.cap.19. ubi errorem illum impugnans ex illo Ps. 40. *Domine miserere mei, sana animam meam, quia peccavi tibi*, ait: *Quid sanatur, si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum, atque vitiatum?* Et hic error Pelagii damnatus est in Concil. Arausic.c.1.Trid.sess.5.decreto de Peccat. orig Valent. cap.6.sequiturque ex principio fidei, quod peccatum originale transfunditur ad posteros, per illud enim peccatum natura infirmior facta est, & consequenter imbecillior, ut recte dixit Chrys.hom.30.ad Popul.juxta verbum Christi Matth.9. *Non est opus valentibus medico, sed male habentibus*, quod explicans addit, *non veni vocare justos, sed peccatores*. Solum ergo superest quæstio de substantia, seu indifferentia libertatis an manserit in homine lapso, saltem secundum intrinsecam rationem, secundum quam est naturalis homini, essetque in homine in pura natura.

2. In hoc ergo puncto valde errant hujus temporis hæretici. Nam Lutherani dicunt, per peccatum Adæ non solum diminutam fuisse, sed etiam omnino perditam naturalem hominis libertatem, præsertim ad operandum bonum. Quem errorem Calvinus, & alii sequuti sunt, ut late refert Bellarminus lib.1.de statu primi hominis in principio, & latius in Præfat. ad libros de Gratia, & libero arbitrio. Duobus autem modis hæc sententia intelligi posset. Prior erit, si supponatur humana natura ex vi suæ essentiæ, & facultatum naturalium non habere libertatem, recepisse autem illam per dona status innocentiæ, & ideo amittendo illa dona per peccatum, etiam libertatem amisisse. Juxta quam intelligentiam non sequeretur, homi-

hominem per peccatum factum esse deterioris conditionis quoad libertatem, quam esset in natura pura, sed potius rediisse ad naturalem conditionem, quam ex se haberet, si per justitiam non fuisset in paradiso immutatus. Veruntamen non est hic sensus hæreticorum, ut ex his plane constat, quæ idem author refert, & supra attigimus: nam illi potius sentiunt hominem in sua creatione in pura natura fuisse conditum, unde cum dicant, fuisse tunc liberum, aperte concedunt libertatem esse proprietatem naturalem hominis non lapsi. Deinde illa positio in illo sensu repugnantiam involvit. Qui enim fieri potest, ut animal natura sua non liberum, per dona superaddita fiat liberum? Profecto non minus id repugnat, quam animal natura sua irrationale fieri ratione utens per dona superaddita, vel quam brutum elevari ad libere operandum. Et præterea contra suppositionem illam superest tota disputatio pro naturali, & intrinseca hominis libertate, quæ hic tractanda non est sed supponenda, tanquam omnibus nota.

Exploditur.

Mens secunda secundi erroris ab hæreticis intenta improbatur.

3. Alius igitur modus asserendi errorem illum, & fortasse ab hæreticis intentus est, hominem natura sua esse liberum, & ita fuisse conditum, & peccando amisisse arbitrii libertatem naturalem. Juxta quam propositionem aperte sequitur, in natura lapsa, non solum esse debiliores vires, quam in pura natura, sed etiam nullas esse ad opera humana, seu moralia efficienda, ne dum bona, quia sine libertate nullum est morale opus, neque homini imputari potest quidquid facit. Hic autem error damnatus est in Concil. Trid. sess.6.c.5.& est non solum contra Sacram Scripturam, Patres omnes, & experientiam, & contra omnia, quibus libertas naturalis arbitrii ostendi solet, sed etiam contra evidentem rationem naturalem, qua facile ostendi potest, illam mutationem, vel transformationem, seu metamorphosim hominis per peccatum esse impossibilem. Quia duobus modis potest intelligi, hominem peccando amisisse liberum arbitrium, scilicet ab intrinseco, vel ab extrinseco.

1. Modus amittendi libertatem impugnatur

4. Prior modus erit, si quis fingat, ipsas potentias hominis fuisse ita per peccatum intrinsece mutatas, vel debilitatas, seu impeditas, ut nec bene, nec libere operari valeant. Quod sensisse Lutherum refert Stapleton.l.2.de Corrupt. nat. cap.3. Veruntamen talis immutatio potentiarum intelligi non potest, cum illæ naturaliter dimanent ab anima. Nisi quis forte afferat hominem peccando factum esse amentem ex aliqua læsione phantasiæ. Nam in anima secundum se non potest intelligi talis mutatio, quia nec substantia animæ, nec voluntas, nec intellectus diminui possunt in entitatibus suis, quæ indivisibiles sunt, ut est per se clarum, & iterum statim ostendetur. Idemque est de potentiis sensuum internorum & externorum, si secundum suas substantias considerentur. Si ergo supponemus, homines post peccatum habere integros sensus, & organa illorum apta, & recte disposita ad suas operationes præstandas sine ulla læsione interna in organorum dispositione, & sine impedimento extrinseco, intelligi non potest, quin talis homo lapsus ratione utatur, sicut illa uti posset in pura natura, quia habet eandem virtutem connaturalem: unde consequenter fit, ut etiam utatur libertate, quia hæc intrinsece sequitur ex usu rationis, quatenus naturalis est homini: ergo non potuit homo intrinsece ita mutari, ut hanc libertatem amitteret, nisi per dementiam ex læsione organorum sensuum provenientem; hanc autem fingere in homine lapso satis magna dementia esset, indigens magis sensu, & experientia, quam rationis discursu.

2. Errandi modus in tollenda libertate ejusque appendices.

5. Ab extrinseco autem posset amitti hæc libertas, si Deus statuisset, non relinquere hominem in manu consilii sui, nec præbere concursum aptum ad usum libertatis, sed motionem ita impellentem, ut necessitatem illi inferat ad singulos actus. Et hoc videntur sentire Calvinus, & qui eum sequuntur. Nam hinc eo progrediuntur, ut Deum faciant omnium peccatorum authorem, & alia proferant absurda: & ideo in hoc errore refutando immorari nunc non oportet, nam postea disputando de efficacia gratiæ id præstabimus, quantum pro præsenti materia necessarium est, & in opusc. de Auxiliis satis multa de hoc puncto diximus. Hic solum animadvertendum occurrit, etiam supposito illo errore, quod Deus ab extrinseco necessitatem inferret humanæ voluntati in singulis actibus illius, non recte dici, humanam naturam lapsam pati hanc necessitatem ratione peccati, aut in hoc esse deterioris conditionis, quam in puris naturalibus esset, quia eandem necessitatem extrinsecam in illa subitura esset. Probatur, quia si vera esset talis necessitas, ex efficacia divinæ voluntatis, & ex dependentia voluntatis humanæ in omnibus actibus suis a motione divinæ voluntatis proveniret, at hæc necessitas eadem esset in puris naturalibus, quia esset eadem dependentia: ergo.

Libertas arbitrii per peccatum non deperditur.

6. Quocirca sicut fingi non potest, quod talis dependentia voluntatis humanæ a divina in operando sit pœnalis, sed naturalis, & necessaria, etiam in statu integræ naturæ: ita cogitari non potest, quod ex hac parte amissa sit libertas arbitrii per peccatum. Unde non solum respectu puræ naturæ, verum etiam nec respectu naturæ integræ invenitur talis mutatio in natura lapsa. Fortasse tamen hæretici in hoc constituunt discrimen, quod licet in omni statu voluntas humana ex necessitate operetur propter divinam motionem, nihilominus si esset pura, vel integra, semper determinaretur ex necessitate ad bonum. Per lapsum autem meruit necessitari semper ad peccandum, nisi propter Christum interdum necessitetur ad bonum. Sed neque mihi constat hanc fuisse mentem hæreticorum, neque aliud conferr ad eorum excusationem. Neque præter errorem contra libertatem arbitrii, & contra Dei bonitatem, convinci potest contradictionis, & falsitatis. Quia juxta illum errorem voluntas humana in omni statu operatur cum necessitate ex motione Dei: ergo voluntas etiam Adami sic mota est, ut peccaret: ergo non ratione peccati necessitatem illam passa est, sed ut peccaret, cum adhuc esset innocens, mota est a Deo ad peccandum ex necessitate: ergo falso fingitur & inconstanter, illam necessitatem ad malum esse pœnam peccati. Quod autem talis necessitas non sequatur ex dependentia voluntatis humanæ a divina, & quod talis motio repugnet divinæ sapientiæ, & bonitati, etiam in pœnam peccati, in sequentibus ostendetur, nam de hoc puncto plura in capite 17. dicemus.

Refutatur

Quid in has angustias hæreticos induxerit non apparet.

7. Neque video, quid potuerit hos hæreticos in hunc errorem inducere, nisi spiritus contradicendi, & inducendi homines in desperationem virtutis. Nam alioqui error ille repugnat omni rationi naturali, ac morali philosophiæ: & non habet fundamentum, nec vestigium ejus in Scriptura, sed potius illi evidenter repugnat. Nam de mutatione facta in natura humana per communem lapsum ejus solum legimus Ecclesiastes 7. *Deus fecit hominem rectum, ipse autem se immiscuit multis quæstionibus*. Et ad Roman.5.& 8. legimus, mortem introductam esse per peccatum, & idem de concupiscentia sumimus ex 6.& 7. ad Romanos. Ex his autem nulla apparenti ratione potest colligi amissio libertatis, ut per se patet, & Concilia, ac Patres docuerunt. Nihil ergo video, quod illo errore posset ita apparenter induci, ut speciali responsione indigeat.

Obiectio ex Patribus.

8. Posset tamen quis obiicere aliquos Patres dicentes, per peccatum amisisse hominem similitudinem ad Deum, ratione cujus dicitur factus ad imaginem ejus: nam hæc imago maxime in libertate arbitrii consistit: ergo amisit homo libertatem arbitrii. Primam propositionem affirmat Augustinus 6. Genes. ad liter. cap.27.& 28.& lib.83.qu.67. & lib. contra Adimant.cap.5.& Origen.hom.1. in Genes. Posteriorem autem propositionem tradidit Damascenus libr. 2.cap.12.& Bernard. tract. de libero arbitrio. Unde Augustinus sæpe indicat, per peccatum Adæ amissam fuisse libertatem, nam l.de Nat.& grat. cap.65. tractans locum Hieron.l.2.contra Jovin. dicentis, Deum nos condidisse liberi arbitrii compotes, ut neque ad virtutem, neque ad vitia necessitate trahamur, exponit Augustinus Hieronymum loqui de libero arbitr. quale

quale fuit in homine a Deo condito, non quale relictum est per peccatum. Et in lib. Proposit. epistol. ad Rom. cap. 17. *Liberum* (inquit) *arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolimus.* Et lib. 14. de Civit. c. 11. *Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, quando vitiis, peccatisque non servit. Tale datum est a Deo, quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi.* Et est sententia 52. apud Prosperum. Quin etiam ad 5. objectionem Vinc. dixit. *Liberum arbitrium libertatem, quam libertate perdidit, nisi Christo liberante, non recipit.* Multa etiam in hanc sententiam habet Fulgentius l. de Incarn. & grat. cap. 19. dicens. *Ex quo primus homo voluntarie naturam suam vitiavit, & oppressit infirmitas, nisi divinæ gratiæ medicamento præventum in unoquoque homine sanetur, atque adjuvetur indesinenter liberum arbitrium, est quidem liberum, non tamen sanum, &c.* Statim autem exponit esse liberum a justitia, id est, carens illa, unde inquit. *Quanto magis a bonitate, rectitudine, sanitate, justitiaque liberum, tanto magis malitiæ, perversitatis, infirmitatis, atque iniquitatis mortifera servitute captivum.* Et cætera, quæ in eandem sententiam late prosequitur.

Responsio. 9. Sed quod ad Origenem attinet, facile concedi posset in illa sententia errasse hunc enim errorem in eo notavit Epiphanius in epistol. ad Joannem Hierosolymitan. Episcopum, Augustinus autem ipse se explicuit libro primo Retract. cap. 26. non ita id esse accipiendum, *quasi totum amiserit homo, quod haberet imaginis Dei*, quod magis explicans libro 2. cap. 24. ait. *Non sic accipiendum est, quasi in eo* (utique in homine) *nulla* (supple, imago) *remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.* Et ita sicut non amisit imaginem, ita nec liberum arbitrium, licet vires, & robor ejus emiserit. Et ita etiam posset exponi Origenes loco citato, nam verba ejus sunt. *Ad hujus* (id est, Verbi divini) *imaginem factus est homo, & propterea Salvator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine, qui ad ejus similitudinem factus fuerat, videns eum deposita sua imagine, maligni imaginem induisse, ipse imagine hominis assumpta, venit ad eum, &c.* Dici enim potest homo *deposuisse imaginem Dei*, non quia illam destruxerit, sed quia illam deformavit.

10. Addi etiam potest, a multis distingui imaginem a similitudine: nam ad imaginem dicitur homo factus ratione intellectualis naturæ, & convenientiæ cum Deo in gradu intellectuali, & consequenter in ratione, & libertate, ut communiter Patres exponunt. Similitudo autem refertur ad gratiam, per quam imago ipsa efficitur Deo similior, ut sensit Magister in 2. distinctione decima sexta & sumitur ex Dionysio, 2. capite de Ecclesiastica Hierarchia in principio dicente: *Hoc omnes conamur, ut per gratiam similes Deo efficiamur.* Et Author libri de Ecclesiastic. dogma. ca. ultimo hoc significavit, cum dixit: *Similitudinem in moribus inveniri.* Sic ergo dici potest amisisse similitudinem Dei, quia gratiam amisit, & consequenter imaginem deformasse, privando illam divina forma, & aliis donis, quæ illam comitabantur. Ex quo habemus, hominem non amisisse libertatem, quam in pura natura haberet, sed amisisse supernaturales vires ejus, quibus etiam in pura natura careret. Et hoc est, quod uno verbo dixit Prosper libro primo de Vocat. gent. cap. 7. *Cum homo spoliaretur, non voluntate, sed voluntatis sanitate privatus est:* idem fere l. contr. Collat. c. 19.

Solutio omnium Patrum. 11. Augustini autem sententia de libero arbitrio hominis post lapsum tam est clara, & sæpe ab ipso repetita, & solicite observata, ut impudentissimum sit, propter unum, aut aliud verbum ejus, illam velle obruere, ac pervertere. Id constat ex toto libro de Gratia, & liber. arbitrio; Epistola quadragesima sexta, & quadragesima septima, ut alia loca omittam. Cum ergo dicitur liberum arbitrium hominis lapsi ante gratiam non esse liberum, æquivocatio est in voce, *liberum*. Aliquando enim opponitur servituti, & hoc modo dicitur liberum arbitrium hominis lapsi non esse liberum sine gratia, quia est servus peccati, ut loquitur Augustinus in ultimo loco. Et de eadem potest intelligi Prosper, & apertius Fulgentius. Hinc etiam liberum interdum opponitur necessitati peccandi, non in singulis actibus, sed absolute, & disjunctim, seu confuse, & hoc modo dicitur homo lapsus gratia destitutus, non esse liber ut nunquam peccet, & de hac necessitate loquitur Augustinus in prioribus locis: illa vero necessitas non excludit propriam libertatem indifferentiæ, quæ opponitur determinationi ad unum in singulis actibus definite sumptis, ut dicemus late in libro secundo. Hæc autem libertas indifferentiæ est, quæ constituit liberum arbitrium, vere liberum pro singulis actibus, & de hac nunquam Augustinus, vel alii Patres dixerunt, esse per peccatum amissam. Unde Bernardus libro de Gratia, & libero arbitrio distinguens propriam libertatem a necessitate, & libertatem a servitute peccati, dicit Christum venisse, ut nobis conferret hanc posteriorem libertatem, quam amiseramus peccando, non priorem, quæ per peccatum non amittitur, nec amitti potest: *Manet enim* (inquit) *libertas voluntatis, ubi est captivitas mentis, tam plena quidem in malis, quam & in bonis, sed in bonis ordinatior;* & infra: *Sive Dei simus, sive diaboli, non tamen similiter desinimus esse nostri. Manet enim libertas arbitrii, per quam manet, & causa meriti.* In sermone autem octuagesimo primo in Cantic. latius declarat, cum libertate naturali, quæ post peccatum mansit, contractam esse quandam necessitatem peccandi, nisi gratia subveniat, quia corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, &c. Et de hac necessitate loquitur, ut dixi, Augustinus. Sæpe etiam dicitur homo amisisse libertatem ad amandum super omnia Deum, & alia supernaturalis justitiæ opera facienda, quia nimirum amisit ipsam justitiam, quæ est principium talium operum, & factus est indignus omnibus donis ejus, sine quibus illam operari non potest: & ideo in eo statu non est liber ad tales actus, quia est impotens. Hæc autem libertas recuperatur per gratiam Christi quæ dat potestatem bene operandi, ut in discursu materiæ videbimus. Et hæc nunc sufficiant contra hæreticos.

CAPUT VIII.

Utrum in statu naturæ lapsæ homo sit intrinsece debilior ad operandum bonum, quam esset in statu puræ naturæ?

1. SEquitur controversia cum Catholicis, in qua fuit sententia Gregorii, naturam lapsam per peccatum factam esse magis propensam ad malum, 1. sent. debilioremque ad bonum, etiam morale, & naturæ consentaneum, quam esset in pura natura. Ita tenet Gregorius in secund. distinctione trigesima quæstione prima articulo secundo ad tertio. Fundatur præcipue in illa communi sententia Theologorum, quam acceperunt ex Ambrosio libro septimo in Lucam, Augustino libro de Natura, & gratia capite septimo, Beda in capite decimo Lucæ, qui circa parabolam de illo, qui descendebat ab Hierusalem in Jerico, dicunt naturam humanam per peccatum fuisse spoliatam gratuitis, & vulneratam in naturalibus, quod non esset verum, nisi in viribus ipsis aliqua diminutio facta esset. Videturque hæc opinio originem ducere ex alia ejusdem authoris, & aliorum quorundam dicentium per originale peccatum imprimi homini quandam morbidam qualitatem. Nam si hoc verum est, mirum non erit, quod qualitas illa possit ad malum inclinare, & boni operationem difficiliorem reddere. Videtur autem interdum Augustinus ita loqui de languore, & mala qualitate hominis lapsi, ut patet ex libro primo de Nuptiis capite vigesimo sexto & libro sexto contr. Julianum capite septimo.

2. Hanc opinionem aliqui moderni Theologi ten- Recentiorum tamen.

tanr

tant defendere, non quidem ex illo principio morbidæ qualitatis, sed ex alio. Asserunt n. humanæ naturę vires ad bonum morale, & naturale præstandum debiliores esse in natura lapsa, quam essent in pura natura, solum quia nunc est aversa a Deo, & vere in peccato, quod non haberet in pura natura. Ita tenet novissime P. Didac. Alvar. in opere de Auxiliis libr. 6. disp. 45. & 47. dicitque quam plurimos Thomistas illam sententiam docere, licet eos non referat. Tribuit etiam S. Thomæ 1. 2. quæst. 85. art. 1. quia dicit, naturalem inclinationem hominis ad bonum rationis, humanæ naturæ proportionatum, minui per peccatum. Probat primo ex Conciliis Arausic. & Trident. dicentibus, hominem per peccatum originale secundum animam, & corpus fuisse in deterius commutatum; & ex Patribus afferentibus, fuisse non tantum gratuitis privatum, sed etiam in naturalibus vulneratum. Quæ ait non intelligi sufficienter per comparationem ad vires hominis, quas habebat in statu innocentiæ ratione justitiæ originalis, sed intelligenda necessario esse etiam comparatione puræ naturæ & virium ejus, quia alias nullum vulnus in se suscepisset humana natura per peccatum, nec homo relictus esset semivivus, quia in pura natura nullum esset vulnus, nec homo in eo statu constitutus dici posset semivivus relictus, licet concupiscentiæ rebellionem haberet.

Probatur 2. præfata sententia. 3. Secundo probat, quia peccatum diminuit naturalem inclinationem hominis ad bonum rationis, humanæ naturæ proportionatum: ergo idem fecit peccatum originale in nobis: ergo in hoc statu sunt vires arbitrii debiliores, quam in pura natura. Antecedens est D. Thomæ dicta qu. 85. artic. 1. & 2 & commune Theologorum ibi, & in 2. dist. 24. & 35. & videtur experientia hoc constare. Consequentia probatur, quia peccatum originale est verum peccatum, & ita non est minor ratio de illo, quam de aliis. Possumusque consecutionem illam ita declarare, quia si homo conditus in puris naturalibus postea peccaret, debilior fieret post peccatum ad operandum bonum morale: quam antea fuisset, juxta dictum axioma: sed ita homo maneret tunc in peccato originali, sicut ille homo maneret tunc in peccato habituali, transacto actuali: ergo.

3. Probat. 4. Tertio probat, quia per originale peccatum aversa est natura humana a suo ultimo fine, non tantum supernaturali, sed etiam naturali: ergo facta est debilior ad bene operandum. Antecedens probatur, quia homo ad supernaturalem gratiæ finem ordinatus, non potest averti a Deo, ut fine gratiæ, seu supernaturali, quin avertatur consequenter ab eodem, ut est finis naturalis: nam oppositum involvit repugnantiam. Consequentia vero probatur, quia præcipua bonitas moralium operum pendet ex ultimo fine, tanquam a prima regula bene operandi, & ideo necesse est, ut voluntas aversa a tali fine debilior facta sit ad bene operandum, sicut intellectus male instructus circa prima principia, & quasi aversus ab illis, minus bene dispositus est ad discurrendum circa verum. Quarto probat inductione, quia homo in puris naturalibus posset diligere Deum, ut authorem, super omnia, saltem aliquo actu, vel momento, & vincere quamcunque tentationem gravem modico tempore: homo autem lapsus hæc non potest: ergo signum est debiliorem esse factum.

Communis & vera sent. 5. Nihilominus communis, & vera sententia est, naturales vires hominis, vel liberi arbitrii quoad gradum, seu perfectionem, quam in statu puræ naturæ haberent, non fuisse diminutas in natura lapsa ex vi solius peccati originalis; sed solum quoad robur, & integritatem, quam a justitia originali accipiebant. Hęc sine dubio est sententia D. Thomæ, & communis antiquorum Theologorum, ut statim declarabo. Eam vero distinctius, quam cæteri explicaverunt Conradus, & Cajet. 1. 2. quæst. 85. art. 3. & quæst. 109. art. 2. §. *Secundum dubium*, quos sequutus est Soto libr. 1. de Natur. & grat. c. 13. & Medin. 1. 2. qu. 85. artic. 3. *Secundo infertur*, qui eam sumit ex D. Thoma ibi, additque hanc esse veram, divinamque Theologiam, quam docent universi Theologi. Eandem optime docet Marsilius in 2. quæst. 18. art. 1. Idem tenet Gregorius de Valent. 2. tom. disp. 6. quæstione 15. puncto 1. qui addit Scotum in 2. distinctione 29. quæst. unic. in fine, & distinctione 33. quæstione 1. Gabriel in 2. distinctione 25. articulo 3. dubio 3. Durandus in 2. distinctione 20. quæstione 5. capite 2. & distinct. 30. quæst. 1. art. 1. Isti autem authores in tantum hanc docent sententiam, in quantum dicunt, corruptionem, seu læsionem factam per peccatum originis in humana natura, tam quoad supernaturalia, quam quoad naturalia, non esse factam per ablationem alicujus perfectionis naturalis, nec per inductionem alicujus vitiosæ qualitatis, sed per ablationem donorum, quæ tam ad elevandam dictam naturam ad supernaturalia, quam ad roborandam, & componendam illam in naturalibus divinitus illi erant superaddita. Ex hoc enim principio satis clare infertur, vires, quas homo haberet in pura natura, non fuisse per peccatum diminutas. Et idem sentiunt Cardinalis Bellarminus libro 4. de Stat. primi hominis cap. 5. Albert. Pighi, controvers. 1. Vega libr. 2. in Trident. cap. 6. & 11. & lib. 3. in Trident. capit. 11. Ruard. ar. 2. contra Luther. Driedo libro 1. de Grat. & liber. arbitr. cap. 3. p. 4. & tract. 4. cap. 1. Episcopus Lucensis, Ferd. Vellozillo in advertent. Theolog. qu. 9. ad 1. to. D. Chrysost.

5. Atque eodem modo sine dubio est hæc sententia D. Thomæ: nam 1. part. quæstion. 95. artic. 1. ait, naturalia mansisse in homine integra post peccatum, & in hoc æquiparat hominem angelis lapsis, de quibus dixit Dionysius capite 4. de Divinis nominibus in eis naturalia mansisse integra post peccatum. Respondent, non dicere D. Thom. naturalia mansisse integra quoad omnia, sed cum moderatione, scilicet, *quoad bonum primum naturæ, quod est esse, vivere, & intelligere*. Ita enim exponit Dionysium idem D. Thom. 1. a quæstion. 85. articul. 1. ad 1. At vero Divus Thomas in citato loco 1. parte expresse loquitur de bono illo, quod consistebat in perfecta subjectione corporis ad animam, & inferioris appetitus ad superiorem, probatque non fuisse naturalem, quia alias permansisset post peccatum, juxta sententiam Dionysii: ergo intelligit illam de omni bono naturæ. Idemque argumentum fieri potest de quocumque bono, in quo dicitur, natura humana diminuta per peccatum, nimirum inferendo, non esse naturæ debitum, nam si fuisset, permansisset, juxta regulam Dionysii. Et potest hic sensus illius regulæ confirmari, quia juxta usitatum loquendi modum in doctrina tradenda, indefinita loquutio sine ulla exceptione æquivalet universali: alioqui ambiguus esset sermo, & voluntariis tergiversationibus expositus: Dionysius autem absolute dixit, naturalia mansisse integra post peccatum: ergo intellexit, tam de ipsa natura, quam de omnibus quæ intrinsece fluunt ab ipsa natura, seu naturali vinculo sunt illi connexa. Et ita illud axioma intellexerunt, & sequuti sunt Scholastici communiter. Et præterea non est major ratio de vita ipsa, & vi intelligendi, quam de quacumque alia vi naturaliter operandi, ut in discursu monstrabimus. Nec Divus Thomas aliam declarationem adhibuit in illa solutione ad 1. nam se remittit ad illud primum bonum naturæ, de quo in corpore articuli loquutus fuerat, sub quo dicit includi *principia naturæ, & proprietates, & potentias animæ, & alia hujusmodi*. Et præterea in eodem articulo primo, secundo & tertio declarat, corruptionem naturæ solum factam esse per ablationem donorum dantium naturæ integritatem, quam ex se non haberet, sicut mortalitas corporis etiam inducta est per solam justitiæ originalis amissionem, & quæstione octuagesima septima, articulo septimo dicit hominem amisisse justitiam originalem, *& suæ naturæ fuisse relictum*. Quid quæso, est, relictum esse naturæ, nisi relictum esse cum omnibus viribus, & perfectionibus, quas seclusa justitia originali humana natura ex se, seu ex naturali conditione postulat, & habere potest? Hæc autem omnia, & sola sunt, quæ homo in pura natura posset habere: ergo ex sententia D. Th. in hoc est æqualitas inter hominem lapsum, & purum.

Ex Conc. & PP. probatur assertio.

7. Unde ulterius potest hæc veritas ex Conciliis, & Patribus eodem argumentandi modo probari. Ubique enim mutationem in Adamo, & in naturæ integritate per peccatum factam, & ad nos simul cum culpa per originem transfusam, positam fuisse docent in amissione illius doni naturæ humanæ, ultra omnem perfectionem ei debitam, additi, quo bene in se constituta, & ordinata, recte, ac constanter bonum posset operari. Ita exponit mutationem illam, seu vulnerationem naturæ, Concilium Tridentinum sessione quinta in decret. de Peccato originali dicens: *Primum hominem Adam, cum mandatum Domini in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, & justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*. Et inde concludit, incurrisse iram, & indignationem Dei, mortem, & captivitatem sub potestate dæmonis, ac denique hoc modo *secundum corpus, & animam in deterius commutatum fuisse*. Tota ergo illa commutatio posita fuit in amissione sanctitatis, & justitiæ, & perfectionum, quæ ab illis proveniebant, quibus omnibus etiam homo in puris naturalibus caruisset. Et hac ratione dixit optime Chrysostomus homilia de Cruce Domini, tomo tertio, hominem peccando privatum esse donis, quibus antea ornatus fuerat, & relictum esse nudum. Unde exponendo illud, *Adam ubi es*? ait, *Non quod ignoraret Deus, sed quia post persuasionem diaboli, qui ei promiserat Deitatem, & invenit nuditatem, dicit ei, ubi es? Hoc est, de qua dignitate ad quale dedecus deductus es? Quia manducasti de ligno scientiæ boni, & mali, remansisti homo*, utique nudus, seu nudatus propter prævaricationem, ut statim subjungit. Et sic etiam homilia decima sexta in Genes. *Cognoverunt*, ait, *quod nudi essent. Nudati propter peccatum supernæ gratiæ amictu, & sensibilis suæ spoliationis sensum acceperunt*. Idem homilia decima septima late, & Ambrosius libro secundo de Jacob, & vita beat. capite quinto dixit, fuisse Adam spoliatum, atque ita fuisse nudum inventum. Idem libro de Elia, & jejun. capite quarto, & de Isaac, & anima capite quinto. Augustinus libro nono Genes. ad liter. capite decimo, & libro undecimo capite trigesimo primo, ubi etiam per ablationem, & desertionem divinæ gratiæ explicat defectum lapsæ naturæ. Et Prosper contra Collat. capite decimo nono, *Natura humana* (inquit) *in prima prævaricatione nec substantiam amisit, nec voluntatem, sed lumen, & decorem virtutum quibus fraude invidentis exuta est*.

Ratio conclusionis.

8. Tandem probatur hæc sententia ratione. Prima sit, quia intrinseca diminutio perfectionis, aut virium alicujus rei, vel naturæ, aut potentiæ solum potest duobus modis fieri. Unus est per subtractionem alicujus realis, ac physicæ perfectionis talis naturæ, sive illa sit ablatio integra alicujus qualitatis, sive remissio, sive nimia intensio per quam ægritudo fiat, seu similis convenientis dispositionis aut temperamenti dissolutio. Alter modus esse potest per additionem alicujus habitus, vel qualitatis disconvenientis naturæ, inclinantis illam ad malum ejus, vel quid simile: in homine autem lapso, neutrum horum reperitur, comparatione facta ad hominem in puris naturalibus; ergo nullo modo habet diminutas vires ad bene operandum, magis, quam essent in homine puro. Major traditur a Divo Thoma prima parte, quæstione quadragesima octava, articulo quarto, in corp. & ad 3. & 1. 2. quæstione octuagesima quinta, articulo primo & secundo, ubi duobus tantum modis ait, posse peccatum diminuere bonum naturæ, scilicet, per subtractionem, & per appositionem. Et per se videtur evidens, non posse ultra hos modos alium realis mutationis cogitari, quia sunt immediate oppositi, cum omnis mutatio, aut positiva, aut privativa, seu ablativa necessario futura sit. Unde fit aliquem ex illis necessarium esse, ut vires minuantur, quia intelligi non potest, ut natura vires amittat, vel in totum, vel in partem, sine aliqua sui mutatione. Et ideo merito docuerunt Concilia, Adamum peccando in deterius fuisse commutatum, ut Concilium Tridentinum sessione quinta dixit. Deinde quia vires illæ reales sunt, & physicæ: nam est realis potestas operandi, vel resistendi contrario, ideo diminutio illarum etiam fieri debet per mutationem physicam, & realem: ergo per subtractionem, vel alicujus rei, vel realis modi, ut intensionis vel realis proportionis, ac perfectionis: ergo sine aliqua hujusmodi mutatione non potest intelligi diminutio virium bene operandi.

Diminutio in natura humana per peccatum in aliqua naturali perfectione facta non fuit.

9. Probantur jam singulæ partes minoris propositionis. Et primo per peccatum non esse factam in homine diminutionem per subtractionem alicuius perfectionis, quæ in puris naturalibus in eo inveniatur, facile ostendi potest. Quia nec substantia animæ, nec intellectus, nec voluntas, nec aliæ facultates naturales per subtractionem diminui possunt in se ipsis, quia indivisibiles sunt, & remitti non possunt. Nec etiam fieri potest in aliqua forma intrinsece eis inhærente, quia in puris naturalibus nulla talis forma est in substantia animæ, vel ejus potentiis, nam de intellectu dixit Aristoteles, esse tanquam tabulam rasam, & idem est cum proportione de cæteris. Et ideo licet ab homine propter peccatum subtractæ fuerint multæ formæ accidentales perficientes, & ornantes animam, & potentias ejus, illa subtractio non fuit diminutio in his, quæ ad statum puræ naturæ, sed ad statum gratiæ, & innocentiæ pertinerent. Deinde neque corpus in suo temperamento, aut organis sensuum, vel aliarum virium naturalium ex vi solius peccati originalis alterationem aliquam passum est, per quam vires ejus ad aliquid operandum diminutæ fuerint, vel immutatæ in debita proportione, & dispositione accommodata ad operandum eo modo, quo pura natura postulat. Quia licet corpus hominis factum mortale sit, & consequenter etiam suo modo alterabile sit effectum, tamen ipsum peccatum per se non habet vim ad talem alterationem in corpore efficiendam, ut est per se notum, & statim in simili puncto declarabitur.

Deus neque etiam aliquam spiritus rei, tam diminutionem facit.

10. Nec probabiliter cogitari potest, Deum ipsum, vel per se, vel per angelos malos talem mutationem in Adamo in pœnam peccati effecisse, & quotidie facere in hominibus ex Adamo nascentibus, hoc enim nec in Scriptura, nec in doctrina Ecclesiæ habet fundamentum, nec ratione aliqua probabili ostendi potest: & ideo nec ab aliquo assertum scio, & si temere dicatur, contemnendum est. Unde hic est verus sensus illius axiomatis, quod naturalia manserunt integra post peccatum, utique quoad omnes naturales facultates, perfectiones, dispositiones, ac proprietates corporis, & animæ, quas natura humana spectata in sua pura essentia continet formaliter, vel per naturalem emanationem ab illa profluunt, vel tanquam præviæ dispositiones tali naturæ convenientes necessario supponuntur, & per generalem cursum causarum cum divino concursu fieri solent. Nam hæc etiam Deus lege ordinaria non immutat propter peccatum originale, sed *solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos, & injustos*. Constat igitur in natura lapsa non fuisse diminutas vires naturales ad operandum bonum per subtractionem alicujus dhysicæ, seu realis perfectionis, quæ ad puram naturam pertineat.

Qualitas facultates naturales minuens, addita minime est.

11. Deinde probatur altera pars Minoris, nimirum, diminutionem hanc non esse factam per additionem alicujus qualitatis, vel entitatis positivæ, quia nec fingi potest qualis sit, nec unde proveniat, seu quam habeat causam efficientem extra Deum. Quia nec ex natura intrinsece nascitur, ut discursus in præcedenti puncto factus probat. Neque peccatum illud actuale, quod fuit in Adamo, potest esse causa physica talis qualitatis, quia jam præteriit, & nunquam habuit illam virtutem, ut per se constat. Neque etiam nascitur ex peccato originali, prout existit in unoquoque homine, quia illud peccatum non est res positiva, sed mera privatio: unde illa opinio de qualitate morbida, ut impossibilis, incredibilisque, ac sine fundamento ficta, antiquata est, & ab omnibus relicta. Quia si illa qualitas credebatur esse ipsum pecca-

tum

tum originale, talis opinatio necessario faciebat Deum authorem peccati, præter alia absurda, quæ inde inferri facile possunt. Si vero fingatur ut pœna peccati, effectio illius nulli causę creatæ attribui potest, ut dixi: nihil enim est, vel extra hominem, vel in homine, quod possit esse principium efficiens illam positivam entitatem, quam nunc impugnamus. Neque etiam ipsi Deo attribui, potest; tum quia nullo fundamento Scripturæ, vel Patrum hoc nititur; tum etiam quia non solet Deus propter alia peccata tales qualitates infundere: tum denique, quia talis effectus non est consentaneus divinæ Sapientiæ, & bonitati. Probatur hoc ultimum, quia talis qualitas non posset esse, nisi pravus habitus inclinans ad malum (quid enim aliud excogitari potest?) infundere autem huiusmodi habitus, non est bonitatis Dei, qui *intentator malorum est*. Et hic possunt applicari testimonia Sanctorum dicentium, Deum non operari positive, & directe ad hominum obdurationem, seu excęcationem, sed tantum permissive, negando aliqua dona sua, ut in lib. 2. de Auxiliis late tractavi. Denique propter hanc causam dixerunt Theologi supra allegati, hominem lapsum, & constitutum in pura natura solum differre, ut nudum, & spoliatum, seu per modum negationis, & privationis, quia in re ipsa eandem naturam uterque habet, & sub carentia eorundem donorum gratuitorum, sed hęc carentia in pura natura fuisset mera, & perpetua negatio, in natura vero lapsa est privatio donorum, quæ aliquando habuit hęc natura in suo capite.

Obiectio. 12. Ad hanc rationem responderi potest, juxta fundamentum prioris sententiæ, vires hominis lapsi fuisse diminutas non tantum per subtractionem donorum, sed etiam per additionem quandam, non alicujus rei physicæ, sed per additionem ipsiusmet peccati quoad culpam, quia ipsum peccatum per se sufficit difficiliorem reddere operationem virtutis, & ita diminuit vires ad operandum bonum, & vitandum malum, impedimentum quoddam apponendo. Sed hoc facile improbatur, primo, quia peccatum originale nihil positivum est, sed mera privatio, quoad formalem rationem culpæ, ut constat ex Divo Thoma 1. 2. quæstione 82. articulo tertio, & ex iis, quæ ibi tractantur, ergo additio talis culpæ non est additio alicujus rei, sed potius ablatio. Nec etiam illa privatio potest formaliter diminuere naturales vires operandi, quia nihil naturale subtrahit, sed tantum gratiam, & justitiam, ergo propter solam additionem talis culpæ non potuerunt diminui vires naturales magis, quam futuræ essent in pura natura. Secundo, peccatum originale in sola aversione a Deo consistit, & non addit conversionem ad bonum commutabile, sicut peccatum actuale, ut expresse tradit D. Thomas quæst. 5. de Malo art. 2. & quæst. 24. de Verit. art. 12. ad 2. & suo loco ostendendum est. Ergo per se, ac formaliter non auget difficultatem bene operandi intra ordinem naturæ, quia nec minuit inclinationem ad bonum honestum, cum non minuat potentias ipsas in se, nec auget inclinationem ad contrarium, quia hæc non augetur, nisi per conversionem positivam ad aliquod bonum inferius, & commutabile. Unde etiam de peccato actuali dixit Div. Thomas supra dicta quæstione 85. non minuere bonum naturæ per solam privationem, sed addendo aliquam inclinationem virtuti contrariam, quando, scilicet, aliquem habitum inducit. Et similiter peccatum omissionis, si esset purum, non minueret bonum naturæ quoad vires operandi, sed in tantum minuit, in quantum includit aliquem actum, qui male afficit potentiam: ergo peccatum originale, quod nec actum in nobis includit, nec voluntatem convertit ad creaturas magis, quam ex natura sua esset, non potest per se solum minuere vires naturales, aut difficiliorem reddere operationem virtutis, quam in pura natura futura esset.

Solvit. 1

Solvit. 2.

Exemplo declaratur, & probatur. Denique peccatum etiam mortale actuale, si nihil positivum post se relinqueret, non redderet difficiliorem operationem virtutis. Explicatur in exemplo supra posito de homine creato in puris naturalibus, & postea semel tantum peccante mortaliter: nam si transacto illo peccato, nullum habitum in voluntate, vel in appetitu, nullamve pravam dispositionem positivam relinqueret, neque in intellectu, vel phantasia aliquam speciem, vel memoriam peccati præteriti, quæ posset postea affectum excitare, nullo modo per illud peccatum semel commissum, naturæ bonum quoad vires operandi bonum naturale minueretur, vel difficilius redderetur, quia peccatum præteritum, si nullam pravam dispositionem reliquit, non potest obstare aliquid, neque impedimentum apponere. Nec satis est, quod relinquat maculam, vel reatum, vel aversionem habitualem. Nam hæc omnia moralia tantum sunt, per quandam habitudinem rationis, seu moralem ad peccatum commissum, & non retractatum: illa autem moralitas non minuit physicas vires operandi, nec impedimentum aut difficultatem per se potest afferre, quia neque est activa, neque inclinat aliquo modo ad opus dum habitum, vel dispositionem realem post se non relinquit.

Altera ratione proposita conclusio probatur. 14. Ultimo argumentor in hunc modum, quia omnis difficultas interna bene operandi ex peccato originali suborta, provenit, vel ex ignorantia intellectus, vel ex concupiscentia fomitis, vel ex corporis mortalitate, seu corruptibilitate, hæc tria non sunt majora in natura lapsa, quam essent in pura natura, licet diversam originem in hoc statu habeant, quam in illo. Ergo nec difficultas bene operandi est major, sed solum erit ex diversa radice, & sub distincta ratione. Major clara est ex doctrina Div. Thomæ, 1. 2. quæstione octnagesima quinta, articulo tertio, & ex præsenti discursu magis constabit. Minor probatur quoad singulas partes, & primo de ignorantia, quia per peccatum originale nulla ignorantia pravæ dispositionis in nos transfunditur, sed sola ignorantia negationis, & privationis, quatenus nascitur sine fide, & sine ullo habitu per se, vel accidens infuso, & sine ulla specie, vel principio cognoscendi præter nudam potentiam intelligendi, eandem autem ignorantiam, vel nescientiam haberet homo creatus in puris naturalibus: ergo in hoc est æqualitas. Eademque considerari potest ex parte sensuum, vel objectorum, quatenus ex illis cognitionem, & scientiam sumimus: nam in utroque statu esset eadem sensuum dispositio, idemque objectorum sensibilium influxus: ergo in his omnibus non est major causa ignorationis, vel erroris in uno statu, quam in alio. Secundo de concupiscentia idem facile probatur, quia nunc per peccatum originale solum ablati sunt omnes habitus, & omnia Dei auxilia, quibus appetitus sensitivus, vel continebatur, ne rationem prævenirет, vel confortabatur per majorem inclinationem ad bonum honestum additam potentiæ per habitus virtutum, & donorum, sine quibus nunc concipimur: ipsa vero facultas appetitus, sive irascibilis, sive concupiscibilis in se immutata non est, nec intensior, aut remissior facta, neque illi sunt additi aliqui habitus pravi, vel augentes inclinationem ad sensibilia, ut probant rationes supra generaliter factæ de additione positiva: & supponunt omnes Theologi supra allegati, & specialiter D. Thomas quæst. 4. de Malo artic. 2. presertim ad 4. At vero in pura natura idem esset appetitus sensitivuus, eademque carentia donorum omnium, ac subinde eadem inclinatio ad sensibilia objecta, idemque modus naturaliter operandi, & præveniendi rationem per motionem talium objectorum, a quibus humana cognitio in utroque statu incipit: ergo neque ex hac parte maior esse potest difficultas in utroque statu, neque maior rebellio carnis ad spiritum, si respectu eiusdem personę habentis eandem complexionem, seu idem temperamentum fiat comparatio, & nulla in utroque supponatur consuetudo, vel ęqualis. Denique idem fieri potest discursus de corporis mortalitate, vel passibilitate. Nam hæc sine dubio non est maior in lapsa natura, quam esset in pura: quia in utroque statu est eadem compositio corporis humani ex inferiori materia contrariis qualitatibus affecta, & ex partibus Etherogeniis, & interno calore agente in humidum, &c. ex quibus mortalitas, & passibilitas corporis proveniunt: & in neutro statu habet, vel maiorem causam corruptio-

nis, vel majorem resistentiam, aut defensionem a contrariis. Ergo ex nullo istorum capitum potest esse major difficultas, vel minor facultas operandi bonum in statu naturæ lapsæ, quam in puris naturalibus inveniretur.

Evasio. 15. Dicet aliquis, non solum ex his capitibus provenire difficultatem operandi studiose, sed etiam ex intrinseco defectu ipsius voluntatis, ut libera est. Dicit enim Concilium Arausic. cap. I. animæ libertatem læsam fuisse in homine per peccatum primi parentis, & damnat dicentes illæsam permansisse, & cap. 25. dicitur, *liberum arbitrium fuisse viribus attenuatum, & inclinatum*. Quod etiam tradit Tridentinum sess. 6.c.1. Igitur ipsa læsio liberi arbitrii per se sufficit ad minuendas vires bene operandi: licet in aliis tribus non sit major læsio, quam esset in pura natura. Sed contra hoc est, quia præter formalem culpam, quæ inest animæ, quod ad vires operandi attinet, non magis fuit per peccatum vulnerata voluntas, quam intellectus, vel appetitus, proportione servata per comparationem ad uniuscujusque facultatis objectum, & actus: omnes enim vulneratæ fuerunt per solam subtractionem originalis justitiæ, juxta doctrinam D. Tho. 1.2. quæstion. 85. art. 3. & probant rationes supra factæ. Quocirca libertas voluntatis non aliter læsa est intrinsece circa boni operationem: nisi quia fuit privata charitate, & virtutibus inclinantibus ad bonum: ex parte item intellectus diminuta est libertas, quasi in radice, quatenus mens hominis privata est sapientia, & prudentia, ex accidenti autem læsa est libertas ex parte concupiscentiæ, quæ sibi relicta, & ablato freno justitiæ, difficiliorem multo reddidit usum libertatis ad resistendum malo, & sequendum bonum. Tota autem hæc læsio libertatis est per comparationem ad naturam integram, & iustitia vestitam, non vero per comparationem ad naturam puram, & nudam. Eandem enim carentiam perfectionis haberet illa natura in intellectu, & voluntate, & eandem effrænatam concupiscentiam, quam nunc habet lapsa natura. Ergo neque propter illam læsionem libertatis potest esse discrimen inter utrumque statum. Quod amplius respondendo ad argumenta aliarum opinionum, confirmabitur.

Præcluditur.

Læsio libertatis respectu naturæ integræ & non puræ naturæ.

Ficte superadditur qualitas.

16. Igitur ad Gregorii fundamentum quatenus in secunda opinione repetitur, statim respondebimus: quatenus vero innititur in positione morbidæ qualitatis, vel alicuius habitus pravi superadditi potentiis animi, iam responsum est, fictam esse, & improbabilem opinionem illam, nec Divus Augustinus in locis ibi allegatis aliquid de tali qualitate docuit, sed ipsam originalem culpam animi vitium appellat, & interdum ipsam potentiarum deordinationem vocat animi infirmitatem, & effrænem concupiscentiam, ac motus eius, noxiam qualitatem, & languorem animi appellat, ut constat ex libro decimoquarto de Civitat. ca. 19.

D. Th. ini. quæ oppo. sita opinio tribuitur.

17. Ad fundamenta vero secundæ opinionis dico imprimis, immerito sententiam illam tribui D. Thomæ, cum non solum ex aliis locis, quæ allegavimus, sed etiam ex illo eodem, in quo pro illa opinione citatur, contrarium facile ostendi possit. Nam inprimis in illo articulo primo, quæstione octuagesima quinta, 1.2. non tractat in particulari de peccato originali sed in genere de peccato quærit, an diminuat bonum naturæ? Distinguit autem triplex bonum naturæ, quæ sunt, natura ipsa, & proprietates, quibus constituitur: inclinatio ad virtutem, & donum justitiæ originalis quatenus perficiebat naturam. Et de primo negat diminui per aliquod peccatum, de ultimo affirmat tolli omnino per peccatum primi parentis. De medio vero, seu inclinatione virtutis ait, diminui per peccatum, quod statim explicat de peccato actuali, dicens, *per actus enim humanos fit inclinatio ad similes actus, &c.* quæ ratio solum in peccato actuali locum habet. Neque enim peccatum originale aliquem actum humanum includit, neque aliquis dicet, peccatum originale inducere inclinationem ad similes actus, utique peccato actuali Adæ, cum nec filii Adæ illum actum, vel similes exerceant, neque habitum aliquem per peccatum originale acquirant.

Angelicus Doctor amplius explicatur.

10. Imo nec de peccato actuali utcumque spectato, D. Thomas loquitur, sed quatenus potest inducere habitum ad similes actus inclinantem, ut ex citatis verbis constat, & aperte ipse declarat in solutione ad 3. dicens, per peccatum diminui bonum naturæ quatenus per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic operante, *ut supra* (inquit) *dictum est cum de generatione habituum ageretur*. Et apertissime in solution. ad 4. dicit, *peccatum diminuere bonum naturæ formaliter, in quantum pertinet ad ordinationem actus sed quantum ad inordinationem agentis* (inquit) *oportet dicere, quod talis inordinatio causatur per hoc, quod in actibus animæ est aliquid activum, & aliquid passivum, &c.* Non potest autem dici, in peccato originali esse aliquid activum, cum sit mera privatio quasi habitualis; ergo non potest diminuere bonum naturæ, quantum ad inordinationem agentis, illud minus potens, vel habile reddendo ad naturale bonum operandum. Et eodem modo explicat hanc diminutionem in art. 2. & in 3. ubi in solutione ad primum specialiter, ait, malitiam, quæ numeratur inter vulnera ex peccato inducta: *Non sumi pro ipso peccato* (utique formaliter) *sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum secundum quod dicitur Genes. 6. Proni sunt sensus hominum ad malum ab adolescentia sua.* Quæ pronitas non est, nisi concupiscentiæ, vel etiam voluntatis, prout natura sua inclinatur etiam ad sequendum appetitum, quæ inclinatio pronior relicta est per peccatum non per additionem, sed per subtractionem, ut supra dictum est, & in eodem artic. Div. Thom. docet, dicens, in tantum naturam esse vulneratam, in quantum fuit justitia destituta, nam *ipsa* (inquit) *destitutio vulneratio dicitur naturæ*.

Concilia & Patres explicantur loqui de destitutione justitiæ originalis.

19. Et per hæc verba Divi Thomæ satisfit primæ probationi ex Conciliis, & Patribus desumptæ, quatenus dicunt, fuisse hominem vulneratum, etiam in naturalibus, & debiliorem factum in corpore, & animo: utrumque enim est verum ratione illius destitutionis, seu ablationis justitiæ, quam dixit D. Tho. esse vulnerationem naturæ. Et ratio metaphoræ est clara ex dictis: nam justitia originalis pacem, & unionem inter appetitus hominis constituebat, quæ unio per peccatum dissoluta est, ablata justitia, & ita factum est vulnus in natura, sicut fit in corpore per dissolutionem continui. Atque eodem modo fuit læsus homo in naturalibus, non quia donum amissum fuerat naturale, sed quia naturalem defectum auferebat, seu illi subveniebat. Item eodem modo fuit liberum arbitrium læsum, vel extenuatum, & totus homo secundum corpus, & animam in deterius commutatus, quia in utraque parte, & potentiis ejus vulneratus est.

Metaphoricæ locutiones explicantur vulneratus, semivivus, &c.

20. Ad instantiam autem, quæ fiebat, quia in pura natura non esset vulnus, nec homo esset semivivus relictus, respondetur de his vocibus metaphoricis ita loquendum esse, sicut Theologi loquuntur de illis, *nudus*, vel *nudatus*, *privatus*, vel *non habens*. Nam homo in statu puræ naturæ eandem carentiam indumenti justitiæ, quam habet nunc homo lapsus, haberet, ac subinde eandem nuditatem: quia vero in statu puræ naturæ illam semper habuisset, non diceretur nudatus, sed nudus, nunc autem dicitur nudatus, quia fuit aliquando vestitus. Et similiter nunc dicitur privatus, tum propter eandem rationem, tum etiam, quia censetur habere proximam capacitatem illius justitiæ iuxta divinæ providentiæ institutionem: in pura vero natura solum dici posset carere, vel non habere iustitiam, quasi per simplicem negationem, & remotam capacitatem. Sic etiam tunc eandem quidem dissolutionem, seu divisionem inter appetitus haberet, illa vero non habuisset rationem vulneris, quia nunquam habuit contrariam unionem, & quasi copulationem: vulnus autem dicit proprie relationem ad præcedentem unionem. Nam significat terminum vulnerationis, vulneratio autem non fit, nisi per actionem, qua dissolvuntur, quæ prius unita fuerant. Et eadem ratio est de metaphora semivivi. Nam propter vulnera dicitur homo sauciatus, & *semivivus relictus*, qui etiam vox illa, *relictus*, declarat, prius

prius habuisse hominem pleniorem, & saniorem vitam, quam per culpam, & subsequentia vulnera ita perdidit, ut semivivus relictus esse dicatur, quod non haberet locum in homine creato in puris naturalibus quia nec in illo præcessisset illa vitæ perfectio, neque peccatum ex vi illius status. Quod manifeste constat in corporis mortalitate, quæ certe non est maior in natura lapsa, quam in pura, & tamen nunc habet rationem vulneris, & ratione illius potest dici homo semivivus relictus, etiam in corporali vita, quia ut dixit Gregorius, vita sub tali corruptionis onere mors est potius dicenda, quam vita: in pura autem natura, nec haberet rationem vulneris, nec dici posset homo propter inflictas plagas semivivus esse relictus, sed esse creatus semivivus, vel quid simile.

Satisfit secundæ probatio-ni.

21 Ad secundam probationem jam dictum est, peccatum actuale minuere bonum naturæ, etiam puræ, per additionem pravi habitus, vel dispositionis, & non alio modo, & inde potius convinci, peccatum originale solum, seu per se ipsum non posse talem diminutionem efficere, & ita, declaratione ibi facta recte perpensa, ut jam illam etiam expendimus, contrarium concluditur. Ad tertiam probationem dico in primis, valde probabile esse, peccatum originale contractum ex Adamo, sicut non convertit hominem ad bonum commutabile, iuxta sententiam Div. Thom., ita nec avertere a bono incommutabili, ut est finis naturalis, quia hæc aversio non potest fieri per puram privationem, sed per contrariam conversionem. Et ita non procedit argumentum, quia dicitur peccatum originale solum avertere a Deo fine supernaturali, & ita non minuere naturalia, quantum ad id, quod ex se habent, sed solum quoad perfectionem, quæ ex conversione ad Deum finem supernaturalem & dona gratuita, quæ ratione illius dabantur, illis adiungebatur. Ut vero ab hac disputatione nunc abstrahamus, dato Antecedenti, scilicet, quod peccatum originale avertat etiam a fine naturali, negatur consequentia, quia illa aversio non est aliqua forma physica, nec privatio realis alicuius perfectionis, connaturalis naturæ, sed est vel quædam relatio ad præcedentem actum pravum, vel moralis quædam habitudo, & quasi denominatio ab illo, quæ moralitas licet hominem reddat invisum Deo, & odio dignum, non tamen auget, vel minuit per se inclinationem ad bonum, vel malum, sed solum quatenus habitum, vel realem aliquam dispositionem relinquit, ut satis explicatum est. Ad ultimam probationem negatur antecedens, quia in eo assumitur quod probandum erat: unde dicimus, vel in utroque statu posse hominem actum dilectionis elicere, & gravi tentationi ad breve tempus resistere, vel in neutro posse: quid autem horum verius sit, in sequenti libro disputabitur.

CAPUT IX.

Utrum in statu naturæ lapsæ debilior sit homo ad bonum operandum, quam in pura natura, saltem ob causas extrinsecas?

Dubio externi auxilii modi, de quibus inquiri potest, explicantur

1 PRæter intrinsecas vires, quibus homo indiget ad bene operandum in quocunque statu naturæ, requirit etiam auxilium aliquod extrinsecum, saltem ex eo, quod causa creata, & finita est, ideoque ex eo capite potest fieri per peccatum debilior ad operandum, licet intrinsece non minuatur. Potestque illud auxilium duplex cogitari, unum per se influens cum homine in opus eius, aliud per accidens, tanquam removens prohibens. Prius necessarium est homini, saltem ex eo capite, quod causa secunda, & particularis est, quæ non potest sine influxu aliarum causarum, & præsertim primæ operari, & quatenus est causa indifferens, & libera, censetur peculiari modo indigere hoc auxilio, ut videbimus. Posterior autem modus esse etiam potest, vel necessarius, vel utilis, quia causa finita, & libera potest multis rebus extrinsecis impediri, & ideo si impedimenta extrinseca multiplicentur vel minuantur causæ removentes illa, potest ex hoc capite fieri homo debilior ad operandum, etiam si internæ vires eius diminutæ non sint. Videndum igitur superest, an aliquo ex his duobus modis homo in statu naturæ lapsæ deterioris conditionis factus sit, quam in statu puræ naturæ esset futurus.

2 Circa priorem modum moderni quidam opinantur, hominem lapsum esse impotentiorem ad operandum bonum, quam esset in puris naturalibus, non per intrinsecum augmentum, vel diminutionem alicuius facultatis naturalis, vel additionem alicuius qualitatis, quæ non esset in homine in pura natura constituto: sed per mutationem moralem in ordine ad providentiam Dei, sine qua non potest homo bonum aliquod libere operari. Explicaturque in hunc modum, quia in neutro statu potest homo aliquid bene operari sine præveniente cogitatione accommodata ad bene operandum, quæ cum præcedat voluntatem, non potest esse libera, neque est in potestate hominis, & ideo ab extrinseco per divinam providentiam provenire debet. Hæc igitur cogitatio esset debita naturæ puræ per modum providentiæ, vel concursus naturalis, vel saltem non esset indebita, sed esset beneficium consonum innocenti naturæ: & ideo ex hac parte homo in pura natura esset absolute potens ad aliquod morale bonum operandum. In statu autem naturæ lapsæ censent sic opinantes esse in hoc debiliorem factum.

Recentiorū opinio refertur

3 Ratio est, quia talis cogitatio congrua per peccatum fit homini indebita: imo ex vi peccati debitum est homini, ut tali cogitatione privetur, & de facto privaretur illa in pœnam peccati, nisi per gratiam redemptionis obtineretur; ergo ex hac parte impotentior est ad operandum bonum homo lapsus, quam purus. Antecedens patet, quia homo lapsus ex vi primi peccati constitutus esset in termino damnationis, nisi repararetur per Christum, sed damnatus in pœnam peccati privatus manet omni cogitatione congrua ad honeste operandum; ergo & homo lapsus ex vi talis status caret cogitatione necessaria ad operandum bonum, & ex hac parte est impotentior. Potestque hoc confirmari ex Augustino libro Propositionum in epistola ad Roman. ubi in 18. dicit: *Liberum arbitrium perfectum fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus.* Clarius Fulgentius libro de Incarnatione, & gratia cap. 13. *Peccans ille qui sine peccandi necessitate creatus est, in eo, quod animæ sanitatem delinquendo perdidit, etiam cogitandi, quæ ad Deum pertinent, amisit protinus facultatem.* Et infra. *Expoliatus vestimento fidei, carnaliumque concupiscentiarum vulneribus sauciatus sic iacuit oppressus ditione peccati, ut nullatenus aliquod bonæ voluntatis initium habere potuisset, nisi hoc Deo gratis donante, sumpsisset.* Idemque videtur sumi posse ex Prospero libro primo de Vocatio. gentium cap. 7.

Fundamentum rationis

4 Nihilominus dicendum est, hominem in natura lapsa non minus habilem esse ad bene operandum, cogitandum, & iudicandum de agendis ex parte divinæ providentiæ generalis, & naturæ consentaneæ, quam esset in statu puræ naturæ, si in eo conderetur. Ita sentiunt communiter Theologi capite præcedenti allegati, dum indistincte de utroque statu loquuntur, & quidquid in uno admittunt, alteri tribuunt. Significat Div. Thomas. 1.2. tota quæst. 109. Clarius vero in 2. distinct. 28. quæst. 1. ar. 1. & 5. & ibi Ægidius dubio primo, quæst. 1. post secundum articulum, & Gabriel ar. 2., conclus. 1. Medin. 1.2. quæst. 109. ar. 1. conclus. 1, Valentia disp. 8. quæst. 1. punct. 2. in ultima parte eius, Bellarmin. lib. 3. de gratia, & libero arbitrio cap. primo, & secundo, Stapleton. lib. 2. de Iustification. cap. ultim. & alii, quos libro sequenti referemus. In quibus adverto duo. Unum est, nullum eorum facere differentiam inter hominem lapsum, & conditum in pura natura; sed omne id, quod est possibile per naturæ vires homini non lapso in pura natura, putant esse possibile homini lapso: metiuntur enim facultatem naturalem hominis lapsi ex facultate naturali hominis in pura natura conditi. Aliud est, nullum eorum differentiam constituere inter faculta-

Opposita opinio vera.

tem

tem internam hominis secundum se spectatam, vel ut subest providentiæ Dei; sed quidquid potest homo per intrinsecam facultatem, simpliciter dicunt posse, supponentes non deesse possibilitatem ex parte providentiæ Dei.

Authoritas indicatur

5 Possumus præterea ex Patribus multa congerere, in quibus non aliter loquuntur de homine lapso, quam natura rationalis secundum se spectata exigat, sed illos omitto; tum quia a dictis auctoribus, præsertim Bellarmino, Stapler. & Valent. late referuntur; tum quia in sequentem librum propriam de hac re disputationem reservamus, ubi inquirimus, quid illud sit, quod homo in utroque illo statu naturaliter possit? hic enim solum generatim tractamus, an idem possit? quidquid illud sit. Solum noto verba Prosperi dicto lib. primo de vocatione gentium cap. 7. ubi post explicatum miserum statum hominis lapsi, subdit. *Quia etsi fuit, qui naturali intellectu conatus sit vitiis reluctari, huius tantum temporis vitam steriliter ornavit, ad veras autem virtutes, æternamque beatitudinem non profecit.* In quibus verbis solum pondero illa, *naturali intellectu*, nam aperte supponunt, honesta cogitatione, seu iudicio morali id posse hominem lapsum, quod homo purus per naturalem potest, ac denique aliquid posse, licet parum. Idem sumi potest ex Augustino, ut respondendo ad argumenta dicam. Item testimonia præcedenti puncto adducta hoc etiam confirmant.

Nostra ratio

6 Ratione probatur hæc sententia, quia si facultas intrinseca hominis lapsi, & puri ad moralia opera eadem est, etiam ex parte Dei modus providentiæ est æqualis, ac subinde facultas quasi proxima, & ut subest providentiæ Dei, erit æqualis. Posterior consequentia evidens est. Prior vero probatur, quia Deus non punit peccatum, etiam originale, negando homini providentiam naturalem. Nam illud axioma Theologorum supra positum, naturalia mansisse integra post peccatum, non magis verum est de naturalibus intrinsecis ex parte hominis, quam de naturalibus, seu connaturalibus ex parte divinæ providentiæ; quia hæc servant inter se proportionem, neque Deus propter peccatum relinquit naturam sine concursu proportionato, ac debito tali naturæ. Et confirmatur primo: nam licet peccatum de se sit dignum tali, vel tali pena, tamen de facto non omnis naturæ incommoditas possibilis est pena peccati, sed hoc pendet ex lege Dei, eiusque voluntate libera taxante talem, vel talem pœnam pro culpa. Posset enim Deus iuste in nihilum redigere peccatorem, vel illum morte afficere statim, ac peccat, vel privare usu rationis, vel habitu fidei, etiam si peccatum non sit illi contrarium, sed tantum demeritorium eius; & tamen secundum legem ordinariam non sunt hæ penæ correspondentes peccatis, quia Deus illas non taxavit. At vero non potest cum fundamento affirmari, statuisse Deum pro pena originalis peccati, ut homo nunquam habere possit cogitationem honestam, & congruam ad bene operandum naturaliter; ergo id asserendum non est, neque est credibile. At vero seclusa pena, in reliquis omnibus est æqualitas inter hominem lapsum, & purum, quoad facultatem operandi, de qua tractamus, & quoad Dei influxum, ut authores etiam contrariæ sententiæ supponunt, & videtur per se notum; ergo simpliciter sunt æquales.

Amplius fulcitur ratio facta

7 Minor principalis rationis, in qua vis eius consistit, patet primo, quia talis pena in Scriptura habet fundamentum, nec in Conciliis, aut Patribus explicatur, neque (quem ego viderim) ab aliquo Theologorum antiquorum docetur; ergo non potest cum fundamento asseri. Ea enim, quæ pendent ex libera Dei dispositione, & ex effectibus non possunt investigari, non possunt sine gravi authoritate affirmari. Præsertim quod talis pena valde aliena videtur ab ordinatione divinæ providentiæ, & a statu, in quo homines lapsi generantur. Quamvis enim per originale peccatum reatum æternę damnationis incurrerint, non tamen nascuntur damnati; ergo ex vi peccati originalis non nascuntur obstinati in malo; ergo nec ex vi peccati originalis incurrunt penam privationis communis providentiæ, & naturalis adiutorii necessarii ad habendam honestam cogitationem, ita congruam ad honeste operandum, sicut illam habere possent in statu purorum naturalium, si in eo creati fuissent. Et confirmatur, quia alias sequitur infantes, qui sine baptismo, seu in peccato originali decedunt, ita futuros esse obstinatos in malo, ut nunquam possint habere honestas operationes, nec cogitationem congruam ad illas. Probatur sequela, quia nullo illi modo participant redemptionem Christi; ergo luunt omnem penam peccati originalis absque ulla remissione; sed privatio omnis boni honesti, & concursus congrui ad illud cogitandum, & exequendum est pena originalis peccati, ut illa sententia dicit; ergo illi infantes sunt omnino privati tali concursu, & habent impossibilitatem talis cognitionis, & operationis honestæ. Consequens autem est per se incredibile, & videtur contra bonitatem Dei, quia cum illi infantes non patiantur penam ignis iuxta probabiliorem sententiam, nec vivant in aliorum damnatorum societate, & tormentis, nihil esse videtur, quod possit eorum voluntatem ita prave disponere, ut incapax sit honestæ motionis, & cogitationis congruæ ad illam habendam. Unde non videtur possibilis illa obstinatio, nisi ex speciali providentia, & industria ex parte Dei, quod a divina bonitate plane videtur alienum. Quæ ratio etiam nunc in viatoribus habet non parvam vim, ut in sequenti libro latius dicam.

8 Atque hæc assertio magis confirmabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ. Negamus enim privationem cogitationis congruæ esse penam inflictam, & impositam propter originale peccatum. Aliud enim est, peccatum illud de se potuisse esse dignum illo nocumento; aliud vero est de facto esse penam inflictam, seu designatam pro illa culpa. Nam primum solum dicit potentiam, quæ latius patet, & fortasse totum id cadit sub gravitatem peccati originalis, quæ illud solum constituit capax talis penæ. Secundum autem dicit actum, scilicet, quod de facto omnis homo incurrat talem penam, nisi propter Christum remittatur: & hoc censeo esse falsum, & sine fundamento assertum, & alienum a recto ordine providentiæ Dei, ut probavi. Unde multo magis falsum censeo, quod in probatione dicitur, hominem ex vi peccati originalis nasci in termino damnationis, nisi per Christum eripiatur: nascitur enim in reatu damnationis, non proprio statu, seu termino; nec per redemptionem Christi liberantur homines a termino damnationis, si jam in illo sunt constituti, sed liberantur a reatu, & a via, qua ad talem terminum pervenitur. Quod si propositio non sit absoluta, sed tantum conditionalis, scilicet, quod homines ex vi peccati originalis constituerentur in termino damnationis, nisi per Christum redimerentur. Dicimus inprimis, hoc parum referre ad causam, quia per illam conditionalem non explicatur præsens providentia, sed quæ fuisset, si aliter res instituerentur. De facto ergo homo lapsus non nascitur in termino damnationis, sed in statu viæ, & ideo ex vi peccati originalis non incurrit illam pœnam, quæ magis pertinet ad terminum ultimum rigorosæ damnationis, quam ad statum viæ.

Secundo confirmatur oppositum fundamentū destruendo

Evasio.

1. Confutatio

9 Deinde dico, assertionem illam conditionalem non posse, nisi divinando affirmari, nullo enim fundamento nititur. Nam licet Deus decrevisset non redimere homines per Christum, posset illos, licet lapsos, creare in statu viæ, & non in termino damnationis, & providere illis aliud genus remedii, quo possent ab illo statu liberari. Et licet nullum daret medium ad expellendum originale peccatum, & recuperandum statum gratiæ, posset illos in hoc mundo multiplicare, & conservare, & secundum naturam viverent, & tunc non negaret illis concursum ad bene operandum, vel congrue de honesta operatione cogitandum. Neque hoc esset contra reatum originalis peccati, neque aliquam remissionem penæ illi debitæ contineret, ut in infantibus decedentibus in peccato originali explicavi, & ad sapientiam, & bonitatem Dei pertinere ostendi. Unde ultimo addo, si

2. Confutatio evasionis

mente

mente cogitemus divinam institutionem, & ordinationem circa humanum genus, ut conditum in Adamo in innocentiæ statu sub tali lege, & pacto, ut illum pro se, & posteris conservare posset, vel amittere, dicendum esse, ante absolutam præscientiam peccati Adami, & ex vi illius providentiæ, & institutionis nihil decrevisse Deum circa modum puniendi genus humanum, si in parente suo cecidisset, præter id, quod in Genesi legimus: *In quocunque die comederis ex eo, morte morieris*, sub qua pęna includitur privatio iustitiæ originalis quoad omnes immunitates eius, & felicis status, ac loci, quem tunc homo possidebat, ut rei probavit eventus. Quidquid autem ultra hoc dicitur de pœna definita, & statuta ratione illius lapsus, gratis, & sine fundamento dicitur.

Signa rationis explicatur posita doctrina

10 Ex quo ulterius ad hoc magis explicandum distinguere possumus in mente, & providentia divina circa genus humanum quendam veluti ordinem per signa rationis, ut est frequens apud Theologos. Prius enim secundum rationem intelligimus, voluisse Deum creare homines in primo parente cum talibus donis, tali pacto, & præcepto sub promissione, & comminatione conditionali, si perseverasset, vel caderet, & neutrum horum intelligitur prævisum absolute ante illud decretum, etiamsi sub conditione prævideretur. In secundo ergo signo intelligimus præscientiam peccati, & in tertio decretum redemptionis. Dico ergo in illo primo signo nondum disposuisse Deum de hominibus, si in statum peccati inciderent, quod procreandi essent in statu termini, seu damnationis desperatæ, & ultimæ; sed vel statuisse potius, ut procrearentur viatores, vel saltem pro illo signo neutrum statuisse. Quod enim in illo signo non decreverit Deus, ut si homines caderent, eo ipso nascerentur in termino damnationis, certissimum est. Nam si esset id decretum, non potuisset mutari; at de facto non ita creantur; ergo non fuit contrarium dispositum, seu positive decretum in illo signo; ergo necessario dicendum est, vel in illo signo nihil de hoc decrevisse Deum, vel si quid decrevit, statuisse potius, ut, non obstante peccato, crearentur homines viatores, licet de modo illis providendi pro tali statu nihil in illo signo definitum intelligamus usque ad decretum redemptionis.

In omni eventu homines futuri erant viatores

11 Ex his autem duobus verisimilius est, statuisse jam Deum in illo signo, ut in omni eventu homines in hoc mundo pro aliquo tempore versarentur viatores, sive caderent, sive non; tum quia hoc est magis consentaneum conditioni humanæ naturæ, quæ non adhæret immobiliter suis electionibus, sed facile mutatur; tum quia in omni eventu, sive innocentes, sive lapsus producendi erant homines via, & ordine naturali, ut in hoc mundo crescerent, & multiplicarentur, illique præessent, eoque fruerentur pro tempore consentaneo statui, in quo permanerent. Ita enim futurum erat ex vi primi decreti, etiam in statu innocentiæ, si duraret: idem ergo cum proportione credendum est, fuisse decretum pro statu peccati originalis, si eveniret, quia est eadem ratio, & quia generalis ratio providentiæ divinæ circa totum universum id postulat.

Ex allatis quid concluditur

12 Unde ulterius ex hoc discursu concludimus, quod licet Deus post prævisum originale peccatum statuisset non redimere homines per Christum, vel omnino illos non restituere ad felicitatem supernaturalem, neque ad gratiam, nihilominus (quantum cogitari potest) non crearet illos destitutos debita, & convenienti providentia naturali, neque hoc esset debitum originali peccato; sed potius illos relinqueret in hoc mundo tanquam viatores in ordine ad conservationem, & propagationem naturæ, & ad comparandum in hoc mundo Dei cognitionem, & virtutem, & consequenter ad obtinendum post mortem, saltem in anima separata, aliquem statum naturalem, vel felicem in suo ordine, & gradu, vel saltem carentem speciali dolore, & pęna sensus, si nova peccata non committerent. Ergo ex vi talis providentiæ non privaret illos omni cogitatione honesta, nec obduraret illos, vel quasi obstinatos in malo illos crearet. Nam hoc nullo modo consentaneum est humanæ conditioni, neque est pęna imposita propter originale peccatum, nec divinæ providentiæ consentanea. Ergo nunc de facto quoad naturalia servat Deus cum homine illum providentiæ modum, ac subinde ex parte divinæ providentiæ naturalis ita potens est homo lapsus in moralibus operibus, sicut esset in statu puræ naturæ.

Ad Aug. & Fulgēt. verba responsio

13 Neque contra hoc obstat aliquid locus ex Augustino citatus ex proposit. 18. ad Romanos, nam post illa verba, *In nobis ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus*, addit, *sed tantum ut peccare nolimus*, ubi desiderium aliquod, seu affectum non peccandi tribuit homini ante gratiam, licet efficaciam, & potestatem non peccandi homo lapsus non habeat ante gratiam, nec per illum affectum illam possit emereri. At ille affectus non peccandi honestus est, & ex cogitatione pravitatis peccati, vel honestatis virtutis procedit, & quando procedit, cogitatio talis congrua est; ergo intellexit August. talem etiam cogitationem haberi posse ante gratiam. Quod autem Augustin. ait, ante gratiam non esse hominem lapsum liberum ad non peccandum, non ideo dictum est, quia homo nunc sit minus liber, quam esset in puris naturalibus, sed quia est impotens sine gratia ad exequendam illam libertatem, non peccando simpliciter, & omnino, quam impotentiam haberet homo, etiam in puris naturalibus; gratia vero dat hanc potestatem, & ideo dicitur quasi restituere illi libertatem. Ad Fulgentium autem respondeo, loqui de facultate cogitandi *ea, quæ ad Deum pertinent*, id est, quæ ad veram pietatem erga Deum, & sanctitatem spectant, talis enim cogitatio sine gratia haberi non potest. Signum autem huius sensus est; tum quia non loquitur solum de cogitatione congrua, sed absolute de cogitatione sufficiente eorum, quæ ad Deum pertinent: tum quia statim addit: *Oblitus est enim manducare panem suum, & spoliatus vestimento fidei, &c. ut nullatenus bonæ voluntatis initium habere potuisset, nisi hoc gratis, Deo donante, sumpsisset*. Constat enim secundum modum loquendi Sanctorum, bonam voluntatem simpliciter non dici, non fieri, nisi per veram sanctitatem; & initium bonæ voluntatis idem esse, quod initium salutis, quod supernaturale est, ut infra videbimus. Denique ita concludit. *Et ideo a iustitia factus est alienus qui sponte dominio est iniquitatis addictus*. De qua re latius in seq. lib. dicturi sumus.

Obstantia externa duo

14 Superest dicendum de alio modo difficultatis provenientis ex causis extrinsece impedientibus facultatem bene operandi, vel non removentibus causas, aut occasiones male operandi. Et in his causis potest magna varietas cogitari, quæ ad duo capita revocatur, quæ sunt mundus, & dæmon: tres enim numerari solent hostes animæ; ex quibus isti duo sunt; tertius vero est concupiscentia, quæ ad internas hominis vires pertinet: recte igitur omnia extrinseca impedimenta ad illa duo capita reducuntur. Sub mundo autem comprehenduntur & parvi homines, & mala eorum consilia, vel exempla, & cætera obiecta sensibilia concupiscentiam excitantia. De hoc autem toto capite nihil est, quod dicamus, nam ex illo præcise spectato, & secluso alio de infestatione dæmonis, nulla differentia potest inter statum puræ naturæ, & lapsæ cum fundamento constitui. Nam in puris etiam naturalibus futuri essent pravi homines, eorumque prava consilia, & exempla. An vero in hoc statu maior fuerit morum corruptio, maiorve Dei ignoratio, quam futura in statu purorum naturalium, nullus potest, nisi divinando affirmare. Quia nec revelatum est, nec probabili coniectura potest definiri, cum ostensum sit, in pura natura futuram esse tantam pronitatem ad malum, tantamque internam infirmitatem, quantam nunc in lapsa natura experimur.

In quo superat lapsa puram naturam

15 Quin potius si consideremus paternam traditionem, quæ in hoc statu naturæ lapsæ melior, & sapientior esse potuit, quam in statu puræ naturæ, ex ea parte minor esse debuit cæcitas, & corruptio in hoc statu naturæ lapsæ, quam in pura natura. Nam in præsenti statu Adam etiam post peccatum maiorem habuit Dei, & moralium virtutum cognitionem, quam si in

si in puris naturalibus conditus fuisset, & ideo melius potuit filios instruere in Dei cognitione, & moribus, quam si fuisset in pura natura conditus, etiam si in illa nondum peccasset; ergo ex hac parte aliquod maius auxilium habuit natura humana, ut non tam facile depravaretur, quam habuisset in illo statu, in quo primus homo in puris naturalibus conderetur, & ab eo sic creato cæteri procrearentur. Quocirca si non obstante Adami instructione, atque etiam eius vita honesta, & iusta post lapsum, & pœnitentiam posteri facile declinaverunt, unusquisque in viam suam, & fere omnes excæcati sunt, multo facilius, & generalius credendum est, id fuisse in pura natura eventurum. Ex hoc ergo capite, vel non est differentia, vel si aliqua est, in natura pura esset maior quædam facilitas peccandi. Est autem valde notandum, quod si quæ maior occasio, vel facultas bene operandi, ex hac parte inveniri potuit in hoc statu, non proveniat ex natura, sed ex reliquiis gratiæ, vel gratuitorum donorum, quæ post peccatum in natura lapsa relictæ fuere, ut fuit cognitio Dei, & virtutum communicata Adamo, & memoria promissionum, & communicationum Dei, & prioris status, & præteriti lapsus, quę in eo mansit, & vocatio ad pęnitentiam, & virtutem, quæ illi postea data est, & promissio Christi cum spe redemptionis eius, quæ omnia per traditionem ad posteros dimanarunt. Et ita persistendo præcise in naturalibus nullum inter hos status discrimen in hac parte invenitur.

Homo peccato torquetis dæmonis captivus factus.

16 De altero vero capite, quod dæmonum impugnationem continet, unum est certum, nimirum hominem per lapsum præter amissionem gratiæ, & iustitiæ, peculiarem dæmonis servitutem contraxisse, & sub eius captivitate, & potestate speciali titulo redactum esse. Ita de Adamo definit Concilium Trident. sess. 6. cap. 5. dicens, *Cum morte incurrisse captivitatem sub eius potestate, qui mortis habebat imperium, hoc est, diaboli.* Et de omnibus Adæ posteris ait sess. 6. cap. 1. *Servierant peccato sub potestate diaboli, ac mortis.* Hoc autem intelligi potest de dæmone, vel ut tortore, vel ut tentatore, & sub utraque ratione est intelligendum; nam ita videtur esse a Concilio intellectum. Nam homo peccando factus est reus æternæ pœnæ, ac subinde sub iure dęmonis constitutus, ut si in hac vita culpam non expiaverit, sub eius potestate in æternum permaneat, & puniatur. Et hoc autem præciso respectu non contraxit homo novum impedimentum ad bene operandum in hac vita, neque propensionem aliquam, aut incentivum mali, quia reatus pœnę neutrum ex his effectibus inducit. Neque etiam ad hoc refert, quod executor illius pęnæ futurus sit dæmon, ut per se constat.

Aliud servitutis genus cũ obiectio.

17 Præter hoc vero servitutis genus, fuit etiam homo obnoxius persecutioni, & tentationibus dæmonis in hac vita. Nam licet permissio tentandi hominem non sit dæmoni facta ratione peccati, antea enim illum tentavit: nihilominus quia illum tentando vicit, ius quoddam, vel potius licentiam obtinuit liberius tentandi illum, & homo in pęnam iustam, quoad hoc, etiam potestati dæmonis traditus, seu permissus est. Atque ex hoc capite verisimile est, difficiliorem esse homini lapso bonam operationem, etiam moralem, & naturalis ordinis, quam si esset innocens, & in puris naturalibus. Hæc autem comparatio, si attente res consideretur, neque cum sufficienti fundamento, neque cum debita proportione fieri potest, quis enim dicere potest, si homo crearetur in puris naturalibus, an pugnaturus esset cum dæmone, vel dæmon permittendus esset illum tentare? Nam hoc providentię genus videtur esse superioris ordinis, & ad puram naturam non pertinere. Eademque ratione incertum est, si in illo statu Deus illam pugnam permitteret, quale adiutorium proportionatum daturus esset homini, non solum omnino liberaliter, sed etiam ex titulo naturalis providentiæ creaturæ rationali in tali statu, & discrimine constitutę consentaneæ. Unde proportione servata, fortasse nulla est etiam in hoc differentia: si tamen aliqua est, illa magis est ex modo providentiæ pertinentis, ad ordinem supernaturalem, & ad gratiam, & iustitiam Dei in illo ordine operantis, quæ ex sola statuum differentia oritur, ideoque nihil ad præsentem disputationem conducit.

FINIS PROLEGOMENI QUARTI.

PROLEGOMENON V.

DE VARIIS ERRORIBUS DIVINÆ GRATIÆ CONTRARIIS.

CAPUT I.

De Judæorum errore circa veram Christi iustitiam, & gratiam.

Prolegomeni partitio.



Explicatis statibus humanæ naturę, quorum cognitio ad intelligendam gratiæ necessitatem in præsenti statu visa est necessaria, nunc notitiam præcipuorum errorum, qui contra gratiam Dei, & Christi fuerunt, præmittere opportunum iudicavi, ut facilior pareretur via ad Scripturas, & testimonia Conciliorum, & Patrum intelligenda, quæ sunt huius materiæ fundamenta. Tria ergo videntur esse errorum capita circa gratiam divinam, nimirum Iudæi, Pelagiani, quibus Semipelagianos, tanquam Pelagianorum reliquias adiungo, & Lutherani, sub quibus comprehendimus omnes huius temporis sectarios, eisque antiquos hæreticos Manichæos, & similes, qui arbitrii libertatem, ac subinde gratię fundamentum negarunt, coniungimus. De his ergo tribus capitibus sigillatim dicemus; postea vero scripta canonica, vel ecclesiastica, quæ contra illos authoritatem habent, proponemus.

Primus Iudæorum error

2 Iudeos igitur non solum in sua duritia perseverantes, sed etiam in Christum jam credentes, de illius gratia male sensisse ex Actis Apostolorum, & epistolis Pauli manifestum est. Notavitque Tertullianus contra Iudæos in princip. & August. epist. 95. dicens, de Iudæis dictum esse, *Ignorantes Dei iustitiam, & suam volentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti. Quia per legem iustificari se arbitrabantur, sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio, hoc est, iustitia sua prolata ex natura humana, non donata ex gratia divina, propter quod iustitia Dei dicitur,* & similia habet sermone 13. de Verb. Apost. capit. 4. Duo autem præcipui errores in eis distingui solent, unus fuit, gratiam Christi ad salutem non sufficere sine legis veteris observatione. Quem errorem etiam aliis Christianis ex gentibus conversis

fis persuadere cœperunt, primum Antiochiæ, deinde in Galatia, & aliis fortasse locis. Qui autem ita sentiebant ante Concilium Apostolorum Actor. 15. non erant hæretici, quia nondum erat veritas satis declarata, & ab Ecclesia definita. Qui vero post illud Concilium in eadem sententia pertinaces fuerunt, in hæresim lapsi sunt. Cuius defensorem præcipuum fuisse Cherintum hæreticum Hebræum, eumque maxime excitasse turbas contra Petrum, & Paulum pro defendenda observantia legis veteris (de quibus Actor. 15. & 21. author est Epiphan. contra hæres. 24.

Impugnatur a Paul. ad Galat. 3.

3 Ad impugnandum autem errorem hunc principaliter scripsit Paulus epistolam ad Galat. ut in initio expositionis eius Hieronymus, & Augustinus, & post illos reliqui expositores adnotarunt, & ex initio eiusdem epistolæ satis constat. *Miror* (ait) *quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi, &c.* Erat enim error ille gratiæ Christi contrarius, quia Cherintus, & alii prædicabant, fidem Christi cum tota lege Evangelica non sufficere ad salutem, sed necessariam esse circumcisionem cum aliis veteris legis observantiis, eo quod putarent legem perpetuam esse, eiusque opera per se, & sine Christo potuisse iustificare. Inde enim inferebant, etiam post Christi adventum illam efficaciam, & necessitatem obtinuisse, quia non ex Christo, nec propter Christum, sed ex se, & ex libertate operantis illam habebant. Paulus autem e contrario demonstrat, legem illam per se salutem non contulisse, nec potuisse homines iustificare, neque ad hoc fuisse datam, sed propter transgressionem, ut sub illa tanquam sub pædagogo continerentur homines, donec veniret semen, qui est Christus. Atque in hoc sensu distinguit sæpe ibi Paulus fidem a lege, dicens in cap. 2. *Non iustificari homines ex operibus legis, sed per fidem Iesu Christi*, & cap. 3. *ex fide iustificat gentes Deus*. Per *fidem* enim non tam actum credendi, quam doctrinam fidei Evangelicæ creditam, & observatam intelligit. Et ideo ait in eodem cap. 3. *Prius quam veniret fides, sub lege custodiebamur, conclusi in eam fidem, quæ revelanda erat.* Fides enim, quæ revelatur, non est, nisi doctrina, seu verbum fidei, ut idem Paulus ait ad Roman. 10. quod etiam in cap. 1. vocat *Evangelium*, dicitque esse *virtutem in salutem omni credenti*.

Apost. ad Galat. cū de lege loquitur: de Mosaica cum de fide, de leg. Evāg. credita, & observata intelligit.

4 Hoc ergo maxime est præ oculis habendum in hac materia, ut intelligamus, quoties in illa epistola Paulus distinguit legem a fide, non de omni lege, nec de solo actu credendi loquitur. Nam per legem, solum legem veterem intelligit, & ita cum excludit necessitatem operum legis, solum loquitur de propriis operibus legis veteris, prout ab illa necessitatem aliquam, vel specialem obligationem habebant. Per fidem autem intelligit totam Evangelicam doctrinam, & illam dicit iustificare, non ut creditam solum, sed ut creditam, & observatam, seu opere completam. Et utrumque satis explicuit in c. 5. eiusdem epistol. ad Gal. dicens: *Qui in lege iustificamini a gratia excidistis; nos enim spiritu ex fide spem iustitiæ expectamus. Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur;* & infra: *Vos in libertate vocati estis fratres*, utique a iugo legis veteris, ut declarat subiungendo, *Tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem servite invicem.* Si ergo scopus illius epistolæ præ oculis habeatur, non erit difficile uti in vero sensu testimoniis eius in hac materia, quod nunc nobis propositum est.

Iudæorū alter errori

5 Alter Iudæorum error fuit, gratiam Evangelii non esse communem omnibus gentibus, sed specialiter datam esse Iudæis propter legis veteris observationem. Ideoque gentes non esse Iudæis in Christi Ecclesia æquiparandos, sed hos esse illis præferendos. Ita colligitur clare ex discursu Pauli in epistola ad Rom. ut ibi expositores, & Patres notant, & singulariter Augustin. in expositione inchoata illius epistolæ, in cuius initio sic ait. *In epistola, quam Paulus Apostolus scripsit ad Romanos, quantum ex ejus textu intelligi potest, quæstionem habet talem, utrum Iudæis solis Evangelium Domini nostri Iesu Christi venerit propter merita operum legis, an vero nullis operum meritis præcedentibus, omnibus gentibus venerit iustificatio fidei, quæ est in Christo Iesu.*

In quo distinguuntur prædicti errores. Ratio dubitandi.

6 Quæri vero non immerito potest, an hic error sit distinctus a præcedenti, non enim parum hinc pendet intelligentia utriusque epistolæ ad Romanos, & ad Galat. quæ in hac materia de Gratia maxime necessaria est. Videri autem potest, non esse distinctos errores, sed unum, quia non potuerunt aliqui Iudæi asserere, gentes non esse ad gratiam Evangelii admittendas, etiamsi circumcidi vellent, & cum effectu prius circumciderentur. Quia quilibet gentiles poterant fieri proselyti, si vellent, & ab ipsis Iudæis non solum admittebantur, sed etiam inducebantur, ut ex Matth. 23. constat. Deinde etiam erat certum, illos proselytos servantes legem numerari inter filios Abrahæ, & ideo ad illos etiam pertinere promissiones Abrahæ factas; ergo negare non poterant, gentiles circumcisos admittendos esse ad Evangelium; ergo solum potuit esse controversia, an gentiles essent capaces gratiæ Evangelicæ absque circumcisione, vel solum mediante illa. Et in hoc errarunt illi, contra quos scripsit Paulus in epist. ad Galat. ergo non potuit esse alius error, quem impugnat in epistola ad Romanos. Quia Iudæi, qui insultabant contra gentiles, & negabant illis esse communicandam gratiam Evangelii, necessario id intelligebant de gentibus in præputio manentibus, nam si circumciderentur, jam illos inter Iudæos computabant. Et hoc videtur sensisse Hieronymus in Præfatione epistolæ ad Galatas, cum dicit, eandem esse utriusque epistolæ materiam, & in utraque antiquæ legis cessationem, & novæ introductionem specialiter contineri, solumque differre, quod in epist. ad Roman. *altiori sensu, & profundioribus Paulus usus est argumentis.*

Errorum illorum convenientia.

7 In hoc puncto dicendum breviter est, errores illos parum quidem in re ipsa differre quoad ea, quæ in ipsis vel negantur, vel affirmantur, nihilominus vero multum distare, vel in fundamentis, vel etiam in primaria utriusque erroris intentione, & assertione. Declaratur: nam probabilius videtur, ut discursus factus ostendit, nullos Iudæorum in Christum credentium absolute, & simpliciter dixisse, non esse concedendam gentibus salutem, aut gratiam Evangelii, aut vocationem ad Christi Ecclesiam, sed tantum sub ea conditione, *nisi circumcidantur*, vel (quod idem est) *si in præputio maneant*. Quod quidem de primo errore manifestum est ex Actor. 15. & 21. & epistol. ad Galat. in quibus locis præcipue fit illius mentio. De hoc vero posteriori constare potest ex Actor. 10. & 11, nam cum in priori capite narrasset Lucas visionem Petri, & initium prædicationis Evangelii ad Gentes in Cornelio, & qui cum eo audiebant a Petro verbum Dei, quando Petro, adhuc loquente, *cecidit Spiritus Sanctus super eos*, additur, *Et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro, quia & in nationes gratia Spiritus Sancti effusa est.* Existimabant ergo Iudæi etiam Christiani, & fideles usque ad illud tempus, gratiam Christi non fuisse communicandam gentibus, utique in præputio manentibus: unde additur c. 11. cum Petrus ascendisset Hierosolymam, eosdem, qui ex circumcisione erant, adversus illum disceptasse dicentes: *Quare introisti ad viros præputium habentes, & manducasti cum illis.* Non ergo scandalum patiebantur in hoc, quod ad homines ex gentibus natos accederet, sed *ad præputium habentes*, si enim circumciderentur, non scandalizarentur. Atque ita utrique Iudæi putabant, sine circumcisione non posse gentiles salvari, neque ad pœnitentiam, vel Evangelium recipi, cum illa vero posse, & consequenter circumcisionem cum Evangelio esse coniungendam, neque fidem Christi sine circumcisione sufficere ad salutem: sic ergo in re ipsa, & in assertionibus, vel negationibus suis multum conveniebant.

Eorundē diversitas

8 Potuit autem esse diversitas; quia hi posteriores putabant, non esse prædicandum Evangelium gentibus nondum circumcisis, sed prius fuisse inducendos ad circumcisionem, & postquam essent circumcisi, illis fuisse prædicandum Christum, & Evangelium.

Et

Et hoc significatur Actor. 11. cum dicitur, eos, qui dispersi fuerant a tribulatione, quæ facta erat sub Stephano, perambulasse usque ad Antiochiam, *Nemini loquentes verbum, nisi solis Judæis*. Moveri autem potuerunt, quia putabant, Christum, eiusque gratiam solis filiis Abrahæ fuisse promissam, filios autem Abrahæ esse debere, aut naturales, & ab eo originem ducentes, aut saltem adoptatos per circumcisionem, ideoque nemini fuisse Christum prædicandum, vel baptismum Christi conferendum prius, quam circumcideretur. Potitque hic error in hoc sensu intellectus perseverare in Iudæis, qui Romæ habitabant, quando Paulus ad Romanos scripsit.

9 Alii vero, qui priorem errorem Galatis persuadebant, fortasse non negabant, gentibus, etiam non circumcisis, prædicari posse Evangelium, sed solum contendebant, non esse separandum a circumcisione, sive simul sive quocumque ordine Evangelium cum lege, & baptismus cum circumcisione coniungantur. Actor. enim 15. Iudæi, qui Antiochiam pervenerant, & viderant Ecclesiam ex gentibus congregatam (ut dicitur c. 14.) non reprehenderunt Paulum, aut Barnabam, eo quod gentes præputium habentes baptizassent: sed solum super seminarunt zizaniam dicentes: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non potestis salvari*. Et postea in Concilio Apostolorum iidem Iudæi solum dicebant: *Quia oportet circumcidi eos, præcipere quoque servare legem Moysi*. Et in eodem errore perseverabant illi, de quibus dictum est Paulo Actor. 21. *Vides frater, quot millia sunt in Iudæis, qui crediderunt, & omnes æmulatores sunt legis?* Imo ex his, quæ ibi subiunguntur, colligi potest aliud discrimen. Nam priores, quos in epistola ad Romanos Paulus impugnat, omnibus hominibus dicebant, legem esse necessariam, neque gratiam Christi sine illa sufficere. Alii item legis æmulatores licet fortasse in principio idem dicerent, postea ad hoc pervenisse, & hoc tantum contendisse videntur, ut saltem a Iudæis conversis ad fidem lex observaretur, ut ibi significatur, cum ad Paulum ita Iudæi loquuntur. *Audierunt autem de te, quia discessionem doceas a Moyse eorum, qui per gentes sunt, Judæorum, dicens, non debere eos circumcidere filios suos*, ubi ostenditur, non de gentibus, sed de solis Iudæis æmulationem fuisse.

Potissimũ discrimen errorum.

10 Denique potissimum discrimen, quodque nostro instituto magis deservit, esse videtur in fundamento, & intentione erroris. Nam isti æmulatores legis, & defensores primi erroris præcipue intendebant, legem observandam esse a Christianis, vel omnibus, vel saltem ex Iudæi conversis ad fidem, quia credebant legem illam latam esse a Deo, ut per se sufficientem, ac necessariam ad salutem, ac subinde ut perpetuo duraturam, & obligaturam. Ideoque licet admittendum crederent Evangelium, non tamen, ut per se sufficiens, saltem Iudæis, neque ut excludens legem, sed ut miscendum cum illa, seu coniungendum.

11 Alii vero fautores posterioris erroris præcipue nitebantur in merito operum suorum, dicebantque solis Iudæis communicandam esse Christi gratiam, quia per iustitias suas, & observationem legis illi soli eam meruerant, gentiles vero utpote idolorum cultores, tanto bono esse indignos. Et hoc discrimen maxime ostendit discursus Pauli in epist. ad Galatas, & ad Roman. Nam in epist. ad Galatas præcipue confutat priorem errorem, ostendendo legem veterem non propter se, nec in perpetuum datam esse, sed tantum ut pædagogum ad separandum populum illum a gentium ritibus, & idololatria, *donec veniret semen, quod est Christus*. In epistola vero ad Romanos præcipue confundit Paulus præsumptionem Iudæorum, demonstrando, gratiam Christi non dari ex operibus legis, sed ex sola Dei misericordia. Et quia gentiles etiam contemnebant Iudæos eo quod Christum crucifixissent, illorum etiam peccata, & morum corruptionem Paulus commemorat, ut eos etiam humiliet, & confundat. Et hac occasione de peccato originali, quod totam naturam humanam infecit, omniumque peccatorum eius origo fuit, doctrinam tradit, ut ita concludat, omnes indiguisse redemptione Christi, eiusque gratiam omnibus gratis offerri.

12 Atque ita in priori errore duo sunt proprie, & directe contra gratiam Christi. Unum est, legem ante Christi adventum per se iustificasse, & ad salutem sufficientem fuisse. Alterum etiam post Christi adventum esse necessariam, saltem Iudæis, ac subinde fidem Christi non sufficere illis ad salutem. Quod potuit a Iudæis cogitari, vel quia de Christi redemptione, eiusque sufficientia non recte sentiebant, vel quia putabant, legem illam datam esse a Deo, ut perpetuo servetur. Et quoad hoc posterius fundamentum impugnatur hic error in materia de Legibus. Quoad prius vero in materia de Incarnatione, multa contra illam dicuntur, & in sequentibus impugnabitur. Alii vero Iudæi non solum errabant, asserentes legem potuisse per se iustificare, sed etiam quia credebant legem sibi datam esse ex meritis suorum parentum, & Evangelium ipsis tantum esse missum propter suum meritum. Unde in hoc posteriori errore multi contra divinam gratiam continentur, a quibus orti sunt omnes, qui postea inventi sunt, ut videbimus. Primus est, gratiam Dei propter opera nostra dari: secundus est, homines posse totam legem implere suis viribus, ut gratiam consequantur. Unde sequitur tertius, hominem non indigere gratiæ adiutorio ad bene operandum, sicut oportet ad iustitiam apud Deum obtinendam, cum quo alius connectitur, nimirum gratiam Dei, & Christi non esse adiuvantem, seu auxiliantem ad recte vivendum, sed vel ad remissionem peccatorum, vel ad iustitiæ incrementum. Imo addit Chrys. hom. 6. in epist. ad Rom. Judæos errasse dicentes gratiam Christi non esse sibi necessariam, quia in sola lege satis iustificabantur. Quod intelligendum existimo de Iudæis non conversis ad Christum, sed in sua perfidia obduratis: Judæi enim facti Christiani non potuerunt negare gratiam Christi, potuerunt autem errare destruendo rationem gratiæ, suis meritis illam tribuentes, quod præcipue confutare intendit Paulus in dicta epistola: inde vero ulterius dicit sequi, gratiam Christi necessariam non fuisse, si ex lege esset justitia, ac subinde gratis Christum mortuum esse, ut ad Galatas 2. scribit. Et ita omnes prædicti errores ex dictis epistolis Pauli sufficienter confutantur, ut postea videbimus: nunc enim hæc solum præmittimus, ut origo errorum in hac materia, & prima occasio Paulo oblata ad gratiam Dei prædicandam pro oculis habeatur.

Ab his duobus erroribus universi pullularunt.

CAPUT II.

De errore Pelagii contra divinam gratiam.

Error Pelag.

1 POst Judæos primus, qui inter hæreticos male de gratia Dei sensit, fuit Pelagius circa ann. Domini quadringentesimum, de illo enim ait Vincentius Lyrinensis cap. 34. *Quis unquam ante profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi præsumpsit arbitii?* & cæt. & cap. 14. Pelagianos introduxerat dicentes, *Nobis viatoribus, nobis principibus, nobis expositoribus, damnate, quæ tenebatis*, &c. Et idem sentit Augustinus lib. de Hæresib. in 88. & lib. de Bono persev. cap. 21. & sæpe alias. Verum hoc de tota hæresi intelligendum est: nam inchoationem eius præcessisse sentit Hieronym. in Proem. Dialog. contra Pelagium, dicit enim, illum Ioviniani hæresim excitasse. Additque ibidem, Evagrium eodem laborasse errore, & Ruffinum adiungit lib. 4. in Jerem. in Præfat. & sumitur ex August. lib. 2. de Peccat. orig. De quibus videri potest late Baron. ann. 410. n. 6. & sequentibus. Addi etiam potest ex Clemente Alexand. lib. 5. Strom. in principio Basilidem Valentinum, & Marcionem dixisse, fidem esse naturalem, ac subinde hominem per naturam salvari, contra quos ipse arguit more Pauli, quia sic supervacaneus fuisset adventus Salvatoris. Veruntamen hic error illis temporibus, vel non satis fuit declaratus, vel statim extinctus est. Pelagius vero principaliter eum docuit, & ex professo declaravit, ac persuadere conatus est, & ideo illi tanquam authori tribuitur. Et quamvis fuerit Pelagius natione Britannicus, professione tamen monachus in Oriente

fuit

fuit, ibique cœpit hæresim seminare ut ex Chrysostomo colligi potest, qui epist.4. ad Olympi. in ultimis verbis sic ait: *De Pelagio monacho magno dolore affectus sum. Cogita igitur quot, quantisque coronis digni sunt, qui forti animo in acie steterunt, cum viros tam pie ac sancte tantaque cum tolerantia viventes abripi atque in fraudem impelli videamus*, ubi de Pelagio, tanquam de homine in illis regionibus cognito, & fama virtutis illustri loquitur, errorem autem eius non declarat. Ex Oriente vero in Occidentem transiens Pelagius, habens socium Cœlestium, & fautorem Iulianum, Romæ suum errorem seminare cœpit, ut late Baro. ann. 411. num. 52. ex Augustino l. de Peccat. orig. c.21. & alibi sæpe.

Error Pelag. exponitur ex Fau. & August.

2 Quis autem fuerit error Pelagii summatim comprehendit Faust. lib. 1. de Gratia Dei cap. 1. his verbis, *Dicit Pelagius, quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficiat.* Distinctius Augustinus lib. de Hæresib. in 88. ait, Pelagium, & Celestium adeo fuisse inimicos gratiæ Dei, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, & fides per dilectionem operatur, ut sine hac posse hominem credant, facere omnia divina mandata. Unde inferius ait, licet Pelagius postea coactus fuerit gratiam Dei fateri, non tamen veram gratiam, neque veram eius necessitatem unquam fuisse confessum: nam solum liberum arbitrium vocabat gratiam necessariam ad bene operandum, Addebat vero adiuvantem gratiam, qua facilius posset liberum arbitrium bonum velle, non sine qua non posset illud & velle, & perficere. Et illam præterea gratiam, qua liberum arbitrium ad facilius bene operandum juvatur, tantum dicebat esse divinam legem, & doctrinam, quæ ad hoc tantum datur ut discamus, quid facere, & sperare debeamus, non vero ut quæ didicerimus esse facienda, per donum Spiritus Sancti faciamus. Hæc fere ibi Augustinus, qui fusius refert errores Pelagii in epist. 106. in duodecim propositiones illos distinguens, quæ in Concilio Palæstino damnatæ fuerunt. Multæ autem ex illis propositionibus ad præsentem materiam directe non spectant, ut infra referendo Acta illius Concilii adnotabimus.

Articuli quidā ex damnatis a Concil Palæstino unde Pelag. error aperiatur

3 Nunc vero ut radicem, & sensum illius erroris aperiamus, in primis notandi sunt quatuor primi articuli, in quibus ait Adamum non contraxisse pœnam mortis ex peccato, sed ex se, & a principio fuisse mortalem, in quo plane significat, idem sensisse de concupiscentia, aliisque defectibus, ut sunt fames, sitis, & similia, quæ homini connaturalia sunt, ideoque nullum ex his defectibus credidit contraxisse Adamum peccando, præter aversionem, & inimicitiam DEI, cum reatu pœnæ vitæ futuræ, nisi resipuisset. Unde secundus articulus in dicto Concilio relatus est Adamum peccando, sibi, non posteris, nocuisse. Et consequenter dicebat in tertio: infantes nunc nasci in eo statu, in quo Adam creatus fuit, & in quarto, mortem in nobis non esse pœnam culpæ sed conditionem naturæ. Ex quibus persuasum semper mihi habui, Pelagium nihil altius de humana natura, vel de statu, virtutibus, aut actibus eius in hac vita cogitasse, quam de pura hominis natura Philosophus quispiam gentilis recta ratione utens cogitare potuisset. Exceptis nonnullis Dei beneficiis, sub quibus abutendo nomine gratiæ, & adiutorii divini, errorem suum occultabat, ut sunt lex, revelatio, seu doctrina. Et ideo ad intelligendum hunc errorem, & Pelagii tergiversationes cavendas, duo sunt distincte explicanda: unum est, quam gratiam vere, & in re ipsa negaverit: aliud est, quam gratiam verbis admiserit, seu sub quibus verbis errorem suum occultare studuerit. Ut autem illud prius explicemus, omnia gratiæ dona ad tria capita revocemus, quæ sunt actus, habitus, & auxilia, de quibus suo ordine dicemus.

Supernaturales actus negavit, vel ignoravit Pelagius

4 Primum ergo Pelagius, quantum ex dictis colligi potest, vel negavit, vel omnino non agnovit, fieri a nobis virtute divinæ gratiæ aliquos actus liberos vere supernaturales, id est, vires naturales liberi arbitrii superantes. Ita sumitur ex citato loco Augustini hæres. 88. ubi ait, asseruisse Pelagium, posse hominem solis viribus liberi arbitrii, sine fide, vel charitate infusa implere omnia præcepta, quantum ad salutem necessarium est, & sufficit: ergo censuit omnes tales actus esse omnino naturales, etiam ipsos actus fidei, pœnitentiæ, vel amoris, quibus iustificamur, & a fortiori omnes alios, ac subinde nullum esse supernaturalem. Deinde id colligitur ex septimo articulo Pelagii damnato in Concilio Palæstino, qui erat, *gratiam Dei non dari ad singulos actus*, nisi constituendo gratiam in libero arbitrio, lege, vel doctrina. In quo supponit, posita lege, vel obiecto per doctrinam, omnem actum a solo arbitrio fieri, ac subinde omnino esse naturalem. Quod etiam plane ostendit articulus undecimus, in quo *negabat, esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio*. Credidit ergo repugnare, actum liberum talem esse, ut a solo libero arbitrio viribus suis fieri non possit, quod est negare, posse actum liberum esse supernaturalem. Unde quia præcepta Dei non sunt de impossibilibus actibus, ideo consequenter asserere debuit, neque fidei revelationem, neque præceptum Dei, quantumvis ultra, vel supra naturam additum videatur, obligare ad actum vires naturales liberi arbitrii superantem.

Ignoravit item sanctificationem internam

5 Ex quo ulterius colligo probabiliter, non agnovisse Pelagium internam animi renovationem, & sanctificationem per habitualem gratiam, præsertim quoad virtutes infusas. Nam hæc dona habitualia propter actus supernaturales dantur, & ideo ablatis actibus reliqua tolli necesse est. Unde licet non legamus, Sanctos Patres cum Pelagio de his donis expresse contendisse, vel quia doctrina de his donis non erat tunc ita declarata, ut contraria tanquam hæretica damnanda esset, vel quia Pelagius de his donis expresse non tractavit: nihilominus ex principiis ejus, ut dixi, satis colligitur, non agnovisse, imo supposuisse, nulla talia dona nobis communicari. Et hinc in Adamo ante peccatum nullum Dei donum agnovit, præter naturalia: ideo enim dixit, nos nunc generari in eodem statu, in quo Adam fuit conditus. Deinde licet in parvulis non negaverit gratiam adoptionis, propter quam illis est necessarium baptisma teste August. lib.6. contra Iulian. cap. 5. alias 9. tamen & in adultis non putavit hanc esse gratiam, sed præmium meritorum; neque in parvulis videtur credidisse illam adoptionem per internam, & inhærentem gratiam fieri. Hinc denique loquendo sæpe de gratia Dei, ad alias improprias & generales significationes gratiæ divertitur. Veram autem gratiam supernaturalem, & infusam nunquam confitetur, ut ex sequentibus amplius patebit. Unde August. lib. de Gratia Christi c.2. ait, sensisse Pelagium, nos salvari adiutos, *non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriæ voluntatis*.

Et auxilium Dei gratuitū ad singula opera bona supernaturalia

6 Tertio hinc concluditur, negasse Pelagium omnem veram gratiam interius iuvantem, seu auxiliantem quæ necessaria sit, ut principium, vel adiutorium proprium efficiendi actus bonos, & Deo gratos, vel meritorios apud Deum, aut aptos ad hominem iustificandum, & sanctificandum. Quia cum tales actus liberi sint, censuit etiam esse naturales, ut dixi, & consequenter negavit, ad illos esse necessarium auxilium aliquod extra liberum arbitrium: imo putavit repugnare cum arbitrii libertate. Hoc enim argumento maxime contra Augustinum utebatur, quia si gratia prævenit liberum arbitrium, & ex nolentibus volentes facit, destruitur libertas arbitrii, ut idem Augustinus sæpe refert lib.2. contra duas epistolas Palagianor. cap.5. & lib.4. contra Iulian. cap.8. Unde non solum prævenientem gratiam, sed absolute necessitatem divini auxilii libertati arbitrii repugnare sensit, ut ex art.10. Concilii Palæstin. supra probatum est, & refert etiam Hieroymus epistola ad Ctesiph. Atque ita constat, negasse Pelagium omnem veram gratiam Dei, saltem ut ad salutem necessariam. Quod addo, quia inter alias novas controversias orta quæstio est, an Pelagius tandem admiserit aliquam veram gratiam internam auxiliantem, saltem ad facilius

lius operandum, de quo puncto statim dicam. Prius enim oportet cætera, quæ proposuimus, integre explicare; nam si fortasse aliquam veram internam gratiam auxiliantem agnovit, in eo non erravit, nec propterea reprehensus est, sed quia de necessitate talis gratiæ non catholice sensit, ut dicam.

Atqui adeo negavit illud auxilium requiri ad mandata servanda, tentationesque superandas.

7 Addo igitur in hoc tertio puncto, non solum errasse Pelagium circa veram gratiam interius auxiliantem, quia negavit necessitatem eius ad singula opera ut dixi, sed etiam quia eandem negavit dari ad servanda omnia mandata, & ad vincendas omnes tentationes, ideoque in art. 11. relato in dicto Concilio Palæstin. aiebat, *Victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse, sed ex libero arbitrio*. Quibus verbis simpliciter adiutorium gratiæ negare visus est. Notat autem Augustinus dicta hæres. 88. illum postea *a fratribus increpatum, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei*, dixisse, *Ad hoc illud dari hominibus, ut quæ facere jubentur per liberum arbitrium, facilius possint implere per gratiam;* ubi dicendo *facilius*, ut ponderat idem Augustinus, satis indicavit se sentire non esse necessariam. Idemque testatur sæpe Augustinus contra Pelag. ut lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. *Pelagius*, ait, *facilius dicit impleri, quod bonum est, si adiuvet gratia. Quo additamento significat, hoc se sapere, quod etiamsi Dei defuerit adiutorium, potest, quamvis difficilius, implere bonum per liberum arbitrium*. Idem lib. 1. de Gratia Christi cap. 7. & epist. 105, 106. & 107.

Et orationis necessitatem

Item ex hoc principio negavit necessitatem orationis ad vincendas gravissimas etiam tentationes, aut sine peccato vivendum, vel de commissis pœnitendum, ut intelligimus ex Concilio Milevitano cap. quinto, African. cap. 80. & Augustinus dicta epistola centesima sexta.

Gratiam quoque in superna entitate, & in esse causæ negavit

8 Unde fit, ut etiam erraverit negando adiutorium gratiæ quoad verum esse supernaturalis gratiæ, & causæ, vel ut ita dicam, quoad veram gratiæ entitatem, & causalitatem. Patet, quia non intellexit dari adiutorium, quo voluntas possit aliquid supra suas vires operari, nec in substantia actus, nec in modo, sed ad summum, ut facilius possit, qui modus non est supernaturalis, sed ex multis causis naturalibus provenire potest, nimirum ex habitu acquisito, seu consuetudine, ex meliori dispositione, vel temperamento corporis, ex bono aliquo consilio, vel morali exhortatione, etiam humana, ex bono exemplo, & aliis huiusmodi causis. Unde fit, ut negaverit etiam Pelagius verum auxilium supernaturale internæ gratiæ excitantis; tum quia ut dixi, nullam veram supernaturalem gratiam agnovit; tum etiam, quia putavit repugnare libertati internam motionem illam prævenientem, & ad volendum inducentem, quia talis inductio non fieret sine coactione, aut necessitate repugnante libertati. Et in hoc sensu dixit Augustinus lib. 2. contra duas epistol. Pelagian. cap. 5. & sequentibus, doctrinam Pelagii fuisse, *gratiam adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere*. Aliudque illius fundamentum fuisse dicit, *quia personarum acceptio non est apud Deum*. Et lib. 1. contra easdem epist. cap. 19. clarius dicit: *Vos autem in bono opere sic putatis adjuvari hominem Dei gratia, ut in excitanda ejus ad ipsum bonum opus voluntate, nihil eam credatis operari*. Quocirca licet fortasse Pelagius aliquando confessus fuerit, Deum juvare, vel etiam excitare voluntatem aliquo peculiari modo providentiæ suæ, nunquam tamen intellexisse videtur, illud fieri per internam excitationem elevantem voluntatem supra suas vires naturales. Alioqui tale auxilium esset simpliciter necessarium ad tale opus præstandum, quod ille non admittebat. Sic ergo dicimus, negasse Pelagium auxilia gratiæ tam quoad esse, seu entitatem, quam in ratione causæ, seu principii naturalis.

Denique gratiam sub ratione doni gratuiti sustulit

9 Tandem vero addimus etiam negasse veritatem auxilii gratiæ in ratione doni gratuiti, seu in propria denominatione gratiæ. Probatur, quia a principio docuit, *gratiam propter merita nostra dari*. Hic enim est octavus articulus ejus in dicto Concilio Palæstino damnatus. Quem etiam refert Augustinus dicta epistola 106. & quamvis subdole illum retractaverit in dicto Concilio, re tamen vera semper illi adhæsit, ut ex eodem Augustino colligitur epistol. 36. 37. 105. & sequentibus, & lib. 1. de Grat. Christi cap. 31. ubi de Pelagio dicit, *quamlibet sentiat gratiam, ipsis Christianis secundum merita dari dicit*, & cap. 37. & toto lib. 2. de peccat. orig. cap. 5. & aliis locis frequenter hoc repetit. Et lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 8. & 9. idem colligit ex alio Pelagianorum principio, quod initium salutis sit ex nobis, *Ut hujus cœpti meritum* (inquit) *perficiendi gratia consequatur*. Ex quo principio alibi contra Iulianum lib. 1. cap. 18. & lib. 4. cap. 3. infert, hominem esse priorem in dando, ut retribuatur ei. *Eoque modo* (inquit) *gratia non sit gratia, quia non est gratuita*. Et lib. 3. Hypognostic. & epist. 107. & aliis locis frequenter hoc repetit, ut in cap. etiam 2. notavimus. Et ideo diximus, ita Pelagium admisisse adiutorium gratiæ, ut in illo rationem gratiæ, id est, gratuiti doni, unde gratia nomen accepit, destrueret, quia docebat esse ex meritis, ac proinde non esse adiutorium gratuitum.

Voce gratiæ maliciose usurpabat sub. intelligendo naturalem libertatem, & quæ ad ipsam concurrunt

10 Superest, ut aliud, quod proposuimus, explicemus, nimirum, quibus modis vocabulo gratiæ ad errorem suum occultandum abuteretur. In principio enim palam, & sine fuco gratiæ adiutorium simpliciter negavit, postea vero a Palæstinis Patribus constrictus, & (ut Augustinus sæpe ait) timore compulsus, ne in ipsum anathema diceretur, gratiam confiteri cœpit, sub ea tamen voce naturalia quædam dona, quatenus ex Dei beneficio nobis conferuntur, intelligebat. Et primum omnium naturale donum libertatis cum cæteris, quæ ad usum illius facultatis natura concessit, ut est vis intelligendi, consulendi, & cum ratione judicandi, gratiam appellabat, teste Augustino epistola nonagesima quinta, & dicta hæres. 88. & Hieronymo epistola centesima trigesima nona & aliis locis citatis supra capite secundo. Et de hac sola gratia intelligebat, dari sine præcedentibus meritis, & ab illa esse potestatem bene operandi. Hanc vero fraudem esse Scripturæ contrariam, & patefactam a Patribus ita damnatam esse, in dicto capite secundo diximus. Addiditque postmodum Pelagius, hanc (ut sic dicam) naturalem gratiam juvari, etiam per gratiam illi superadditam, ac divinitus concessam. Illam vero gratiam esse divinam legem; quæ est veluti lucerna viam ostendens, quæ de se juvat liberum arbitrium ad bene operandum. Postea vero cum argueretur, quod gratiam in sola lege poneret, ipse respondit (ut est apud Augustinum lib. 1. de Gratia Christi capite secundo) *Christum ad non peccandum nobis dedisse adiutorium, quia juste vivendo, justeque docendo, nobis reliquit exemplum*, & capite 7. refert Pelagium dicentem, *Nos imperitissimi homines putant, iniuriam divinæ gratiæ facere*. Et infra. *Quam nos* (utique gratiam) *non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed & in Dei adiutorio esse confitemur*. Explicando vero hujusmodi adiutorium, subiungit: *Adiuvat enim nos Deus per doctrinam, & revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat*. Ubi, ut Augustinus statim notat, licet adiutorium gratiæ Dei multis verbis ornare, & commendare videatur, solam revelationem, & doctrinam per gratiam intelligere declaravit. Et ideo a Patribus damnatur, non quia hæc dona gratiam vocaret, ut enim supernaturaliter data sunt, inter dona gratiæ merito computantur: sed quia præter hæc nullam gratiam interius adiuvantem admittebat. Et simili modo his addebat promissionem futuræ gloriæ, ut in eodem lib. 10. cap. 10. Augustinus refert, & per illam dicebat *operari Deum in nobis velle, quod bonum est, & velle, quod sanctum est, dum nos tantummodo præsentia diligentes futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit*. Contra quod ait August. ca. 11. *Nos eam gratiam volumus, isti aliquando fateantur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solum promittitur sed etiam creditur, & speratur*.

11 De-

11 Denique gratiam remissionis peccatorum agnovisse, ac ita nominasse colligi inprimis potest ex Can. 3. Concil. Milevitan. in quo damnantur dicentes: *Gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ commissa sunt, non in adjutorium, ne committantur.* Est autem ille Canon contra Pelagianos, ergo fatebatur Pelagius remissionem peccatorum sub nomine gratiæ. Præterea refert de illo Augustin. Epist. 94. dixisse: *Necessariam nobis esse remissionem peccatorum, quia ea, quæ a nobis in præteritum malefacta sunt, infecta facere non valemus, cavendis autem futuris peccatis sine adjutorio gratiæ Dei humanam sufficere voluntatem.* Ergo ad remissionem præteritorum peccatorum gratiam necessariam esse fatebatur, alias non haberet locum distinctio, seu contrapositio; & Epistol. 95. sic ait. *Sive dixerit gratiam esse liberum arbitrium, sive gratiam esse remissionem peccatorum, sive gratiam esse legis præceptum, nihil eorum dicit, quæ per subministrationem Spiritus Sancti pertinent ad concupiscentias, tentationesque vincendas*: ubi licet magis supponendo, quam asserendo loqui videatur, & ideo possit quis loquutionem illam ut conditionalem, non ut absolutam assertionem interpretari: tamen verisimile non est, alia de causa Augustinum in illis tribus exempla posuisse, nisi quia illis omnibus tergiversationibus Pelagius utebatur: & cum de primo, & tertio exemplo constet, a Pelagio fuisse usurpata, non est cur de secundo dubitemus. Præsertim cum in dicto libr. de Grat. Christi cap. 2. & 37. expresse dicat August. de Pelagio: *Etsi gratiam Dei, qua Christus venit in mundum peccatores salvos facere, in sola remissione peccatorum constituat.* Denique idem Augustinus in Epistol. 105. contra eundem Pelagium argumentatur, non potuisse per gratiam remissionis peccatorum se excusare, aut tueri gratiam sine meritis, quia etiam remissio peccatorum, non sine merito aliquo datur, nam per fidem obtinetur: quam fidem non ponebat Pelagius esse ex gratia, sed ex libero arbitrio; & ideo longe inferius in eadem Epistola subjungit Augustinus contra Pelagium: *Ab originali, vel actuali peccato non liberat, nisi gratia per Jesum Christum Dominum nostrum, non solum remissione peccatorum, sed prius ipsius inspiratione fidei, & timoris Dei, &c.* unde in dicto Concilio Palæstino duodecimus articulus Pelagii refertur: *Quod pœnitentibus venia non datur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum meritum, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.* In quo articulo videntur contraria, seu repugnantia contineri, quia in eo remissio peccati negatur, & affirmatur dari ex misericordia, & consequenter negatur, & affirmatur esse gratia: hoc tamen inde provenit, quod Pelagius etiam dona non gratis data, nec in priori gratia fundata gratiam vocabat, ut visum est, & ita in præsenti remissionem peccati negat esse gratiam, id est, sine merito datam, & nihilominus vocat misericordiam, ac subinde gratiam, quia licet præcedat meritum, nihilominus est peculiare beneficium Dei misericordia collatum. Veruntamen etiam hoc modo abutebatur nomine gratiæ; tum quia ubi meritum præcedit non fundatum in priori gratia, nulla vera ratio gratiæ relinquitur, ut ostensum est.

CAPUT III.

Circa dictum Pelagii errorem nonnulla dubia expenduntur.

1. QUamvis omnia, quæ de hoc errore diximus ex Augustini locis sumpta sint, in aliis tamen ejusdem Augustini locis inveniuntur aliquæ Pelagianorum loquutiones, quæ superius dictis contradicere videntur: ex quibus nonnullæ insurgunt difficultates, quas expendere, & ad veritatem in omnibus tenendam necessarium est, & ad doctrinam postea tradendam, & confirmandam erit utilissimum. Est ergo prima dubitatio, quid Pelagius senserit de gratia, ut gloriam interdum significat, id est, an senserit, beatitudinem illam, ad quam creati sumus, esse beneficium Dei omnino supernaturale, & consequenter an cognoverit, fuisse peculiare, ac gratuitum beneficium Dei, ordinari, & elevari ad talem beatitudinem, ac proinde ordinationem illam fuisse veram gratiam, licet extrinsecam, sicut est divina prædestinatio, ac supernaturalis providentia. Nam ex proxime dictis videtur colligi, Pelagium non ignorasse, hominem esse creatum ad supernaturalem beatitudinem, quam in regno cœlorum expectamus quid enim aliud est, quod ait, Deum *futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum pollicitatione* nos ad virtutem accendere? gloriæ namque magnitudo non est, nisi in supernaturali beatitudine: alludere enim visus est in verbis illis ad illa Pauli: *Quod momentaneum est, & leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Deinde Pelagius distinguebat regnum cœlorum a vita æterna, dicebat enim parvulos non baptizatos consequuturos quidem esse vitam æternam, non tamen regnum cœlorum ingressuros, ut testis est Augustinus hæres. 88. & Epist. 106. post medi. & libr. 1. de Peccatorum merit. & remiss. capit. 18. & 20. ne verbis Christi contradicere videretur, dicentis Joann. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei*: unde videtur Pelagius per vitam æternam naturalem fœlicitatem intellexisse: per regnum autem cœlorum supernaturalem beatitudinem, quo enim alio modo illa duo distinguere valebat? Unde videtur sensisse, humanum genus in primo parente fuisse ad regnum cœlorum ordinatum, & per illius peccatum clausum fuisse non solum Adæ, sed etiam in posteris: per Christum autem fuisse omnibus reseratum, ad hunc tamen effectum baptismum applicari; & ideo ajebat, baptismum omnibus ætatibus necessarium esse, ut refert Augustinus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, capite 5. & libro Origin. anim. capite nono, & libro tertio, capite 13. Ergo in cognitione beatitudinis supernaturalis, & in ordinatione gratuita humanæ naturæ ad illam, non videtur errasse Pelagius.

2. In contrarium vero est, quia si Pelagius cognovit duplicem hominis beatitudinem, naturalem, & supernaturalem, necesse est, ut cognoverit vitam illam quam habituri sunt homines in regno cœlorum, naturales eorum vires excedere, & consequenter visionem beatam esse actum supernaturalem: hoc autem difficile creditu est, nam si cognovit, hominem esse capacem supernaturalis visionis, quomodo negare potuit, hominem in hac vita esse capacem supernaturalium actuum, & mediorum, quibus illum finem promereri & obtinere valeat? Vel si hanc etiam capacitatem cognovit, cur necessitatem talium actuum negasset, vel cur tam acriter contra gratiam Dei pugnasset?

3. In hoc puncto breviter dico, mihi incertum esse, quid Pelagius per regnum cœlorum a vita æterna distinctum intellexerit: nam quod attinet ad verba, non minus in illa distinctione erravit, quam in negando originali peccato, quia Scriptura non minus docet, Christi redemptionem esse necessariam ad vitam æternam obtinendam, quam ad ingrediendum in regnum cœlorum. Juxta illud Joann. 6. *Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, habet vitam æternam*: & illud: *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, & biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Vita ergo æterna non minus divina, & supernaturalis est, quam regnum cœlorum: imo non est alia vita, nisi qua in regno cœlorum beate vivitur, ut late per Augustinum lib. 1. de Peccat. mer. cap. 18. & 20. quod vero ad rem spectat, necessarium, ut per vitam æternam, quam Pelagius a regno cœlorum distinguebat, & beatam esse dicebat, intellexerit naturalem quandam beatitudinem, ab omni pœna, & dolore, seu læsione corporis, aut animi immunem: in qua honeste, & secundum rectam rationem naturalem homo perpetuo vivere, & suis viribus naturalibus recte uti possit, & usurus sit sine aliquo proprio dono gratiæ: hoc enim est, quod Pelagius præcipue intendebat, quia naturam humanam in parvulis integram, & innocentem esse putabat: ideoque non esse sua naturali fœlicitate privandam. Imo non defuerunt aliqui

Marginalia: 1. Dubium. — Apparet supernaturalem beatitudinem Pelagium novisse. — Oppositum ex ejus dictis urgetur. — Resolutio dubii.

aliqui Catholici, qui simile vitæ genus parvulis sine baptismo decedentibus non negarunt, etiamsi peccatum originale, & pœnam damni in eis perpetuo manentem cum fide Catholica confiteantur: de quo puncto nunc non tractamus, quia cum illa moderatione non est contrarium gratiæ Dei, an vero aliis rationibus damnandum sit, vel suaderi possit? in materia de Peccat.orig. dicendum est.

Cœlorum regnum in quo ab æterna vita distinguere posuit Pelagius. 4. Hinc vero fit consequens, ut Pelagius intellexit in regno cœlorum habituros esse homines altiorem fœlicitatis modum, & genus quoddam vitæ superantis naturalem hominis facultatem. Nam si supra naturam non esset, non minus danda esset parvulis propter integritatem, & innocentiam naturalem, quam alia vita beata, ut ipse putabat. Quid autem ille senserit de vita illa regni cœlorum, mihi non constat. Cogitare namque potuit, regnum illud differre ab altera vita beata, primum in situ loci, quia illud regnum vere supra cœlos erit: hæc autem vita erit in terra, deinde in majori Dei cognitione, & amore per speciales illustrationes, & revelationes, & consequenter in excellentia voluptatis, & gaudii, & in societate angelorum, & similibus. Existimare autem potuit, hæc omnia ibi etiam fieri per solam applicationem objectorum seu doctrinam, & revelationem tantum: actus autem ipsos semper esse naturales, & ita media hujus vitæ, qualia ipse cogitabat esse proportionata illi fini. Vel denique si credidit fœlicitatem regni cœlorum in visione Dei clara consistere, eamque esse homini supernaturalem, existimare potuit, ideo illum actum esse posse supernaturalem, quia necessarius est & quasi a Deo immissus, actibus autem liberis credit repugnare conditionem illam. Unde quia vita illa cœlestis per actus liberos ab adultis hominibus comparanda est, ideo existimavit, non per actus altioris gratiæ, sed per solas vires liberi arbitrii obtineri.

2. Dubium. 5. Aliud dubium circa doctrinam Pelagii est, quomodo potuerit gratiæ necessitatem negare, cum concesserit, per gratiam conferri nobis, ut possimus bene operari, licet non detur, ut velimus, vel ut faciamus. Nam illa gratia, quæ dat posse, necessaria profecto est ad operandum, quia potestas operandi necessaria omnino est ante operationem, ut per se constat: ergo si Pelagius gratiæ necessitatem negavit, non potuit admittere gratiam dantem posse bene operari: vel e converso si hanc concessit, illam necessariam esse ad operandum concessisse oportet. Quod autem Pelagius concesserit gratiam dantem posse, testari videtur Augustinus libro de Gratia Christi cap. 5. ubi distinguens tria in nobis, scilicet, posse, velle, & agere, ait, Pelagium admisisse gratiam, quæ adjuvet possibilitatem voluntatis, atque operis, non vero quæ ipsam voluntatem, & actionem juvet, id est, ipsum velle, aut agere. Nam secundum Pelagium, ait, *Posse Deus posuit in natura, velle, & agere nostra esse voluit, & ideo non adjuvat, ut velimus, non adjuvat, ut agamus, sed tantummodo adjuvat, ut velle, & agere valeamus*, & cap. 14. sic argumentatur contra Pelagium: *Si tantum posse nostrum hac gratia juvaretur, ita diceret Dominus: Omnis, qui audivit a Patre, & didicit, potest venire ad me: non autem sic dixit, sed omnis, qui audivit, & didicit, venit ad me.* In quo argumento plane supponit Augustinus, Pelagium confessum esse gratiam, quæ dat posse. Imo in cap. 47. dicit, in hoc esse totam differentiam inter se, & Pelagium: nam *si consenserit* (inquit) *nobis, non solum possibilitatem in homine etiam si nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem, & actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus, & agamus, &c. nihil de adjutorio (quantum arbitror) interno controversiæ relinquetur.*

Sententia modernorum in hoc 2. dubio. 6. Propter hæc aliqui moderni dicunt, licet Pelagius in principio hanc gratiam dantem posse non cognoverit, tandem disputationibus Augustini, & aliorum Patrum commotum admisisse gratiam interiorem dantem posse, quam dicunt esse internam excitationem voluntatis. Et ita distinguunt tres status hujus erroris sub eodem Pelagio. Primus est, in quo absolute gratiam negavit. Secundus, in quo verbis illam admisit, sed male illam explicabat modis supra declaratis. Tertius, in quo tandem confessus est veram gratiam internam dantem posse, non tamen velle, aut agere, id est, ut ipsi videntur explicare, dantem sufficiens, non tamen efficax auxilium.

7. Nihilominus dicendum censeo, Pelagium semper negasse veram gratiam, quæ det nobis posse bene operari, aut malum vitare. Probatur primo, quia nunquam Augustinus in citatis locis dixit: Pelagium admisisse gratiam, quæ tribuat posse, sed solum dixit, concessisse gratiam, *quæ juvet possibilitatem voluntatis, atque operis*: longe autem minus est, juvare possibilitatem, quam dare, ut ex terminis constat; & similiter dicit Augustinus dicto cap. 5. de Grat. Christi, posuisse Pelagium gratiam, *quæ tantummodo adjuvet, ut velle, & agere valeamus*; & semper ita loquitur in discursu illius libri, nunquam vero dicit, Pelagium admisisse gratiam, quæ nobis det posse operari: quin potius in cap. 14. ait: *Pelagium in natura posuisse posse venire*, & addit, *vel etiam, ut modo dicere cœpit, in gratia, qualemlibet eam sentiat*; non vero ait Augustinus, Pelagium retractasse unquam priorem assertionem, sed addidisse nescio quam gratiam, quæ potestatem jam in natura existentem juvaret: unde statim contra Pelagium probat, *non tantum posse nostrum per gratiam juvari.* Vera resolutio.

8. Denique Pelagius nunquam recessit ab illa sententia, qua dixit, gratiam, qualiscumque illa sit, tantum dari, ut facilius homo operetur, quod de ipso Pelagio etiam authores prioris sententiæ fatentur: at vero gratia, quæ tantum dat facilius operari, distinguitur ab illa, quæ dat posse, ut supponit Augustinus argumentando contra Pelagianos libro secundo contra duas Epistolas Pelagianorum capite octavo, & aliis locis supra citatis. Et eodem modo Scholastici in hoc distinguunt habitus dantes facilius operari ab habitibus dantibus posse operari: nam priores non sunt necessarii ad operandum, & ita non dant posse, posteriores vero sunt per se necessarii, nisi aliunde suppleantur, & ideo dant posse, vel si desint, loco illorum requiritur aliquod auxilium, quod det posse. Et ratio facta id convincit, quia si auxilium tantum est ad facilius, non est necessarium simpliciter: ergo sine illo potest fieri opus: ergo tale auxilium supponit posse, seu potestatem agendi: ergo non dat posse. Ergo Pelagius, qui solum posuit gratiam juvantem ad facilius, non potuit ponere gratiam dantem posse: unde etiam ostenditur, non admisisse Pelagium verum auxilium sufficiens gratiæ, quod omnibus, vel offertur, vel datur secundum doctrinam fidei, quia illud auxilium ita est sufficiens, ut sit etiam necessarium ad posse, quia sine illo non solum difficilis, sed etiam impossibilis esset operatio pietatis. Corroboratur.

9. Hinc vero nascitur tertia difficultas, quomodo potuerit Pelagius admittere adjutorium ad posse, & non ad velle, vel operari: quia illud auxilium tantum credidit adjuvare ad facilius: non potest autem intelligi, quomodo sic adjuvet ipsum posse, quin adjuvet velle, & agere, quia non adjuvat ipsum posse, nisi quia cum tale auxilium supponat integram potestatem, conjunctum cum illa sit unum principium facilius operans, & ita quando ab illo fit, opus facilius fit: ergo non potest tale auxilium juvare ipsum posse, quin juvet ad facilius volendum, vel agendum: hoc autem est juvare ad velle, & agere. Sicut habitus acquisitus, qui dat potentiæ facilitatem operandi, adjuvat illam ad facilius assentiendum, vel resistendum tentationi, & cætera. Accedit, quod ipse Augustinus libro secundo contra duas Epistolas Pelagianorum capite octavo inquit expresse: *Pelagius enim facilius dicit impleri, quod bonum est, si adjuvet gratia*: implere autem, quod bonum est, non fit per solum posse, sed per velle, & agere: ergo secundum Pelagium facilius homo vult, & agit, si adjuvet gratia. Ergo illo modo quo Pelagius posuit adjutorium gratiæ, non tantum illud posuit ad posse, sed etiam ad velle, & agere. 3. Dubium.

10. Propter hoc dicunt prædicti moderni, omne illud adjutorium, quod datum voluntati potest in ea manere quasi in actu primo sine consensu libero, & actio- Quid sentiant recentiores in hoc 3. dubio.

actione ejus, vocari ab August. auxilium ad posse tantum, quia potest esse sine actu secundo illius potestatis, seu voluntatis: auxilium autem ad velle, esse illud tantum, quod infallibiliter secum affert velle. Quod ideo dicunt, ut suadeant totam controversiam August. cum Pelagianis tandem revocatam esse ad quæstionem de auxilio efficaci, nam Pelagiani semper illud negarunt, etiam si admitterent, ut ajunt, verum auxilium sufficiens, & aliqui eorum post Pelagium etiam faterentur ad aliquid esse necessarium. Quæ sententia intellecta generatim de auxilio efficaci potest habere fundamentum in August. dicto lib. de Gratia Christi cap. 11. dum sic de Pelagianis loquitur: *Nos eam gratiam volumus aliquando fateantur, qua futuræ gloriæ magnitudo, non solum promittitur, sed etiam creditur, & speratur, nec solum revelatur sapientia, sed etiam & amatur, nec suadetur solum omne, quod bonum est, verum & persuadetur*; quod certe pertinet ad gratiam efficacem: unde subjungit: *Quorum autem sit fides & quibus persuadeatur ut ad eum veniant, satis ipse demonstravit, ubi ait: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*: & concludit: *Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse Christianus.*

Vera sententia.

11. Dico vero inprimis, licet daremus, hanc fuisse Augustini mentem, nihil obstare opinionibus variis catholicorum de auxilio efficaci, quia inter Catholicos recte sentientes non est controversum, an efficax auxilium detur volentibus, & credentibus, sed quale illud auxilium sit. E converso autem licet controversia Augustini cum Pelagianis fuisset de auxilio efficaci, non tamen fuit de modo intelligendi, & explicandi tale auxilium: de quo in illis locis Augustinus non tractat. Unde addo, nec Pelagium, neque Augustinum in illo sensu fuisse loquutos, quem illi moderni intendunt, de efficacia gratiæ de se inducentis, & determinantis voluntatem, quia nec de hoc erat controversia, nec Augustinus cum fundamento diceret, non posse aliquem esse Christianum, nisi gratiam illam confiteatur. Itaque Pelagius ideo dixit, gratiam juvare ipsum posse tantum, & non velle, vel agere, quia solum putavit esse quandam gratiam extrinsecam applicantem objectum, & ostendentem illud, non tamen dantem ipsi voluntati virtutem volendi, vel agendi aliquid, vel dantem aliis potentiis vim agendi, & operandi. Et ita gratia secundum Pelagium, non influit in ipsum velle, vel in actionem ipsam liberam, non solum quando voluntas non vult consentire, sed etiam quando vult, & operatur, quia sola sua innata potestate agit, & vult. Et hac ratione dicebat, illam gratiam non juvare ipsum velle, juvare autem posse, quia juvat ad facilius apprehendendum objectum, vel applicandam materiam, circa quam possit voluntas per se operari, si velit. Augustinus autem contra illum contendit, veram adjuvantem gratiam dare vires voluntati ad volendum, & ita cum voluntas pie vult, gratiam juvare ipsum velle, quia in illud influit inducendo, & juvando voluntatem. Hoc est enim quod in dicto libro de Gratia Christi cap. 47. concludit Augustinus: *Si ergo consenserint nobis, non solum potestatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem, & actionem divinitus adjuvare, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in quo nos sua, non nostra, justitia justos facit, ut sit vera nostra justitia, qua nobis ab illo est, nihil de adjutorio gratiæ Dei (quantum arbitror) inter nos controversiæ relinquetur.* Controversia ergo inter illos erat, an gratia juvet ipsum velle, & agere, hoc enim negabat Pelagius; si autem id concederet, consequenter dicere debuisset, voluntatem quando vult, & quoties vult, indigere hoc adjutorio ad ipsummet velle, & gratiam non solum dare posse, sed etiam velle, & ita nulla controversia relinqueretur.

4. Dubium, quid de illo sentiant idē moderni.

12. Ut autem hoc amplius declaretur, quarta dubitatio tractanda est, nimirum, an Pelagius posuerit illud gratiæ adjutorium per verum, & internum auxilium gratiæ excitantis voluntatem, vel cooperantis cum illa. In quo puncto moderni allegati affirmant, Pelagium tandem confessum esse veram internam gratiam per Spiritus Sancti inspirationem, & illuminationem intellectus, & excitationem voluntatis. Idque colligunt ex his, quæ de Pelagio Augustinus refert in libro de Gratia Christi: nam cap. 7. refert Pelagium dixisse, *Nos Dei gratiam non in lege tantum modo, sed & in Dei adjutorio esse confitemur*: explicando autem hoc adjutorium addidisse: *Adjuvat enim nos Deus per doctrinam, & revelationem, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* In quibus verbis videtur clare confiteri Pelagius gratiam divinæ illuminationis internæ, nam oculi cordis, non nisi interna illuminatione aperiuntur: & ineffabile donum gratiæ cœlestis illuminantis, non est, nisi interna illuminatio. Et cap. 10. refert ex Pelagio, operari in nobis velle bonum Spiritum Sanctum, *dum nos, præmiorum pollicitatione succendit, & cum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem, & dum nobis suadet omne, quod bonum est*, ubi aperte confiteri videtur internam excitationem, & suasionem. Et cap. 24. supponere videtur, Pelagium admisisse, fieri in nobis veras revelationes. Et cap. 41. ait Augustinus, Pelagium posuisse gratiam in lege, ac doctrina, *quam nobis fatetur*, ait, *Sancto Spiritu revelari*, *propter quod & adonandum esse concedit*. Utique, quia, ut Deus, interius loquitur, inspirat, & revelat. Unde infra refert, per orationem petendum esse, ut nobis *doctrina, divina etiam revelatione, aperiatur*. Propter hæc ergo censent dicti authores, Pelagium saltem in fine ita sententiam correxisse, ut in explicanda interna gratia præveniente vera, & sufficiente, nihil a catholica doctrina discrepaverit, præter hoc, quod illam non posuerit ut necessariam, sed tantum ad facilius operandum, aut volendum. Potestque hæc sententia juvari verbis Augustini Epist. 107. versus finem: *Quomodo dicitur gratia Dei in natura esse liberi arbitrii, vel in lege, atque doctrina cum & istam sententiam Pelagius ipse damnaverit, procul dubio confitens, gratiam Dei ad singulos actus dari, eis utiq; qui jam libero arbitrio utuntur.*

Modernorum illorum interpretatio Pelagii, nihil facit ad controversias cum illo.

13. De hac vero interpretatione sententiæ Pelagii inprimis dicimus, esto ita sit, nihil ad controversias de gratia, quæ nunc sunt inter Catholicos, salva fide, referre: neque inde veram intelligentiam, & explicationem catholicæ doctrinæ de auxiliis gratiæ impediri. Nam si Pelagius veram internam gratiam prævenientem fassus est, in eo non fuit hæreticus, nec erravit: neque enim necesse est, ut omnia, quæ hæretici dicunt, falsa sint, vel erronea: sufficit enim unus error contra fidem cum pertinacia ad constituendum hæreticum. Erit ergo Pelagius hæreticus, quia negavit necessitatem illius gratiæ, vel quia cooperantem non admisit, non quia veram excitantem fassus est, si illam, saltem ut utilem, cognovit. Deinde addimus, ex verbis citatis, & relatis ex Augustino, non colligi, Pelagium cognovisse gratiam internam, quæ legem, & doctrinam excederet: imo verisimilius esse, illam ignorasse, seu negasse. Quod nullo modo melius, quam verbis ejusdem Augustini probamus. Ille enim in multis libris contra Pelagium nos admonet, caute esse legenda verba Pelagii, *quia tanto fallit occultius, quanto ea exponit versutius*. Nam sub ambigua generalitate gratiæ, quid sentiret, abscondebat, & sub encomiis gratiæ invidiam fugiebat, ut ait idem Augustin. dicto libro de Gratia Christi cap. 37. & lib. 2. de Peccato origin. cap. 8. 9. 16. & 17. & lib. de Grat. & lib. arbit. cap. 11.

14. Et quod amplius est, hoc ipsum in eisdem locis in contrarium allegatis adnotavit Augustinus; nam in dicto libro de Gratia Christi cap. 2. dicit, licet Pelagius professus aliquando fuerit, gratiam ad singulos actus dari, nihilominus nunquam id de vera interna gratia, quæ datur per administrationem spiritus internam, id intellexisse, sed quia in singulis momentis, & actibus potest homo juvari memoria exempli, & remissionis præteritorum peccatorum, & promissionis æterni præmii, in quibus ille gratiæ adjutorium constituebat, ideo ajebat ad singulos actus posse juvare. Et in capit. 7. post verba Pelagii ex illismet colligit Augustinus, *eum illam gratiam confiteri, qua demonstrat, & revelat Deus, quid agere debeamus, non qua donat, & adjuvat, ut agamus*. Et in cap. 10. convincere vult, ex verbis

verbis Pelagii cum non admisisse aliam gratiam præter doctrinam, quia *ad doctrinam pertinet etiam, quod sapientia revelatur, ad doctrinam pertinet, cum suadetur omne, quod bonum est*. Et cap.13.habet verba notanda. *Si gratia doctrina dicenda est, certe ita intelligatur, ut altius, & interius credatur, Spiritum Sanctum illam infundere, non solum per eos, qui plantant, & rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum, qui incrementum ministrat occultius, ita ut non ostendat tantummodo veritatem, sed etiam impertiat charitatem*. Et ideo Augustin. in eodem lib.cap.31.& 41.ex illa eadem Pelagii confessione, quod Spiritus Sanctus nobis legem & doctrinam revelat, concludit ipsum in lege, & doctrina constituisse illud auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibebat adjuvari. *Quia nunquam recedit ab illa verborum ambiguitate, quam Discipulis suis ita possit exponere, ut auxilium gratiæ credant, qua naturæ possibilitas adjuvetur, nisi in lege atque doctrina.*

Notanda verba August.

15. Præterea lib. de Prædestin. Sanctor. cap.1. referens August. Massilienses agnovisse veram excitantem gratiam: dicit, in eo a Pelagio discessisse: ergo sentit, Pelagium illam etiam veram gratiam negasse. Denique in l.1.contra duas Epistol.Pelagianorum cap.18. cum Julianus dixisset, *hominem propria voluntate, aut bonum facere, aut malum: in bono vero opere a Dei gratia semper adjuvari, in malum vero diaboli suggestionibus incitari*, illum acute redarguit August.dicens. *Vos in bono opere sic putatis adjuvari hominem gratia Dei, ut in excitanda ejus ad bonum opus voluntate nihil eum credatis operari, quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti, in malum Diaboli suggestionibus incitari?* Ergo ex sententia August.Pelagiani nullam ponebant gratiam, per quam Deus ad excitandam voluntatem ad bonum operetur. Quocirca licet Pelagius fateretur dari hominibus divinam revelationem, sive externam, sive internam, eamque nomine gratiæ, illuminationis, & aliquando excitationis, vel suasionis appellaret, nihilominus veram internam gratiam excitantem, quam peculiari modo, & proprietate inspirationem, & illuminationem appellamus, nunquam agnovit, nec confessus est.

Excitantem gratiã Pelag. semper negavit.

16. Quod ut intelligatur, oportet advertere, nomine revelationis solum comprehendi sufficientem objecti credendi propositionem, quæ sive per externam prædicationem, & operationem, sive per solam internam fiat, inter dona gratiæ computanda est. Est tamen donum pertinens ad legem, vel doctrinam, præter quod requiritur donum voluntatis bonæ, per quam, & cœlestis doctrina discitur, ut sic dicam, seu recipitur, & lex impletur. Pelagius ergo admittebat prius donum, & in illo solo ponebat gratiam Dei, sive illud nomine legis, sive nomine doctrinæ, aut revelationis, aut illuminationis cordis, vel adjutorii gratiæ significaret. Et de hoc convincitur ab Augustin.in locis allegatis. Unde nemo negat, admisisse Pelagium revelationem divinam fidei, tam externam, quam internam, quatenus se tenet ex parte objecti, & pertinet ad illius applicationem, seu sufficientem propositionem. Nam hæc revelatio, non solum in angelis, sed etiam in hominibus, qui ante Christi adventum immediate a Deo didicerunt, necessaria fuit. Postquam autem novissime loquutus est nobis in filio, raræ sunt hujusmodi revelationes mere internæ, præsertim ad communem fidem pertinentes, nam verbo suo Christus fidem tradidit, & Apostolicam Ecclesiam docuit, & per Ecclesiam singulos fideles instruit, & Ecclesiæ definitio virtutem habet cujusdam revelationis.

Præter donũ revelationis, necessarium est donum bonæ voluntatis quod Pelag. negabat.

17. Parum vero refert ad gratiæ auxiliantis necessitatem, quod revelatio fidei tantum interius, vel per sensus exteriores fiat, semper enim præter revelationem objecti, necessaria est nova gratia juvans intellectum ad doctrinam revelatam convenienti modo concipiendam, & cum inclinatione, & affectione voluntatis acceptandam, & suscipiendam, & hanc vocavit Augustinus gratiam, per quam sanctificamur, & justificamur, & qua Deus in nobis facit bonas voluntates. Eamque distinxit in excitantem, & adjuvantem, ut infra videbimus, ubi etiam ostendemus, hanc ipsam gratiam posse esse non tantum efficacem, sed etiam sufficientem: & utramque esse necessariam ultra doctrinam, & revelationem ex parte objecti. In quo etiam Pelagius erravit, nam solam revelationem, & doctrinam dicebat sufficere, ut possit homo credere, & bene operari, si velit. Ajebat enim, ut refert August.Epist. 107.*Per legem suam, & per Scripturam suam Deum operari, ut velimus*; & infra: *Operatur quippe ille, dicis, quantum in ipso est, ut velimus, cum nobis nota fiunt, ejus eloquia, sed si eis acquiescere nolumus nos, ut operatio nihil in nobis prosit, efficimus*. Solam ergo notitiam eloquiorum Dei putabat esse sufficientem gratiam, ut homo posset credere, & operari quodcunque bonum, si velit: aliam ergo gratiam, quæ sit propria gratia internæ vocationis, & inspirationis, non agnovit, neque ut necessaria, neque ad facilius volendum, nec dari posse putavit, vel sine læsione libertatis, vel sine acceptione personarum.

De dono illo bonæ voluntatis, id est, gratia excitante, & auxiliante agitur contra Pelagiũ.

18. Denique ex scriptis Pelagii, quæ Augustinus aliquando commemorat, solum habemus Epistolam ad Demetriadem, quæ in 2.tom.operum Augustini in Appendice est 17.& in illa magis, quam in aliis libris visus est Pelagius gratiam confiteri, ut ex eodem August. sumitur lib.1. de Gratia Christi cap.22.27.& 37.usque ad 40. Et nihilominus in illa Epistola nullum verbum invenitur, in quo veram, & internam gratiam adjuvantem, aut moventem declaret, aut satis indicet. Nam in primis totus in hoc incumbit, ut vim naturæ in virtutum actibus ostendat, ut ex cap.4.18. & aliis colligitur, & ideo cap. 16. reprehendit eos, qui dicunt, *non possumus, homines sumus, fragili carne circumdamur, quia Deus impossibilia non jubet, nec quispiam melius, quid possimus, intelligit, quam qui ipsam virtutem nobis nostri posse donavit*. Deinde cum multa documenta ad perfectionem comparandam Demetriadi tradat, sæpe inculcat scripturarum scientiam, & lectionem, præceptorum Dei memoriam & considerationem. Unde cap.23.sic inquit, *Quæ paranda sunt memoriæ penitus insere, eaque jugi meditatione conserva, quæ maturanda sunt frequenter revolve, ut divinum hoc studium, cœlestis Scholæ, & mores simul Virginis ornent, & sensum, tradantque tibi cum sapientia Sanctorum*. Quod totum pertinet ad doctrinam, & studium humanum, supposita revelatione per scripturas. Quo etiam pertinet illud cap.26.*Propter quod maxime Sanctarum tibi Scripturarum studium, &c.* Ad auxilium autem per exempla pertinet illud cap. 23. *Nunc te ordo instruat cœlestis historiæ*; & infra: *Nunc Angelica, & Apostolica perfectio* te Christo in omnium morum sanctitate conjungat. Cap.autem 38.addit. *Ne dicas, grandis labor est, sed respice quod promissum est*. Quæ documenta recte intellecta, & servata, bona quidem sunt: tamen quod in eis humana industria, & diligentia sufficere credatur, hoc in eis reprehenditur: unde vix necessitatem, vel utilitatem orationis inter illa documenta posuit, nam licet semel, aut iterum orationem consulat, utilitatem tamen ejus non in petitione divini auxilii, sed in illo studio divinæ doctrinæ, vel recordatione præceptorum, aut promissionum Dei constituit. Unde in cap.25. ait resistendum esse diabolo, faciendo Dei voluntatem, ut divinam mereamur gratiam, qua facilius nequam spiritui auxilio Sancti Spiritus resistamus. Explicans autem hoc auxilium in c.27.ait. *Tunc senties, quantum ad ejus amorem adjuvet te sapientia, & quantum sit in te divinæ legis auxilium*, in quibus omnibus nullum judicium veri interni auxilii reperitur.

In scriptis Pelagii prædictæ gratiæ mentio non fit.

19. Atque ex his etiam intelligitur, quod licet in specie verborum Pelagius magis erraverit circa efficacem gratiam auxiliantem, quam circa sufficientem: in re tamen æque in utramque impegisse, & utramque de medio sustulisse. Efficacem enim gratiam, *qua Deus ita interius suadet, ut persuadeat, vel ita movet sensum, ut accommodet assensum*, quam August. vocat efficacem, altam, & secretam: hanc, inquam, gratiam efficacem omnino Pelagius negavit, non solum ut necessariam, sed etiam ut possibilem, quia putavit esse contrariam libertati, gratiam autem sufficientem verbis admittere visus est, quatenus dicebat, Deum sua revelatione, doctrina, vel lege suadere hominem, & sufficienter ostendere viam salutis, ut possit homo consentire, si velit, vel dissentire, si nolit. Unde ut absolute velle possit, nihil aliud, præter legem; & doctrinam requirebat,

Verbo tenus Pelag. circa efficacẽ magis quam circa sufficientem gratiam erravit, & re ipsa utramque sustulit.

rebat, & ita in re ipsa veram gratiam sufficientem internam negabat, nam hæc non est lex, nec doctrina, sed divina inspiratio, & spiritualis illuminatio, ut recte docuit Concil. Trident. ut infra videbimus.

20. Accedit, quod etiam de illa, qualicunque gratia, quam putabat Pelagius esse sufficientem, non credidit esse necessariam, sed tantum utilem. In quo non immerito aliquis hærere poterit, si illa gratia non erat aliud, quam revelatio objecti fidei, vel divinæ legis, quomodo potuerit Pelagius negare esse necessariam, quid enim magis necessarium ad credendum, quam veritatis credendæ revelatio, vel magis necessarium ad bonum operandum, quam notitia legis? Sed esto verum sit non ignorasse Pelagium revelationem esse necessariam ad credendum, & notitiam legis ad servandam illam, nihilominus existimo dixisse, illam gratiam esse tantum datam, ut homo facilius possit legem naturalem servare, & non peccare, & esse sanctus, & innocens, quia licet nullam revelationem haberet homo, ac proinde non crederet, posset per rationem naturalem Deum cognoscere, & licet non haberet divina præcepta positiva specialiter tradita, posset, ut putabat, servare naturalem legem, per quam justificaretur apud Deum, quia *factores legis justificantur*, ad Rom. 2. Et consequenter per easdem vires naturales posset consequi vitam æternam: nam hæc promissa est servantibus mandata, 1. Matth. 19. Ad hos ergo effectus dicebat, etiam illam suam gratiam non esse necessariam, sed ad facilius operandum juvare. Et præterea licet revelationem putaret necessariam ad credendum, & notitiam legis divinæ ad illam servandam, præter illam, nullam aliam gratiam requirebat, vel ut homo possit, vel ut velit credere, aut servare legem: imo neque de facto putat dari aliam gratiam ad fidem, vel legis divinæ observationem etiam facilius præstandam, præter revelationem, & doctrinam, ut declaratum est. Atque in his consistere videtur proprius error Pelagii contra divinam gratiam: in quo vero etiam cum Semipelagianis senserit in cap. 16. explicabo.

Dubiolū.

CAPUT IV.

An Pelagius non solum auxilii gratiæ, sed etiam generalis Dei concursus necessitatem ad humanas actiones negaverit?

1. QUæstionem hanc apud antiquos Doctores disputatam non invenio, moderni vero illam agitare cœperunt. Et quanquam per se spectata ad disputationes de gratia pertinere non videatur, ad intelligendum, quo sensu Patres loquentes contra Pelagium generales aliquas loqutiones proferant, conferre potest, & ideo breviter inquirenda est. Est inprimis nullum apparet sufficiens fundamentum, ut hunc errorem Pelagio tribuamus. Nam D. August. accurate referens illius errores, nunquam dixit, Pelagium generalem Dei efficientiam cum omnibus causis negasse: ergo non est, cur dicamus illam negasse; ergo neque verisimile est, illam in operibus liberi arbitrii negasse. Antecedens notum erit legenti August. lib. de Hæres. in 88. ubi dicit, Pelagium negasse veram gratiam, qua salvamur, concessisse vero gratiam liberi arbitrii, seu creationis, & sub ea errorem suum occultare voluisse ut latius dicit Epist. 95. & 105. Unde in Conciliis etiam nunquam de hoc errore damnatus est, sed solum quod veram gratiam, quæ per Christum datur, negasset. Consequentia prima probatur, quia si in hoc Pelagius errasset, neque August. omisisset, neque Concilia sine damnatione relinquerent. Specialiter autem probatur 2. consequentia, quia non est major ratio dependentiæ a concursu Dei in aliis agentibus, aut facultatibus creatis, quam in creata voluntate: ergo si Pelag. in cæteris causis, seu effectibus Dei concursum non negavit, non est verisimile specialiter in operibus liberi arbitrii negasse. Eo vel maxime, quod August nec generaliter de omnibus causis secundis, nec specialiter de voluntate creata hunc errorem in Pelagio notat. Et confirmatur, quia August. aliis locis illum errorem sine ulla mentione Pelagii confutat, ut libr. 5. Genes. ad liter.

Pars negans suadetur.

cap. 20. Ex quo etiam constat antiquiorem esse errorem Pelagii, & ab illo diversum: unde confirmatur, quia licet Durand. in eo errore fuerit in 2. distin. 1. quæst. 5. nec Pelagianus propterea censetur, nec simpliciter hæreticus: ergo error ille nec fuit Pelagii, nec est damnatus a Conciliis inter Pelagii errores. Tandem confirmatur, quia alias ex definitionibus Conciliorum contra Pelag. non haberemus veræ gratiæ necessitatem, omnes enim eludi possent, de adjutorio Dei per generalem concursum illas interpretando.

1. Confir.

2. Confir.

2. At vero contrarium tenet, & Bellar. l. 4. de Grat. & lib. arb. cap. 4. & Abul. Matth. 19. q. 178. ad 6. non solum docet, Pelagium negasse necessitatem generalis concursus Dei ad bona opera liberi arbitrii, sed etiam illum concursum comprehendi nomine gratiæ, ut etiam ait q. 179. ad 7. quia gratis a Deo datur, unde sentit Concilia definientia contra Pelagium, nomine gratiæ, hunc etiam concursum comprehendere. Omissa vero nunc hac posteriori parte priorem indicat etiam Paulus Oros. Apolog. de Lib. arb. circa medium, dum ait, Pelagium constituisse gratiam in solo libero arbitrio generaliter hominibus concesso, & de aliis causis dixisse: *Deum custodire naturam, quam semel bene disposuit, & elementariis cursibus constitutis, inde facere Deum, quæ facit.* Citatur etiam Hieron. qui in Epist. ad Ctesiph. his verbis refert Pelag. errorem: *Dei est gratia, quod propriæ nos condidit voluntatis, & libero arbitrio contenti sumus, neque ultra ejus indigemus auxilio, ne si indiguerimus, liberum frangatur arbitrium.* Et infra dicit, *Dei potentia factos se esse jactant, qui nullius ope indigent.* Et iterum ait, Pelagianos ita posuisse gratiam in libero arbitrio, *ut non per singula opera Dei nitamur, & regamur auxilio*: ubi nomine auxilii etiam generalem concursum comprehendere videtur, ac subinde asserere, illum etiam Pelagium negasse. Nam statim inducit Pelagium sacrilege (ut ipse ait) interrogantem, *Nunquid si voluero curvare digitum, movere manum, ambulare, &c. Semper mihi auxilium Dei erit necessarium?* Similem interrogationem habet l. 1. contr. Pelag. circa principium, cui cum Atticus, id est, Hieron. respondisset, *Juxta meum sensum non posse, perspicuum est*, scilicet, hominem movere manum, aut calamum temperare sine adjutorio Dei. Replicat Critobul. id est Pelagius: *Si absque Deo, & nisi per singula ille me juverit, nihil possum agere, nec pro bonis me operibus juste coronabit, neque affliget pro malis, sed in utroque suum, vel recipiet, vel damnabit auxilium.* Ubi clare loquitur de auxilio bonis, & malis operibus communi, quod non est, nisi generalis concursus. Objiciente autem Attico: *Non ita esse datum nobis liberum arbitrium, ut per singula opera Dei tollatur adminiculum.* Respondet Critobul. *Non tollitur Dei adjutorium, cum creaturæ in semel dati liberi arbitrii gratia conserventur.* Ex quibus verbis satis constat, negare Pelagium omnem alium Dei concursum, præter liberæ voluntatis conservationem.

Pars affirm. auctoritate fulcitur.

3. Præterea August. nonnullis in locis vult, etiam bona opera naturalia divino adjutorio esse tribuenda: imo licet male ab homine fiant, quatenus ipsa in se bona sunt, Deo authore fieri. Sic l. 4. contr. Julian. c. 3. circa finem cum dixisset, misericordiam Dei per se ipsam naturali compassione bonam esse, illo tamen bono male uti, qui infideliter utitur, & hoc bonum male facere, qui infideliter facit, adjungit: *Etiam ipsa opera quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene utitur malis, ipsorum autem esse peccata, qui bona male faciunt.* Talia autem opera, ut bona sunt, non sunt a Deo, nisi per generale auxilium, seu concursum: ergo sentit Augustin. Pelagianos negasse, talia opera esse a Deo ac subinde negasse generalem Dei concursum. Et circa principium ejusdem capitis agens de naturalibus virtutibus, & facultatibus bonis, dicit ad Julianum: *Quanto satius hæc ipsa in eis dona Dei esse fatereris, cujus occulto judicio alii tardissimi ingenii, & ad intelligendum quodammodo plumbei, alii obliviosi, alii acuti, memoresque nascuntur, &c.* quæ prosequitur ut concludat: *Quarto ergo tolerabilius illas, quas dicis in impiis esse virtutes divino muneri potius, quam eorum tribueres tantummodo voluntati?* Priora vero bona naturæ non alia ratione sunt dona Dei, nisi propter generalem concursum:

ergo saltem hoc modo vult Augustinus concludere contra Julianum virtutes morales esse dona Dei; ergo supponit, Julianum negasse, hoc etiam modo esse a Deo, sed a nostra sola voluntate. Confirmatur hoc ex eodem Augustino Epistol. 130. dicente: *Licet Polemones hortatu Xenocratis a vitio libidinis revocatus, non Deo fuerit acquisitus, sed tantum a dominatu luxuriæ liberatus, tamen ne ipsum quidem, quod in eo melius factum est, humano operi tribuerim, sed divino. Ipsius namque corporis, quod est infimum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma, & vires, & salus, & si quid ejusmodi est, non sunt, nisi ex Deo creatore, ac perfectore naturæ, quanto magis animi dona donare nullus alius potest.* Hæc autem corporis bona a Deo solum sunt per generalem concursum: ergo hoc saltem vult concedi Augustinus de bonis moribus naturalibus: ergo e converso hoc etiam videntur negasse Pelagiani, dixisseque Deum esse factorem humanæ naturæ, non vero perfectorem. Et hoc etiam indicat libr. de Grat. Christi, cap. 3. & 6. ubi refert, Pelagium solam possibilitatem dixisse habere nos a Deo, non voluntatem, vel actionem, quia non credebat, Deum esse cooperatorem nobiscum.

Ratione etiam fulcitur. 4. Ratione potest hæc sententia suaderi, quia hoc est consentaneum generalibus verbis Pelagii, & aperte sequitur ex fundamento erroris ejus. Utrumque ostenditur ex decimo ejus articulo damnato in Concilio Palæstino, *Non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio.* Hæc enim verba absoluta, & indefinita liberum arbitrium, tam in rebus divinis, quam in moralibus, & naturalibus operans comprehendunt: imo tam bene, quam male operans: ergo in omnibus negavit necessitatem auxilii divini, & nomine *auxilii* omnem Dei influxum, omnemque cooperationem, etiam per generalem concursum, comprehendit, quia in naturalibus, & præsertim in malis, nullum aliud auxilium creditur necessarium: unde cum in eodem articulo subjungit: *Quoniam in propria voluntate habet unusquisque facere, vel non facere*: exclusivam notam subintellexisse videtur, utique in *sola* propria voluntate, quæ in suo velle libero non potest ab alio dependere, nam hic sensus necessarius est, ut ex illa causali propositione altera pars inferatur: unde fundamentum illius fuit, dependentiam ab auxilio alterius, etiam ipsius Dei, repugnare libertati arbitrii. Quod fundamentum, si verum esset, æque procederet in omnibus operibus voluntatis, etiam naturalibus, & malis quia servata proportione, similis est dependentia naturalium voluntatum a concursu generali, dependentiæ supernaturalium a concursu gratiæ: unde fere eadem difficultas in conciliando usu libero morali cum præscientia, & providentia, & concursu generali, quæ in concordia gratiæ cum libero arbitrio invenitur, ut postea videbimus: ergo si Pelagius hac difficultate superatus negavit gratiam, ne libertatem negaret, eadem etiam negavit concursum generalem cum libero arbitrio, ne illud in naturalibus actibus tollere videretur.

De cæteris etiam causis secundis sensisse Pelagius videtur non egere concursu primæ. 5. Hinc ergo ulterius potuit, & debuit Pelagius progredi, & eandem independentiam a Dei concursu in actionibus naturalium causarum ponere. Nam licet ratio libertatis in aliis non inveniatur, aliunde potest sufficiens æquiparatio fieri. Si enim voluntas creata, etiamsi sit causa secunda, non pendet in sua operatione ab actuali influxu causæ primæ in suam actionem, recte sequitur, causam secundam habentem proximam virtutem sufficientem in suo ordine ad suum effectum, posse illum efficere sine actuali concursu causæ primæ in eandem actionem, quia licet voluntas propter usum libertatis putetur magis indigere hac exemptione (ut sic dicam) si tamen illam habet, non est, quia est libera, sed quia virtutem habet sufficientem ad suam actionem; unde non minus in naturalibus actibus, seu necessariis, quam liberis illam habebit: ergo etiam aliæ causæ secundæ licet naturaliter agant, quia virtutem proximam sufficientem habent in suo ordine, eandem independentiam habebunt: ergo verisimile est, ita de omnibus causis secundis Pelagium sensisse, earum nimirum actiones non esse immediate a Deo, sed tantum mediate, quatenus dedit virtutem agendi, & illam conservat, sicut Durand. sensit.

6. In hoc puncto dicunt aliqui Pelagium ad actus ordinis naturalis non negasse influxum Dei cooperantis, seu concurrentis cum causis secundis propter ea, quæ priori loco posuimus. Addunt vero negasse, esse necessarium Dei adjutorium, quo præmovet, & operatur, seu præoperatur, ut operemur, ita enim loquuntur. Et hoc posterius colligunt ex verbis Hieronymi in dicta Epistola ad Ctesiphont. ubi Pelagium introducit adversus Deum se extollentem, & dicentem. *Recede a me, quia mundus sum, non habeo te necessarium: dedisti enim mihi semel arbitrii libertatem, ut faciam quod voluero, quid rursum te ingeris, ut nihil possim facere, nisi tu in me tua dona compleveris*: Intelligunt enim his verbis voluisse negare Pelagium, non concursum concomitantem, sed quoddam prævium adjutorium, quo Deus virtutem creati arbitrii, etiam in naturalibus, complet, & applicat ad exercitium actus. Et ad hunc sensum trahunt verba Hieron. Didaci Alv. & aliorum opinio de Pelag. in hoc puncto.

7. Veruntamen si solum illud complementum ad actus naturales negasset Pelagius, non esset cur in eo reprehenderetur, quia verum quidem est, illam præviam applicationem, seu complementum non esse necessarium in causis secundis naturaliter operantibus ut principalibus causis proximis suorum effectuum, nam ad illos habent sufficientem, & completam virtutem in suo ordine causarum secundarum, solumque indigent generali influxu, & cooperatione Dei, ut in lib. 1. & 2. de Auxiliis ex professo probavimus, & infra in libro tertio iterum dicemus. Nec etiam voluntas ratione suæ libertatis indiget illo complemento ex parte suæ virtutis naturalis ad actus illi proportionatos, quia neque propter libertatem habet in suo ordine virtutem minus completam, quam aliæ causæ naturaliter agentes, nec illud complementum per modum applicationis ad exercitium inservit usui libertatis, sed potius illum impedit, ut eodem libro dicemus. Nec ex verbis Pelagii, quæ Hieronymus refert, sensus ille colligitur, ut statim ostendam. Neque testimonia Scripturæ, quæ Hieronymus inducit ad illud dictum Pelagii impugnandum illi sensui deserviunt, ut est illum Psalm. 24. *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos*, & illud Hieremiæ decimo. *Non est in homine via ejus, & a Domino gressus ejus dirigentur*, ut etiam dicitur Psalmo 36. Hæc enim, & similia a nemine intelliguntur de complemento virtutis ad agendum, quo indigeant causæ secundæ, sed de peculiari gubernatione divina, qua omnia, quæ creavit, gubernat, & administrat, & specialiter res humanas regit, aut prævenit, ordinando, aut permittendo, & cum omnibus, juxta operis qualitatem, concurrendo. Et hæc est maxima dependentia, propter quam oramus, & petimus, ut nos Deus regat, & dirigat maxime in operibus bonis, & in cavendis malis, eorumque occasionibus, & causis etiam extrinsecis præveniendis, & tollendis. Hoc autem genus providentiæ, & dependentiæ nostrarum actionum ab illa necessarium omnino est, sive illud adjutorium, seu prævium complementum virtutis naturalis ponendum sit, sive non. Nam etiamsi illud admitteretur, daretur per modum generalis concursus & tanquam debitus singulis agentibus hoc, vel illo modo applicatis: unde non aliter esset necessaria oratio propter illud, quam propter concursum concomitantem, neque magis propter unum, quam propter aliud dicetur Deus actiones nostras dirigere, aut regere. Denique ad hoc regimen necessarium non est illud genus auxilii per modum complementi virtutis propriæ, ac per se, & physice activæ in naturalibus, sed ut intrinsecum, & connaturale ipsis causis secundis, earumque virtutibus dari potuit. Refellitur.

8. Mihi ergo inprimis videtur, si Pelagius negavit necessitatem auxilii divini physice, & proprie coefficientis in nobis, vel nobiscum actus naturales, non aliud, quam concursum generalem ad actus naturales liberi arbitrii negasse: neque hoc esse alienum a verbis ejus, licet incertum. Probo singulas partes, & primam quidem ex dictis probatam suppono, quia ad singulos actus ordinis naturalis voluntatis non est necessaria alia efficientia Dei, propria, & per se in ipsam voluntatem, vel actum ejus, præter efficientiam Quæstionis expeditio.

Dei

Dei cum voluntate ejusdem actus, & actionis, in qua consistit concursus generalis, & simultaneus: ergo si Pelagius aliquam talem efficientiam negavit, esse necessariam ex parte Dei, de illo concursu intellexit. Quod etiam indicant verba, quibus Hieron. Dialog. 1.cont.Pelag. parum a principio hanc eorum argumentationem refert. *Si in hominibus ille cooperatur, non est meum sed ejus, qui adjuvat, &c.* ubi verbum cooperandi auxilium simultaneum indicat. Et ex parte sequenti hæc confirmabitur.

9. Altera ergo pars probatur, quia Pelagii verba, *Nisi tu in me tua dona compleveris*, non solum intelliguntur de complemento virtutis in actu primo, ut sic dicam, sed maxime de complemento donorum in actu secundo, seu per actualem efficientiam ipsiusmet voluntatis, seu volitionis: nam alia verba, *Recede a me*, omnino removent Deum tanquam necessarium ut voluntas compleatur, sive in virtute volendi, sive in ipso velle. Item illa, *Non habeo te necessarium*, conjuncta sequentibus, *ut faciam quod voluero*, plane excludunt omnino Deum, sive ut cooperantem, sive ut consummatorem virtutis volendi. Nam si Pelagius crederet, ad volendum esse necessarium Deum, saltem ut coagentem voluntati: non posset absolute dicere Deo, *recede a me*, aut *non habeo necessarium*, aut *quid rursum te ingeris*? Ergo cum Hieron. tradat, Pelagium ita exclusisse necessitatem divini auxilii, ut verba illa, virtute saltem protulerit, profecto non est improbabile, ita sententiam illius intellexisse. Et ita cum subdit, Pelagium quasi irridendo dixisse: *Si voluero curvare digitum, movere manum, &c. semper mihi auxilium Dei necessarium erit*; de omni auxilio etiam per modum generalis concursus id intellexisse videtur: unde in Epist. ad Demetriad. ait, *homines sine Deo operando, virtute ostendere, quales a Deo facti sunt*. Quasi sola sua virtute sine ullo Dei concursu id faciant. Eodem modo August. dicta Epist. 106. circa finem refert hunc errorem: *Non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet aliquis facere, vel non facere*. Inferius vero contra Pelagium ipse subdit. *Fateatur esse liberum arbitrium, etiamsi divino indiget adjutorio*. Et lib. de Gratia Christi cap. 3. de Pelagio inquit. *Voluntatem, & actiones nostras esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non, nisi a nobis, esse contendat*. Et in cap. 6. ait, Pelagium negasse Deum cooperari homini, cum operatur. Idem significat Paulus Orosius lib. de Arbitrii libertate, quem contra Pelagium Augustini, & Hieronymi temporibus scripsit: nam circa medium illius ait, illum negasse non solum illam gratiam, quam Deus largitur Ecclesiæ suæ, sed etiam generalem cooperantem gratiam, quam Deus quotidie per dies, & momenta cunctis, & singulis ministrat, ita enim appellat generalem concursum. Denique D. Thom. etiam in 2. distin. 28. quæst. 1. artic. 3. in corp. ait, si gratia sumatur pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante, non posse hominem sine illa implere præceptum, etiam quoad substantiam. Quod intelligit D. Thom. de concursu Dei generali, ut in artic. 1. aperte declaraverat. Et tamen subdit in eodem art. 3. *Et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri præcepta legis posse sine gratia posuit*. In quibus verbis aperte sentit, Pelagium etiam concursum Dei generalem negasse: unde probabilis satis est hæc sententia. Est tamen incerta, tum propter argumenta priori loco posita; tum quia ille error Pelagii non confutatur a dictis Patribus ostendendo necessitatem generalis concursus Dei, sed ostendendo dependentiam liberarum actionum a regimine divinæ providentiæ gratuitæ, & voluntatis circa singula opera: potuit autem Pelagius negare necessitatem hujus specialis auxilii, etiamsi generalem concursum non negaverit. De hoc ergo puncto, & quid Pelagius de generali concursu senserit, nihil definite asserimus, quia ut dixi, non satis constat, neque etiam ad veram doctrinam de gratia tradendam censeo esse necessarium.

Regula ad Sanctos Patres exponendos, dum de gratia loquuntur contra Pelag.

10. Ne tamen aliquis sumat occasionem errandi in exponendis Patrum, vel Conciliorum definitionibus, adverto, eos dum contra Pelag. pugnant pro necessitate gratiæ, de propriissima gratia, ut est supernaturale donum, non debitum naturæ, loqui, non proprie, ac per se de concursu generali. Hoc patet ex dictis supra cap. 3. & ex testimoniis Scripturæ, quæ contra Pelagium Patres, & Concilia adducunt. Quapropter si generalius interdum exponantur, ita sunt accommodanda concursui generali, ut gratia propria non excludatur. Hoc declaro ex D. Thom. in 2. d. 28. qu. 1. art. 1. ad 3. ubi tractans verba August. *Nemo potest aliquod bonum velle, nisi juvetur a Deo* l. 1. ad Bonif. cap. 3. illa in primis explicat de adjutorio generalis concursus dicens: *Quod Deus non tantum nos juvat ad bene agendum per habitum gratiæ, sed etiam interius operando in ipsa voluntate sicut in qualibet re operatur*, licet postea etiam explicet de auxilio gratiæ, & bono meritorio. Idemque D. Thom. Joann. 15. lect. 1. cum partitione accommoda exponit verba illa: *Sine me nihil potestis facere. Opera enim* (inquit) *nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina. Si virtute naturæ, cum omnes motus naturæ sint a verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso. Si vero virtute gratiæ, cum ipse sit author gratiæ, nullum opus meritorium sine ipso fieri potest*. Et aliqui Theologi ita intellexerunt canon. 7. Concil. Arausf. ut ibi Carranza refert in Summa Conciliorum, quod ille non reprobat licet aliam expositionem magis probet, de quo canone infra videbimus.

11. Possumus etiam in exemplum afferre decimam propositionem in Conc. Palæstin. definitam contra Pelag. *liberum esse arbitrium, etiamsi divino indigeat adjutorio:* illa enim universalis est, & cum proportione ad naturale, & supernaturale adjutorium in diversis operibus liberis applicanda; tum quia verba generalia sunt; tum etiam, quia propositio lata est in sensu contrario & proportionato ad refellendam propositionem Pelag. Præterea Hieronymus supra contr. Pelagium objicit verba Jacobi 4. *Ecce nunc qui dicitis, Hodie, aut crastinum ibimus in illam civitatem*, &c. pro eo, ut dicatis, *si Dominus voluerit*, ubi clare loquitur Jacobus de dependentia, quam a Dei voluntate, & providentia habemus, etiam in naturalibus operibus, quæ solum ex generali concursu, ac providentia pendent. Sic etiam dicere solent Patres, pluviam esse donum Dei, juxta illud: *Et pluit super justos & injustos*, cum tamen donum illud ordinarie fit ex generali providentia, & cum generali concursu causarum, licet interdum, ac sæpe possit ex speciali Dei voluntate fieri, etiam cum immutatione generalis concursus causarum. Quoties igitur verba Patrum generalia sunt, cum proportione possunt ad actus naturales, & supernaturales, & concursum generalem vel specialem applicari. Quando vero de auxilio gratiæ tractant, cum proprietate de vera gratia, & speciali beneficio intelligenda sunt, juxta superius dicta. Idemque est quando in particulari loquuntur de Spiritus S. inspiratione, illuminatione, vocatione, vel similibus terminis, qui speciales modos, seu species propriæ gratiæ significant, ut in discursu materiæ latius dicemus.

Exemplo probatur prædicta regula.

CAPUT V.

Quæ fuerit sententia, errorve Semipelagianorum, & qui ejus auctores, vel sectatores?

1. HUjus erroris notitiam primi omnium Prosper Aquitanus, & Hilarius Arelatensis in Epistolis ad Augustinum nobis tradiderunt. Cum enim Augustinus in libris contra Pelagium pro gratia Dei pugnando, non solum necessariam esse ad pie, & sancte vivendum, sed etiam omnino gratis dari, nullumque humanum meritum illam antecedere docuisset, eo tandem pervenit, ut ad solam divinam electionem, & prædestinationem totum humanæ salutis negotium revocare videretur. Unde factum est, ut aliqui occasionem sumpserint errandi, & dicendi, per prædestinationem, & reprobationem sublatum esse liberum arbitrium, & ideo solam gratiam sine diligentia, vel labore ex parte hominis, sufficere ad illius salutem. Ajebant enim, nec pie viventibus prodesse opera, si reprobati sint, nec prava opera obesse peccantibus, si sint prædestinati, ut refert Sigibert. in Chronic. ann. 415. ubi etiam ait, hos sumpsisse occasionem erran-

Unde sumpserint Semipelagiani errandi occasionem, narratur.

errandi ex scriptis Augustini contra Pelagianos. Hanc ergo hæresim, quæ Prædestinatorum dicta est, simul cum Pelagiana abhorrentes multi catholici in Gallia, ut mediam viam inter utramque tenerent, necessarium putarunt, aliquid tribuere soli libero arbitrio in quo prædestinatio, totusque gratiæ effectus initium, & fundamentum haberet: unde qui sic senserunt, cum in aliis a Pelagio discederent, in hoc illi adhæserunt, quod initium gratiæ sit ex libero arbitrio, ac subinde; quod prima gratia ex aliquo merito liberi arbitrii proveniat. Ideoque licet ad perfectam salutem consequendam, & ad proficiendum in bonis operibus gratiam esse necessariam admitterent, nunquam tamen eo pervenerunt, ut eam gratis dari concederent, sed ex aliquo bono usu liberi arbitrii, quem ponebant, vel in naturali affectu credendi, vel in desiderio salutis, vel in aliqua humana oratione, vel alia simili humana diligentia, inquisitione, aut labore, ut sumitur ex Epistolis Hilarii, & Prosperi ad Augustinum, & ex eodem Augustino libro de Prædestinatione Sanctor. ubi prius narrat ea, in quibus isti a Pelagio discrepabant, confitendo lapsum humani generis in primo parente, & necessitatem redemptionis per Christum & gratiæ ejus ad veram justitiam recuperandam, ejusque opera perficienda. Postea vero lapsum eorum ac convenientiam cum Pelagio in hoc tantum ponit, quod ponentes initium fidei ex nobis esse, necessario convincuntur dixisse, gratiam propter humanum meritum dari.

Proponitur eorum error.

2. Hinc ergo isti dicti sunt Semipelagiani, vel reliquiæ Pelagianorum, quia partim a Pelagio discedebant, partim cum illo sentiebant, & ita ab illo exorti sunt, quia particulam erroris ejus retinuerant. Cum enim Pelagius negaret necessitatem auxilii gratiæ ad quæcunque salutis opera, multo magis negavit, esse necessarium ad initium salutis. Et ideo D. Thomas hos Semipelagianos, sub communi nomine, Pelagianos appellat, 2.2.quæst.6.artic.1.& 3.contra gentes, cap. 152. in fine, ubi dicit, Pelagianos posuisse initium fidei ex nobis. Et 1.part.quæst.23.art.5.addit, Pelagianos posuisse initium bene faciendi ex nobis, consummationem autem ex Deo. Idem lib. 3. contra gentes, cap.149.in fine, ubi ait, Pelagianorum errorem fuisse, auxilium merentis gratiæ esse ex merito nostro, ac proinde initium justificationis esse ex nobis, consummationem autem ex Deo. Quibus locis Pelagianorum nomine Semipelagianos sine dubio comprehendit: imo de illis præcipue loquitur, ut ipse distinctius explicat quodl. 1. art. 7. dicens. *Pelagius docuit, hominem non indigere auxilio Dei ad bene operandum, sed tantum lege, ac doctrina. Quia vero hoc nimis parum videbatur, ideo postea Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex se ipso.* Et infra concludit. *Ad Pelagianum errorem pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam præperare sine auxilio gratiæ.* Et propterea dixit Augustinus, se impugnasse hunc errorem, prius, quam Semipelagiani exorti essent, nimirum in lib. 1. ad Simplician. quæst. 2. ut ipse refert lib. de Prædestinat. Sanctor. cap. 4. Quod etiam præstiterat in Epist. 47. quæ præfigitur lib. de Corrept. & grat. quem commemorat Prosper in sua Epistola, & idem Augustinus lib. de Bono persev. cap. 21. ubi mentionem etiam facit Epistol. 105. & 106. & concludit. *Unde recolant, adversus hæresim Pelagianam jam ante aliquot annos ista dicta esse, atque conscripta, quæ nunc eis displicere mirandum est.*

Cur Semipelagiani dicantur reliquiæ Pelagianorum, quos etiã simpliciter Pelagianos vocat D. Thomas.

3. Quapropter merito dici potest, fontem hujus erroris fuisse Pelagium; quia vero ille nunquam docuit errorem illum ab aliis separatum, ideo quæri potest, quis primo fecerit discessionem illam a doctrina Pelagii, illum tantum articulum retinendo? quod est quærere, quando post Pelagium Semipelagianismus cœperit, & a quibus? Videri enim potest multo ante tempora Massiliensium, quorum perturbationes referunt Prosper, & Hilarius, incepisse. Nam Augustinus in Epistol. 105. (quæ, ut notavimus, antiquior est) sic de quibusdam Pelagianis scribit. *Jam conclamantium religiosorum, & piorum vocibus pressi, ita fatentur ad habendam, vel faciendam justitiam divinitus hominem juvari, ut sui præcedat aliquid meriti, &c. suo putantes præire merito illum, de quo audiunt, quis prior dedit illi, & retribuetur ei.* Et lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, qui etiam est antiquior, cap. 28. & sequentibus de authoribus illarum Epistolarum Cœlestino, scilicet, & Juliano: sensisse indicat gratiam dari ad perfectionem boni operis, dari tamen gratiam illam propter initium boni propositi, quod est a solo libero arbitrio. Et eodem modo lib. 4. contra Julian. cap. 3. eum reprehendit, quod dixerit, hominem juvari per gratiam ad capessendam perfectionem: *Utique (ait) volens intelligi, eum per se incipere sine gratia, quod perficit gratia.*

Semipelagianismũ ortum fuisse ante Massilienses, suadetur.

4. Existimo nihilominus, hos antiquos Pelagianos etiamsi fortasse, vel in re, vel saltem in modo loquendi, sententiam Pelagii moderati sint, longe a posterioribus Semipelagianis distasse. Nam illi non discesserunt a præcipuis erroribus Pelagii, videlicet, homines non nasci in peccato originali, esse æque potentes ad legem servandam, sicut fuit Adam ante peccatum, posse suis viribus esse perfectos, & similia, quæ in eis impugnat Augustinus libris contra Julian. & contra duas Epistol. Pelagian. & lib. de Perfect. Justit. a quibus tamen erroribus posteriores Semipelagiani longe abfuerunt. Imo etiam de illa gratia, quam ad perfectionem operum admittebant Julianus, vel Cœlestinus, non constat, qualis fuerit, neque an illam ut necessariam postularent, nam de hoc etiam dubius est Augustinus, ideo enim dicto lib. 2. contra duas Epist. Pelagian. cum retulisset illos docuisse perficiendi gratiam consequi ad meritum bene incipiendi, addit conditionalem, *si tamen hoc saltem volunt.* Et infra cum dixisset, Pelagium admisisse gratiam solum ad facilius, adjungit: *Sed istis permittamus, cum suo libero arbitrio esse liberos, vel ab ipso Pelagio*, quia fortasse aliquam necessitatem gratiæ agnoverunt, saltem ad perfectionem operum. Non tamen id asserit, sed permittit, & sub dubitationis voce, *fortasse*. Itaque isti primi sectatores Pelagii, non Semipelagiani, sed Pelagiani habiti sunt.

Non admittitur prædicta suasio loquendo de uro pri[illegible] Semipelagianis.

5. Magis videtur semipelagianismum inchoasse Vitalis ille, contra quem August. Epist. 107. scripsit. Ille enim in cæteris a Pelagio discedens, solam fidem dicebat esse ex libero arbitrio, & non ex motione gratiæ, neque esse donum Dei, sed esse in nobis a nobis, id est, a propria voluntate, quam Deus non operatur in nobis, qui est proprius Semipelagianorum error. Sed in primis mihi non constat, quando ille Vitalis fuerit vel Augustinus illam epistolam scripserit. Deinde licet verisimile sit, ante libros de Prædestin. Sanctor. fuisse scriptam; ta[m]en in ea Augustinus referens illum Vitalis errorem, non affirmat, illum discessisse a Pelagio, sicut de Semipelagianis dicit in principio libri de Prædest. Sanctor. Denique ille Vitalis in Africa errare cœpit, & fortasse illius error statim condemnatus est, ideoque licet affinis fuerit errori Semipelagianorum, inter eos non numeratur, sed initium hujus sectæ Gallis, seu Massiliensibus tribuitur, & ab eo tempore cœpisse creditur, quo in Gallia turbari cœperunt quidam catholici, & presbyteri, & contra Augustini doctrinam insurgere, ut ex citatis Epistolis Hilarii, & Prosperi constat. In eis tamen nomina personarum tacentur, dicit tamen Prosper, *Claros, & egregios omnium virtutum studiosos viros fuisse.* Et adjungit, *Ad authoritatem talia sentientium non sumus pares, &c.* Nihilominus ex his, quæ vel historiæ referunt, vel in aliquorum libris reperiuntur, solet hic error aliquibus gravibus authoribus tribui, quibusdam jure, ac merito, aliis vero sine causa: & ideo ut veritas magis elucescat, & error ipse magis intelligatur, operæpretium duxi, de præcipuis sectatoribus, vel authoribus hujus erroris aliquid in particulari dicere, præcipue de Cassiano, & Fausto, quorum scripta habemus, ex quibus etiam verus erroris sensus melius colligi potest.

Vides potius Semipelagianismũ a Vitali inchoatũ.

Vide Baron. ann. 419 nu. 54 & annot. 426. n. 13.

§. *De Joanne Cassiano.*

6. Primus hujus doctrinæ author, vel defensor est Joannes Cassianus, qui eodem tempore vixit, quo perturbationes illæ in Gallia ortæ sunt, & in favorem hujus doctrinæ scripsisse videtur in libr. 12. de Institut.

Cassianũ a nota Semipelagianismi eximunt aliqui.

renunc.

renunc. cap. 11. & sequentia, & collat. 13. a c. 8. per multa capita, quæ impugnat Prosper lib. contra Collatorem. Nihilominus tamen non desunt, qui Cassianum ab errore vindicare studuerint. Nam Gennadius in lib. de Vir. illustr. quam paulo post illa tempora scripsit, agens de Cassiano, scripta ejus narrat, & laudat, nullumque in eis errorem notat. Postea vero c. 84. sic de Prospero scribit, *Legi & librum adversus opuscula, suppresso nomine, Cassiani, quæ Ecclesia Dei salutaria probat, illa infamat nociva. Re enim vera Cassiani, & Prosperi de gratia, & libero arbitrio sententiæ in aliquibus inveniuntur contrariæ.* Ubi aperte sententiam Cassiani sententiæ Prosperi proferre videtur. Cassianum vero ab erroneo sensu excusare studuit Henricus Cuykius in quibusdam annotationibus ad illum, quæ habentur in editione Antuerpiæ ann. 1578. Nam in secunda, quæ est ad lib. 12. de Instit. c. 14. quod Cassianus dicit, nostrum esse, bonæ voluntatis occasionem Deo præbere, ut sua munera largiatur. Henricus exponit, eum loqui de hominibus jam fidelibus, qui fide, & auxiliis gratiæ adjuti eam occasionem Deo præbent, & ita posset explicare alia loca. In annotar. autem 20. quæ est ad Collat. 13. c. 8. & sequentibus fatetur, doctrinam hæreticam continere, excusat autem Cassianum, quod illam non asseruerit, sed tantum retulerit. At vero Petrus Ciacon. in annot. ad eundem Cassianum additis in editione Romana ann. 1588. doctrinam etiam illius collationis excusat dicens, intelligendam esse de dispositione remota ad gratiam, credens non pertinere ad errorem Semipelagianorum, talem dispositionem ex viribus naturæ admittere. Et potest hoc suaderi ex verbis ejusdem Cassiani, qui in collat. 13. c. 3. sic inquit, *Ex dictis colligitur, non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis, & initia sanctæ voluntatis inspirat, & virtutem, atque opportunitatem eorum, quæ recte cupimus, tribuit peragendi*, & cap. 6. pronunciat, *Fragilitatem humanam nihil, quod ad salutem pertinet, per se solam, id est sine adjutorio Dei, posse perficere.*

Cassianus re vera Semipelagianus. 7. Nihilominus negari non potest, Cassianum fuisse unum ex præcipuis illius erroris defensoribus. Per quod non intendimus ejus damnare, vel onerare personam, nondum enim erat illa sententia hæresis, vel erroris damnata ab Ecclesia, ut Prosper in fine libri contra Collatorem aperte docet, Cassianumque inter Catholicos numerat. Solum ergo de doctrina ipsa tractamus. Libros itaque illos semper fuisse de Pelagiana doctrina infamatos, præter Prosperum constat ex diligentia Eucherii, Victoris, & Cassiodori in illis expurgandis, quæ refert Baron. annot. 433. nu. 27. & sequentib. & attigit Ado. in Chron. ann. 425. ubi monet, opera Cassiani cautissime esse legenda, præsertim de gratia, & lib. arb. Indicat autem Baron. nu. 30. libros Cassiani, prout tunc circumferuntur, esse satis purgatos, & inde fuisse deceptos, qui Romæ voluerunt excusare Cassianum, putantes nunquam fuisse morbosum librum illum, qui nunc sanus apparet. Verumtamen non ita sensit Dionysius Carthus. qui in sua paraphrasi totam illam partem collationis 13. expunxit, & sanam doctrinam loco illius posuit. Unde licet forte opera illa aliis pluribus in locis fuerint expurgata, & emendationes, vel non admissæ, vel non retentæ fuerint, prout nunc geruntur, morbosa sunt, ut Prosper ostendit. Eritque perspicuum consideranti varios ejus loquendi modos, qui in Semipelagianis a Conciliis notantur, & damnantur.

Mens Cassian. detegitur. 8. Nam Cassianus semper requirit gratiam ad perfectionem, & consummationem justitiæ, non ad initium: item ad eandem perfectionem requirit nostrum laborem cum gratia, tamen ante gratiam admittit etiam nudum laborem humanum, quem ipsemet ita explicat, *id est, sine adjutorio Dei*, dict. l. 12. c. 11. & de hoc labore semper loquitur, cum dicit, illum non sufficere ad perfectionem acquirendam sine Dei adjutorio, neque esse condignum ad præmium gratiæ obtinendum. Unde similiter de eodem labore dicit, esse aliquale meritum primi auxilii gratiæ, & occasionem, quam Deus expectare solet ad gratiam inchoandam. Et sic ait c. 14. *Sicut conatus humani non sufficiunt per se ad perfectionem capessendam, ita laborantibus tantum atque suadentibus misericordiam, gratiamque conferri.* Et infra subjungit, gratiam dari petentibus, pulsantibus, & quærentibus, quia licet nostra petitio non sit condigna: *misericordia Dei præsto est, occasione sibi tantummodo a nobis bonæ voluntatis oblata.*

9. Dices in cap. 6. confiteri Cassianum, neque hos ipsos nostros conatus ad bonum posse nos efficere, *sine divinæ protectionis auxilio, inspirationisque ejus, & castigationis, atque exhortationis gratia, quam cordibus nostris, vel per alium solet, vel per semetipsum nos visitans, clementer infundere.* Sed audi quomodo c. 18. gratiam hanc interpretetur, dicit enim, gratias esse Deo agendas, non solum pro aliis donis naturæ, gratiæ, aut scientiæ, *sed etiam pro his, quæ erga nos quotidiana ejus providentia conferuntur. Quod scilicet, ab adversariorum nos insidiis liberat, quod cooperatur nobis, ut carnis vitia superare possimus, quod a periculis nos etiam ignorantes protegit, quod a lapsu peccati communit quod adjuvat nos, & illuminat, ut ipsum adjutorium nostrum (quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem) intelligere & agnoscere valeamus.* Ubi expendo verba illa in parenthesi posita, nam videntur continere doctrinam Pelagianam, & tacite approbare, dum non reprehenditur; vel certe videtur ibi Cassianus tacite carpere Augustinum, qui ita interpretari solet similia verba Pelagii, per quod satis indicat Cassianus, se non aliter illam gratiam intellexisse, quam Pelagius intelligebat. Excusatur Cass. sed frustra.

10. Sæpius vero in collat. 13. eandem doctrinam inculcat, licet aliis verbis ambiguis illam interdum occultare nitatur. Unde c. 7. incipiens ordinem divinæ providentiæ in exhibenda gratia explicare, ait, *DEI benignitas cum bonæ voluntatis in nobis quantulamcunque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse, tanquam de dura silice nostri cordis excusserit, confovet eam, & exsuscitat, suaque inspiratione confortat:* & c. 8. *Cum in nobis ortum quendam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim, atque confortat, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse.* Ubi expresse initium bonæ voluntatis dicit præcedere ante divinam illuminationem, & inspirationem, & sæpe saltem esse a nobis, non a Deo. Unde c. 9. conciliando varia Scripturæ loca, in eis dicit commendari gratiam, & libertatem arbitrii. *Et quod etiam suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero a Domino indigeat adjuvari.* Et infra dicit, *initium bonæ voluntatis interdum oriri ex naturæ bono, quod beneficio creatoris accipimus*, &, quod gravius est, ita exponit illud Pauli ad Rom. 7. *Velle adjacet mihi, perficere autem non invenio.* Ex variis capitibus collat. 13. convincitur.

11. Præterea c. 11. expresse proponit quæstionem, utrum quia bonæ voluntatis initium habuerimus, misereatur nostri Deus, an quia Deus miseretur, consequamur bonæ voluntatis initium. Et in summa respondet, interdum nos incipere, & mereri gratiam, interdum Deum misericordia sua prævenire nos. Et prioris membri exempla ponit in Zachæo, & latrone, *Qui desiderio suo vim quandam regnis cœlestibus inferentes, specialia vocationis monita prævenerunt.* Et circa finem ait: *Cum viderit nos Deus ad bonum velle deflectere, occurrit, dirigit, & confortat:* & ita exponit illud Psal. 49. *Invoca me in die tribulationis tuæ, &c.* & Isai. 30. *Ad vocem clamoris tui statim ut audierit, respondebit tibi.* Acsi hæ promissiones factæ sint invocationi pure humanæ, ac tandem subjungit. *Etsi nos nolle, vel intepuisse, perspexerit, adhortationes salutiferas admovet cordibus nostris, quibus voluntas nostra, vel conformetur, vel reparetur in nobis.* Sentiens in his adhortationibus consistere gratiam, qua interdum Deus nostras prævenit voluntates. Rursum convincitur ex ca. 11.

12. Capite vero 12. addit tertium exemplum prioris membri, de David, quando cogitavit, & in suo corde de templo Deo ædificando tractavit. 3. Reg. 8. Nam illam cogitationem, & voluntatem bonam fuisse, clarum est. Probat autem non fuisse ex inspiratione Dei, cum ipse negaverit effectum ejus, unde concludit, *& bonam ex homine fuisse.* Et infra, ut iterum probet voluntatem nostram interdum prævenire Deum, inducit illa Scripturæ loca, *Mane oratio mea præveniet te.* Psalm.

Psalm. 18. & similia: & in c. 13. addit quartum exemplum de pœnitentia David, quam significat, fuisse ex sola libertate arbitrii, præmissa tantum admonitione Prophetæ, *Quæ divinæ* (inquit) *dignationis fuit gratia*: & c. 14. adjungit quintum exemplum Job, de quo ait, *non Dei, sed suis viribus vicisse Dæmonem*. Imo addit etiam fidem Centurionis dicentis, *Domine non sum dignus, &c.* non fuisse Christi donum, sed bonus liberi arbitrii usus, quia alias non fuisset dignus laude, nec dixisset illi Dominus, *non inveni tantam fidem*, sed, nemini dedi tantam fidem. Similique ratione subjungit, fidem Abrahæ, quam Deus probare voluit præcepto sacrificandi filium, non fuisse illam, quam ei Dominus inspiraverat, sed illam, qua vocatus semel, & illuminatus a Domino, per arbitrii libertatem poterat exhibere, & similia repetit in cæteris capitibus, usque ad finem collationis.

Concluditur Cassianū nō solū tenuisse, sed ãpliasse Semipelagianismū.

13. Ex quibus evidentissimum est in collatione illa non solum tradi Semipelagianorum doctrinam, sed etiam multum extendi, & ampliari. Primo, quia non solum imperfecta fides, sed etiam perfectissima, ut fuit Centurionis, & Abrahæ, nec solum imperfectum desiderium, sed etiam efficax voluntas, qualis fuit in Zachæo procurante videre Jesum, & in David volente ædificare templum Domino, gratiæ subtrahitur, & libero arbitrio tribuitur. Deinde quia etiam perfecta pœnitentia, & proxima dispositio ad peccati remissionem, qualis in David, & latrone fuit, naturali libertati adscribitur. Tertio quia etiam gravissimæ, & multiplicis, ac diuturnæ tentationis perfecta victoria, qualis fuit in Job, ab homine solo fuisse dicitur, & non a Dei gratia, nisi hoc solum, quod Deus non permisit, illam fuisse majorem, vel quia, ut ait, *hoc tantum procuravit Deus, ne violentissimus inimicus animam ejus amentem faciens, & impotem sensu, impari eum, atque iniquo certaminis pondere prægravaret*. Quæ omnia re vera sunt absurdissima, & ideo in eis interpretandis, & ad probabilem sensum revocandis frustra laborat Ciacon. in Annotationibus ad Cassianum. Neque minus incongruæ sunt expositiones Scripturæ, quibus testimonia, quæ de orationibus Sanctorum loquuntur, de humanis invocationibus Cassianus intelligit, & quæ desideria, & bonas voluntates ex fide, ac promissione divina procedentes in hominibus commendantur, ex gratia propria esse negat, solum quia a voluntate libera procedunt, quæ ratio & frivola est, & totum Pelagianum errorem exsuscitat.

14. Nec denique minus frivola est illa conjectura, quod Deus voluntatem ædificandi templum Davidi non inspiraverit, quia illius executionem negavit, cum frequenter, soleat Deus propositum sanctum, vel desiderium perfectum inspirare propter bonum ejus meritum, licet propter alias rationes providentiæ suæ nolit ejus effectum, ut in Abrahamo videri potest. Nullo ergo modo excusari potest illa doctrina. Quapropter licet Gennadius recte censuit in eo, quod dixit, Prosperi, & Cassiani contrarias esse sententias: graviter vero peccavit dicens, Ecclesiam scripta Cassiani, tanquam salutaria probasse, & Prosperum illa infamasse. Nam Gelasius Papa in suo decreto de libris authenticis, opuscula Cassiani inter apocrypha ponit, non ob aliam causam, nisi quia in his, quæ ad liberum arbitrium, & gratiam pertinent, a Prospero reprehenditur, ut notavit Trithemius in Cassiano. Immerito ergo dicit Gennadius, Ecclesiam scripta Cassiani, præsertim in hac parte, probasse. Potuitque Gennadius facile habere notitiam decreti Gelasii, cum eodem tempore vixerit, & ad eum scripta sua miserit, ut postea attingemus. Erravit etiam graviter Gennadius Prosperum infamando, quod Cassianum infamaverit, cum ipsemet fateatur, sententias Prosperi, & Cassiani de gratia, & libero arbitrio in aliquibus inveniri contrarias. Nam hinc fateri cogitur, Prosperum nihil de Cassiano dixisse, quod Cassianus ipse in scriptis suis publice non prodiderit, Prosper autem impugnando quod falsum, & Ecclesiæ nocivum judicavit, non Cassianum infamavit, sed sanæ doctrinæ consuluit.

Error Gēnadii imponentis ecclesiæ quod scripta Cassiani probârit.

15. Neque excusari potest Cassianus, eo quod in Collationibus non ex propria sententia loquutus fuerit, sed Chæremonis doctrinam retulerit, ut Henricus insinuat; tum quia si hæc excusatio locum haberet, nihil ex sententia Cassiani in omnibus collationibus Patrum haberemus, quod est contra communem sensum; tum etiam, quia vel in hoc esset valde reprehendendus Cassianus, quod doctrinam falsam retulisset, sine ulla lectoris admonitione, si eam periculosam, vel perniciosam esse credidisset. Tacuit ergo quia illam probavit; imo suam fecit, ut satis in fine collationis indicavit, dicens, *Hoc nos B. Chæremon confirmatos cibo laborem fecit tam invii itineris non sentire*; tum etiam quia doctrina illius collationis consonat cum doctrina ejusdem Cassiani in libris de Institutis renunciantium, & utrobique eodem loquendi modo semper utitur, quod *gratia adjuvet conatus nostros*, quo etiam utitur in Præfatione ad decem primas collationes, & in præfatione ad septem sequentes, ait, eas scribere, *ut illis ea, quæ de perfectione in præteritis opusculis obscurius forsitan erant comprehensa, vel prætermissa, suppleantur*. Quibus verbis aperte declarat se totam illam doctrinam ut propriam tradere, & ideo merito dixit Prosper contra Collator. c. 2. in illa collatione virum quendam sacerdotalis ordinis Abbatem quendam introducere de gratia Dei, & libero arbitrio differentem, *cujus se ostendit per omnia probasse, ac suscepisse sententiam*.

Rejicitur excusatio Henrici pro Cassiano.

16. Nec denique alia excusatio Ciaconii locum habet, aut permittenda est, quia jam ostendimus, non solum circa dispositionem remotam, sed etiam circa proximam, qua remissio peccatorum obtinetur, Cassianum errasse: item quia ad errorem Semipelagianorum pertinet, admittere aliquam naturalem operationem bonam, sola liberi arbitrii facultate factam, quæ sit dispositio remota ad gratiam sanctificantem, & consequenter sit proxima ad aliquam auxiliantem, ut postea videbimus. Ad verba autem, quæ ex Cassiano citavimus, respondet Prosper c. 4. & sequentibus, cito authorem definitionis suæ oblitum a sententia discessisse, vel certe quod prius generaliter dixerat, postea ad partem, seu ad quosdam coarctasse; vel etiam dici potest, ibi ambigue, & latenter loqui de inspiratione, adjutorio, & protectione divina, sub illis comprehendens doctrinam, & admonitionem, & quamcunque extrinsecam exhortationem, vel custodiam, nam ita rem fere postea declarat, ut vidimus.

Ciaconii quoq; excusatio exploditur.

17. Putant vero aliqui, Cassianum hujusmodi doctrinam ex Chrysostomo præceptore suo desumpsisse, volentes eandem Chrysostomo attribuere. Et quia Marcus Eremita ejusdem temporis author, ejusdemque Chrysostomi discipulus fuit (teste Nicephoro l. 14. Hist. cap. 53.) socium, & sectatorem ejusdem doctrinæ illum efficiunt. Sed hos duos Patres ab hac nota vindicavimus, & ex eorum libris, longe ab hac doctrina fuisse, ostendimus in 1. par. tract. 2. libr. 2. c. 8. Aliqui vero licet de Chrysostomo recte sentiant, nihilominus authorem operis imperfecti, quod sub nomine Chrysostomi circumfertur, suspectum tenent, quia in Homil. 18. & 32. in Matth. videtur loquutionem Semipelagianorum imitari; dicens, gratiæ adjutorium dari *orantibus, & pulsantibus, id est, opera orationibus addentibus, &c.* Sed ille in hom. 18. aperte loquitur de orantibus, & operantibus ex fide, & gratia, ut patet ex illis verbis: *Deinde si opera justitiæ non facis, id est, non impulsas, nec orare ex fide potes*, & alia, quæ columna 3. prosequitur, per quæ exponenda sunt, quæ in homil. 32. dicit circa illa verba, *Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est*.

Chrys. & Marcus Semipelagian. non fuere.

18. Solet præterea Cassiano annumerari Vincentius Lirinensis catholicus scriptor, & Cassiano æqualis, & in monasterio insulæ Lirinensis insignis monachus, ac validissimus contra hæreticos disputator, ut de illo Gennadius scribit. Unde aliqui existimarunt, hunc esse Vincentium illum, cui Prosper respondet in libro ad objectiones Vincentianas: & ideo unum esse crediderunt ex his, qui in Gallia contra doctrinam Augustini cum Masilien sib. differuerunt. Sed hæc suspicio in primis nullum habet in opusculo Vincentii Lirinensis *contra prophanas vocum novitates*, quem solum ex scriptis ejus habemus, fundamentum. Nam potius in cap. 34. vehementer damnat Pelagium, eo quod neces-

Neq; Vincētius Lirinen.

necessitatem gratiæ juvantis nos in singulis actibus negaverit, & cap. ult. iterum in eum invehitur, ibique magna cum veneratione recipit Epistolam Cœlestini, quæ contra Semipelagianos, & in defensionem Augustini scripta est, ut postea videbimus. Deinde ex libro Prosperi colligi non potest, quis fuerit ille Vincentius, a quo objectiones, quas refutat, Vincentianæ nominatæ sunt; cur ergo suspicabimur, illum fuisse insigniorem Vincentium, qui eo tempore vixit? Maxime cum Prosper in præfatione dicat, eum confinxisse quarundam blasphemiarum prodigiosa mendacia, eaque Augustino, & Prospero, ad invidiam concitandam tradidisse: quod certe incredibile est de Vincentio Lirinensi, qui vir religiosissimus fuisse perhibetur, & dicto libro suo talem se ostendit. Quapropter Baron. ann. 431. n. 188. Vincentium Lirinensem ab hac nota vindicat, asseritque illum, cui Prosper respondet, esse alium presbyterum ejusdem nominis Gallum, quem Gennadius fere eodem tempore vixisse refert, & in Psalmos scripsisse. Sed hoc etiam mihi est incertum, quia nec Gennadius, nec Trithemius id indicant, & potuit esse eodem tempore in Gallia alius presbyter ejusdem nominis, qui inter catholicos scriptores non numeretur, parumque interest indicare, quis ille Vincentius fuerit, dummodo gravissimo scriptori contra hæreticos talis injuria non inferatur.

§ *De Fausto.*

19. Superest dicendum de Fausto Rhegiensi Episcopo, qui septuaginta fere annis post Cassianum vixit, duosque libros de gratia, & libero arbitrio scripsit, quorum doctrinam expendere oportet, ut magis hunc errorem penetremus. Aliqui ergo Faustum excusare, & libros ejus ad catholicum sensum trahere conati sunt. Nam Gennadius illi æqualis in libr. de Vir. illustr. de Fausto dicit, scripsisse egregium opus de gratia Dei, qua salvamur, & libero humanæ mentis arbitrio, quo salvamur. *In quo opere* (ait) *docet gratiam Dei semper invitare & præcedere & juvare voluntatem nostram. Et quidquid ipsa libertas arbitrii pro labore piæ mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiæ donum.* Et infra de illo dicit, *Viva voce egregius doctor, & creditur, & probatur.* Deinde Trithemius de Fausto ait, prius fuisse Pelagiano errore fœdatum, postea vero a Fulgentio conversum scripsisse volumen egregium de gratia Dei, quod inter opera ejus circumfertur. Unde videtur loqui de hoc volumine, quod nunc habemus in duos libros divisum, quia nec aliud circumfertur, nec illius mentionem in antiquis Doctoribus invenimus. Censuit ergo Trithemius, illum librum esse catholicum, & authorem, quando illum scripsit, a Pelagianis omnino discessisse. Quod vero refert, Faustum prius fuisse Pelagianum, & a Fulgentio ab errore revocatum, unde sumpserit, invenire non potui.

Qui Faustum excusent?

20. De libris item Fausti recte videntur sensisse Collectores Bibliothecæ Sanctorum Patrum, nam illos posuerunt in quarto tomo inter tractatus contra hæreses, & consequenter etiam Faustum inter catholicos Patres recensent. Et in Chronologiis Ecclesiasticis aliquando solet inter scriptores catholicos, & Ecclesiasticos recenseri, ut videre licet in primo tomo Canisii in principio. Denique Driedo de captivit. & redempt. gen. hum. tract. 4. c. 2. par. 4. Faustum, & ejus libros ab errore defendere conatur. Quia non contra Augustinum scripsit, ut quidam illi tribuunt, nam illum cum magna reverentia allegat l. 1. c. 6. & l. 2. c. 7. ubi & beatissimum appellat: sed scripsit contra Lucidum presbyterum Gallum, qui ex doctrina Augustini male intellecta, varios errores hauserat, nimirum, hominem sola gratia salvari sine voluntaria obedientia, vi solius prædestinationis; imo & peccatores eodem modo damnari vi præscientiæ, & reprobationis. Et similia, quæ in tomo 4. Bibliothecæ Sanctorum ante libros Fausti præferuntur. Contra illos ergo errores scripsit Faustus, prius damnans Pelagium, & postea errorem extreme contrarium; ipse autem media via incedere profitetur, necessitatem gratiæ prædicando, & illi necessitatem laboris, & obedientiæ adjungendo, quamvis labor hic, & obedientia non sit, nec fuerit in lege naturæ sine occulto aliquo auxilio gratuito, ut Driedo Faustum interpretatur.

Aliorum excusatio.

21. Videturque hæc excusatio fieri verisimilis ex multis verbis ejusdem Fausti, nam imprimis in epistola ad Lucidum, cui Concilium quoddam Episcoporum subscripsit, inter alia dicit. *Nos autem per illuminationem Christi veraciter, & confidenter asserimus, & eum, qui periit per culpam, salvum potuisse esse per gratiam, si gratiæ ipsius famulatui, laboris obedientiam non negasset.* Ubi famulatum gratiæ appellat subjectionem debitam gratiæ, & ita ponit obedientiam hominis, ut subsequentem, & cooperatricem gratiæ; unde subjungit: *Nos igitur per medium Christo duce gradientes, post gratiam, sine qua nihil sumus, laborem officiosæ servitutis asserimus*: & infra: *Qui hanc veritatis mensuram, gratia præcedente, & conatu assurgente non sequitur, dignus erit, ut a sacris liminibus arceatur.* Deinde quod ad confirmandam hanc doctrinam Faustus scripserit, colligitur ex præfatione operis, quam vocat professionem suæ fidei ad Leontium, ubi inter alia dicit: *Studium asserendæ gratiæ competenter, & salubriter suscipit, qui obedientiam famuli labori adjungit, tanquam si patrono, vel domino inseparabiliter pedisequus minister inhæreat*, quod multis, & elegantibus verbis, & exemplis declarat.

Verisimilitas prædictæ excusationis

22. Denique in utroque libro, & absolute gratiam prædicat necessariam, & illi primatum tribuit; ergo per illud prius discernitur a Pelagio, & per posterius a Semipelagianis. Prima pars constat ex libr. 1. capit. 1. ibi: *Ego arbitror, quod libertas arbitrii sibi sola sufficere sine gratiæ præsidio non potuerit, etiam antequam privilegium illius transgressio violaret.* Altera vero pars patet ex eodem libr. c. 5. ibi. *Opera legis evacuantur, quæ secundum literam sunt, & ea, quæ post gratiam, comitante gratia gerenda sunt, asseruntur*; & cap. 6. *Vide quomodo ad gratiæ donum semper adjungit laboris obsequium*: & c. 11. *Qui vel initium operis sibi præsumit arrogare, vel finem ad illum merito dicitur. Nisi Dominus ædificaverit domum in vanum laboraverunt, qui ædificant eam.* Quæ verba ipsam prorsus Augustini doctrinam continere videntur: & c. 13. habet illam celebrem sententiam, *gratiam neminem deserere, nisi prius deseratur ab homine*, & cap. 15. sunt valde notanda illa verba, *Adverte, quia hoc ipsum ad baptismum venire, & desiderare salutem jam fidei est.* Nam ita videtur interpretari alia, quibus dicere solet, desiderantibus, & pulsantibus adjutorium gratiæ dari, utique desiderantibus ex fide, & c. 17. ait, Deum omnes per gratiam vocare, & attrahere etiam resistentes, utique quantum est in se: *Licet enim* (inquit) *non omnes obedientiam exhibituros esse prænosceret, omnibus tamen & velle, & posse donaverat.* Quibus verbis fatetur & velle, & posse in bonis operibus pietatis esse ex gratia, licet velle possit per liberum arbitrium impediri, sicut etiam potest præstari. Unde subjungit: *Hoc loco solicitius requiratur, utrum quisque attrahi velit, an nolit*, utique cum effectu: *Si non vult, absolute attrahentis benevolentiam non meretur, si autem vult, ecce jam cum Deo hominis consensus operatur*: & infra: *Sicut gratiæ est, quod attrahitur, ita obedientiæ probatur esse quod sequitur*: & l. 2. c. 2. *De suo* (ait) *est, quod dat gratiam, de tuo est, quod prænoscit offensam*: & c. 5. *Quod credunt, gratiæ largitas est, quod professionem creditis non accommodant, mentis improbitas est.* Ac denique c. 8. *Nihil hic* (*ut opinor*) *redolet, cum & hoc ipsum incessabiliter asseram, quod Deo ipsam debeam voluntatem, præsertim cum in omnibus ejus motibus ad opus gratiæ referam, vel inchoationis initia, vel consummationis extrema*: & infra: *De Dei bonitate est, quod vocatur, de propria voluntate, quod promptus obsequitur.* Quæ sane omnia videntur habere catholicum sensum, ac subinde per illa satis authorem illum ab erroris nota liberari.

Probatur amplius eadem verisimilitas

Celebris sententia, & notanda pro Fausto.

23. Nihilominus libri Fausti suspecti semper in Ecclesia fuerunt, statim enim ac scripti fuere, ab Orthodoxis Patribus impugnati sunt, qua licet in eis Faustus profiteatur, se media via inter Pelagium, & Lucidium incedere: nihilominus a Pelagio non omnino recedit, sed cum Semipelagianis plane sentit. Unde Ado in

Vera censura de Fausto.

Chron.

Chron.ann.492.in fine, *Faustus (*inquit*) apud Regem Galliæ Episcopus, Pelagianum dogma destruere conatus, in errorem labitur: unde qui ejus sensus in hac parte catholicos prædicant, siceti Gennadius, omnino errant:* quia nimirum, ut subjungit, *ita liberum Christianum arbitrium docere conatur, ut illuminatio ejus, virtus, & salus non a Christo, sed a natura sit.* Et statim refert contra eum scripsisse *lucidissima fide* Beatum Avitum Viennensem Episcopum, ejus redarguendo errorem, & Joannem Antiochiæ presbyterum. Sed & eodem tempore multi contra libros Fausti scripserant, inter quos primo loco ponit Cæsarium Baron. ann. 490. nu. 12.& sequentibus. Sed de hoc opere Cæsarii dicam latius infra cap. 23. Scripsit enim Fulgentius, ut ibidem ex Isidoro libro de Scriptoribus Ecclesiast. cap.13. referam: unde constat, etiam Isidorum eandem opinionem de Fausto, & ejus libris habuisse.

24. Præterea inter opera Fulgentii extat liber Petri Diaconi de Incarnat. & grat. in cujus cap. ultim. sic inquit: *Anathematizamus simulque Julianum, & qui illis similia sapiunt. Præcipue libros Fausti Galliarum Episcopi, qui de monasterio Lyrinensi provectus est, quos contra prædestinationis sententiam scriptos esse, non dubium est. In quibus non solum contra Sanctorum Patrum, sed etiam contra ipsius Apostoli contradictionem veniens, humano labori subjungit gratiæ adjutorium: atque totam omnino evacuans Christi gratiam, antiquos Sanctos non ea gratia, qua nos, secundum quod docet Beatissimus Petrus Apostolus, sed naturæ possibilitate, salvatos impie profitetur.* Fulgentius autem in sequenti libro de Incarnat.& grat. licet a cap.12. usque ad finem, veram de gratiæ initio doctrinam confirmet, & fere omnes sententias, & argumenta Fausti proferat, & impugnet, de illo autem, vel illius libris nullam mentionem facit: tacite tamen Petro consentire videtur.

Maxentiũ in Fausti doctrinã invehitur

25. Maxime vero contra illos libros Fausti invehitur Joannes Maxentius in responsione ad Epistolam Hormisdæ Papæ ad possessorem sub finem, ubi assumit onus probandi, illos libros esse hæreticos, idque late ostendit eo fere modo, quo nos statim idem præstabimus. Interim adverto, Maxentium in hac parte non esse magnæ authoritatis; tum quia, licet non in hoc puncto, ipse tamen inter hæreticos Scythiæ monachos Eutychiana hæresi infectos censetur: tum etiam, quia illam Epistolam Hormisdæ, sub prætextu, quod ejus non esset, vehementer impugnat. Quem tamen prætextum vanum esse, & ficte, aut per affectatam ignorantiam prætensum, existimat Baronius late ostendens, Epistolam illam fuisse Hormisdæ, & vix potuisse in temporibus Maxentium de hoc dubitare, quia totius causæ, & aliarum epistolarum Hormisdæ notitiam habebat, ut late prosequitur ann. 520.num.22.& sequentibus.

Maxẽtius Hormisdæ imponit.

26. Et quod mirandum est, Hormisdam audet Maxentius facere Pelagianum, quia dixit in illa Epistola: *Nos fixis decet insistere vestigiis, proficiemus inter adversantes propriis bonis si erroribus non involvamur alienis.* Nam quia dixit, *Propriis bonis*, arguit illum Maxentius, ac si dixisset, *propriis viribus*, sic inquiens: *Superbissimæ Pelagianæ perfidiæ involutum erroribus te cunctorum oculis anteponis, qui inter adversantes non Dei munere, sed propriis bonis proficere posse tumida elatione confidis, quasi propriis bonis, non Dei auxilio, proficere posset humana natura, nunquam oraret Propheta: Perfice gressus meos*, & cætera quæ late prosequitur. Quibus manifeste falsum sensum imponit Hormisdæ, ille enim non dixit, *propriis bonis*, ad divinum auxilium excludendum, sed ut illa bona ab erroribus alienis distingueret; sic enim ait, *Proficiemus propriis bonis, si erroribus non involvamur alienis.* Propria enim bona appellat fidem veram, & sanctitatem, quæ bona propria dicuntur, non quia a nobis sint, sed quia a Deo donata sunt nobis, & in illis proficimus, dum tentati alienis erroribus, illis non involvimur. Hoc autem, nunquam dixit Hormisda posse sine gratia Dei fieri: unde cum subdit, *Probat enim virtutis suæ validum robur, qui, cum impellitur, non movetur*, non naturæ, sed fidei virtutem, & robur commendat, *in quo possumus omnia tela nequissimi ignea extinguere*, ut ad Ephes.sexto, Paulus dixit.

Hormisda libros Fausti nõ recipit.

27. Denique in fine Epistolæ cum consultus Hormisda de Fausti libris, illos non recipiat, & doctrinam, quam Ecclesia de gratia recipit, in libris Augustini contineri dicat; audet Maxentius authorem Epistolæ reprehendere, eo quod libros illos ut hæreticos non damnet. Veruntamen vel hoc ipso conjectare posset, responsionem illam Pontificiam fuisse, non privati Doctoris, qui in re obscura, & ambigua facile profert sententiam. Hormisda vero Pontificia authoritate solum respondet, illos Fausti libros non esse in authoritate habendos, quia in his, in quibus discordant a doctrina Ecclesiæ, quæ in Synodis, & in libris Augustini habetur, probandi non sunt, & quia in hoc saltem suspecti sunt, ideo Ecclesia Romana eos non commendat. In quo etiam alludit Hormisda ad decretum Gelasii, qui in suo decreto de librorum Ecclesiasticorum authoritate libros Fausti inter apochryphos numerat.

Cap. Sancta Romana d.15. to.1 Epist. Pontif. sub finem Epistolæ Gelasii.

Error Fausti cõcluditur ex illis script.

28. Ex his ergo intelligitur, illos libros semper fuisse, vel damnatos, vel valde suspectos: & profecto qui illos attente legerit, facile intelliget, authorem eorum Semipelagianorum errore infectum fuisse. Nam licet ambiguis, & æquivocis locutionibus studeat Faustus occultare sensum suum erroneum, ut ex allegatis in principio constat: tamen in multis aliis manifeste se prodit: quod initium fidei, vel salutis tribuat libero arbitrio, & illi veram gratiam subjungar, tanquam subsequentem bonum, & meritorium usum liberi arbitrii, non tanquam præcedentem. Sic cap.7.cum dixisset, *Tempus gratiæ quo redempti sumus, merita hominum non expectavit, opera penitus non quæsivit*; statim adjungit: *sola Deus fidei nostræ devotione contentus fuit*, ubi non potest loqui de devotione, quæ fit ex gratia, alias etiam priora verba de meritis, & operibus ex gratia factis intelligenda essent, & sic hæreticum esset dicere, Deum tempore gratiæ opera (utique ex gratia facta) non requirere: unde consequenter adjungit: *Justum ex fide vivere asseruit, quia ei fidem, & justitiam quærenti, contulisse se meminit:* & infra circa id Pauli, *Inquirentibus se remunerator sit*, inquit, *sicut ad Dominum largitio remunerandi, ita ad hominem devotio respicit inquirendi:* & in fine, *Fidem*, inquit, *expectat a parvulis* (id est a nondum justificatis) *opera etiam cum fide a confirmatis requirit, ita tamen, ut credulitatis affectum proficientibus augeat, & laborantibus adjutor quotidianus adsistat.* Unde credulitatis affectum sentit præcedere gratiam fidei, & laborem humanum gratiam operum, quod capite nono confirmat, & capite decimo magis exponit dicens, dedisse Deum homini libertatem, ut si malum vellet appetere, sibi esset permissum. *Si autem bonum cuperet, actionem, & perfectionem ejus a conditore deposceret, ad mercedem vero illius officiosa devotio pertineret. Et ideo hominis formator, & rector bonæ voluntatis, homini deputavit usum, sibi reservavit effectum*, ubi initium ponit in boni cupiditate, cujus bonum usum soli libero arbitrio, Deo autem perfectionem, & consummationem tribuit, & in eodem sensu dicit inferius: *Orantibus, & vigilantibus, misericordiæ benignitate succurritur, quæ utique pulsantibus, magis ex devotione*, id est, ob bonum affectum, *quam ex prædestinatione defertur*, ubi incipit impugnare gratuitam prædestinationem, illam enim vult esse ex merito solius liberi arbitrii, quod hic vocat ex devotione. Et ita gratiæ, & prædestinationi solum tribui effectum, & consummationem, ut repetit capite undecimo circa finem; & clarius capite duodecimo de filio Prodigo loquens, ait: *Sicut sui criminis est, quod longe pii parentis refugit oculos, ita suæ est devotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans, & adsurgens, ad paternos recurrit amplexus*, ubi particula, *Per insitum bonum*, satis declarat, quo sensu devotionem appellet affectum ex sola libertate procedentem, quod iterum, atque iterum repetit.

Quod recte dicere Faust. videbatur, male explicat.

29. Potest autem quenquam decipere, quod in eodem loco hæc verba interponit, *Gratia, quæ pulsaverat peregrinantem, ipsa suscipit revertentem*, & ita videtur

videtur fateri, gratiam præire, quod capite ſeptimo multis verbis aſtruere videtur. Verutamen ibidem ſuum ſenſum aperit, omnemque ambiguitatem tollit, & nomine gratiæ pulſantis, vel attrahentis ſolam externam prædicationem, & doctrinam, ſeu objecti propoſitionem intelligit, ut patet ex illis verbis Fauſti: *Quid eſt autem attrahere, niſi prædicare, niſi Scripturarum conſolationibus excitare, increpationibus deterrere, deſideranda proponere, intentare metuenda, judicium comminari, præmium polliceri?* Ubi aperte non aliter gratiam prævenientem, quam Pelagius interpretatur; unde ſubjungit: *Sicut gratiæ eſt, quod attrahitur, ita obedientia probatur eſſe quod ſequitur.* Ubi dupliciter errat, nam veram gratiam interius attrahentem non agnoſcit, & ad obediendum externæ prædicationi voluntatem per ſe ſufficere ſentit, ſaltem inchoative, ut ſic dicam, *ut per quandam voluntatis anſulam* (ſicut ſubjungit) *comprehendi, & attrahi valeat* (utique cum effectu) *qui vocatur:* & in eodem ſenſu dicit in eodem capite: *Aſſiſtenti, & vocanti Domino, famulus manum fidei, qua attrahatur, extendit, & dicit, Credo Domine, adjuva infirmitatem meam.* Ubi hunc ordinem conſtituit inter gratiam, & liberum arbitrium, ut præcedat vocatio aliqua per externam prædicationem, vel alio ſimili modo, & tunc intelligitur Deus, non ut adjuvans, ſed ut aſſiſtens, & quaſi expectans, ut deinde incipiat homo credere imperfecte, & invocare ſua libertate, ac tandem Deus incipiat per gratiam ad profectum adjuvare: unde ſubjungit: *Et ita ſe duo iſta conjungunt; attrahentis virtus, & obedientis affectus: quomodo ſi æger aliquis aſſurgere conatur, & facultas animum non ſequatur, & propterea ſibi porrigi dexteram deprecetur, clamat voluntas, quia ſola per ſe elevari neſcit infirmitas, ita Dominus invitat volentem, attrahit deſiderantem, erigit adnitentem.* Imo cum ſtatim explicet, attractionem non eſſe, niſi prædicationem, ut antea retuli, videtur indicare, etiam prædicationem ipſam eſſe ex merito aliquo propriæ voluntatis deſiderantis, & invocantis. Veruntamen vel duplicem attractionem ponit, aliam externam tantum, & ſufficientem ad volendum per ſolam libertatem, ſaltem imperfecte, aliam perfectiorem, & cum effectu, & hanc dicit eſſe ex humano merito: vel certe potius ſentit, attractionem illam externam interdum dari etiam indignis, & ſine prævio merito, interdum vero dignis ex merito humano, quod præcedit aliquando ante prædicationem Evangelii, vel revelationem ſupernaturalem, per bonum uſum legis naturæ.

30. Atque hanc eandem doctrinam magis inculcat, & declarat toto libro ſecundo. Nam in capite tertio ex profeſſo probat, prædeſtinationem eſſe ex præſcientia alicujus meriti humani, & ideo ait, *voluntatem eſſe, quæ meretur auxilium, ſicut voluntas eſt, quæ operatur delictum*, & in capite quarto eundem ordinem inter uſum libertatis, & gratiæ ponit, & ideo inter alia dicit: *Ad obedientiam pertinet labor, fructus autem laboris ad gratiam*, ubi neceſſe eſt loqui de obedientia, quæ viribus propriis fit, cum illam a gratia diſtinguat. Et capite ſexto poſt multa, quæ de prædeſtinationis cauſa tradit, de Abel dicit in fine: *Sed & Abel divinis ſtuduit placere conſpectibus per inſitum a Deo generaliter bonum, id eſt, per propriæ meruit voluntatis affectum:* & cap. 7. dicit: *legem naturæ eſſe primam gratiam, per quam multi veſtibula ſalutis intraverunt, per Chriſtum ad vitæ penetralia perducendi.* Loquiturque de hominibus, qui fuerunt ante legem ſcriptam; & idem conſequenter ſentit de his, quibus nondum fuit exterius prædicata fides. Unde generaliter ait: *Niſi voluntariam devotionem, & intentionem quæreret, remunerationem homini non deferet, & niſi ei aliquid proprium, unde poſſet placere, tribuiſſet.* Ac denique capite vigeſimo ſexto inter alia dicit: *Hoc ſolum noſtrum eſt, ut qui pro fragilitate idonei non ſumus, ſaltem quærendi, & pulſandi importunitate placeamus.* Hoc autem vocat noſtrum, quia nos ad id ſumus idonei, utique abſque gratia; unde addit tandem notanda verba, *Niſi fuerit obedientiæ præmiſſa devotio, gratiæ vileſcit oblatio.* Ex quibus loquutionibus ſi una tantum vel altera in hoc opere inveniretur, poſſet pie ad bonum ſenſum trahi, explicando, verbi gratia neceſſitatem laboris, & obedientiæ, de illa, quæ cum Dei adjutorio præſtatur. Veruntamen in tanta multitudine ſententiarum, & tot modis illas explicandi contra doctrinam Auguſtini, nulla pia interpretatio locum habet; præſertim, quia ſimul conatur ille author refellere teſtimonia Scripturæ, quæ veritatem fidei confirmant, ad peregrinos, & erroneos ſenſus illa detorquendo, & poſtea confirmando fidei doctrinam attingemus.

Tam multa inculcat Fauſtus pro Semipelagianiſmo, ut illum pie exponere non liceat.

31. Quapropter in prioribus locis, quæ in contrarium adduximus, prima verba Epiſtolæ, quæ ſunt a toto Concilio probata, catholicum poſſunt habere ſenſum, & in illo credendum eſt, fuiſſe a Patribus Concilii ibi ſubſcribentibus recepta, ut Baronius recte notavit. In aliis vero, quæ ſunt propria Fauſti, ſub nomine gratiæ comprehendit externam prædicationem, revelationem, doctrinam, imo etiam legem naturæ, ut vidimus. Et ita quoties dicit initium bonæ voluntatis eſſe ex gratia, vel a Deo eſſe inchoationis initia, & conſummationem, & gratiam eſſe, quæ attrahit, & ante obedientiam præcedit, & ſimilia; ſolum loquitur de gratia externa per legem, vel doctrinam, aut prædicationem; ita enim ſe in aliis locis declarat, nec in alio ſenſu poteſt conſecutio doctrinæ conſiſtere. Et ita etiam notavit Maxentius in dicta reſponſione circa finem.

Adducta pro Fauſto ſolvuntur.

32. Unde licet in eiſdem libris reperiantur eædem voces, quibus catholica fides utitur, nimirum, gratiæ vocantis, attrahentis, adjuvantis, ac cooperantis, nihilominus eorum ſignificatio, & uſus longe ſunt diverſa. Nam per vocationem ſolam externam prædicationem, vel objecti propoſitionem, aut naturalis legis dictamen, aut aliquid ſimile intelligit, ut ipſe explicat, & hanc interdum primam gratiam, & attractionem. Per adjutorium autem gratiæ, vel cooperationem intelligit gratiam aliquam ſubſequentem ad humanum meritum, & promoventem aliquo modo liberum arbitrium ad ulteriorem perfectionem. Ac proinde in capite decimo, libro ſecundo ſic inquit: *Ipſum adjutorii vocabulum duos indicat, operantem, & cooperantem*; quæ verba inveniuntur etiam in Auguſtino, ſed in ſenſu longe diverſo. Auguſtinus enim gratiam ipſam eſſe vult operantem, & cooperantem ſimul cum libero arbitrio, ut infra ſuis locis oſtendemus. Fauſtus vero per operantem intelligit hominem, & cooperantem vult eſſe Deum, vel gratiam, non ſimul, ſed poſt hominis prævium meritum: unde poſt dicta verba *operantem, & cooperantem*, ſubjungit, *Petentem, & promittentem, pulſantem, & aperientem, quærentem, & retribuentem.* Et ita neque gratiam veram operantem agnoſcit, nec cooperantem ad idem omnino opus, vel ad eundem hominis affectum, ſed cooperantem vocat, licet detur ad novum effectum, ſolum quia ſubjungitur priori actioni, & merito hominis, ut illum ad ulteriorem perfectionem adjuvet. De quo etiam ſubſequenti adjutorio, quale ſit, nunquam ſatis ab illo authore explicatur, ut ſequenti capite dicam. Et hactenus de hujus erroris authoribus, quorum ſententias fuſe explicare volui, ut plena notitia ipſius erroris habeatur, quam his temporibus exiſtimo neceſſariam, & ideo in capite ſequenti pluribus modis erit locupletanda.

Fauſtus fidei conſonat in voce, diſſonat in ſenſu.

33. Prius vero lectorem admonitum velim nonnullos alios ejuſdem temporis illuſtres viros hoc errore aliquando maculatus exiſtimari, fortaſſe ſine cauſa, vel ſine ſufficienti probatione. Unus eſt Severus Sulpitius, qui vitam B. Martini, & alia inſignia opera ſcripſit, & inter ſanctos recenſetur die 29. Januarii in Martyrologio Romano, quia Gennadius in Catalogo virorum illuſtrium de illo in fine dicit, in ſenectute fuiſſe a Pelagianis deceptum, poſtea vero reſipuiſſe, & pœnitentiam uſque ad mortem egiſſe. Cui fidem præbet Baronius ann. 431. num. 189. & ſequentibus. Sentit autem non toto errore Pelagii fuiſſe infectum, ſed tantum doctrina Semipelagiana denigratum: ſimulque conjectat, authoritate Epiſtolæ a Cœleſtino con-

De hoc errore non tantum Sulpitius, & Gennadius ſine ſufficienti tamē fundamento.

conscriptæ contra obtrectatores Augustin. fuisse commotum & ita ad saniorem mentem rediisse. Ego vero in hac re valde sum dubius, rationem autem meæ dubitationis statim aperiam. Alius enim a Scriptoribus Ecclesiasticis de hoc errore suspectus esse dicitur Gennadius, ut sæpius idem Baronius testatur ann. 433. numer. vigesimo octavo ubi Gennad. vocat ejusdem farinæ cum Cassiano, & numer. trigesimo dicit, Gennadium æque Pelagianum Cassianum excusare, & Prosperum damnare. Idemque colligi potest ex eo, quod Faustum etiam, & ejus libros laudat, ut mox videbimus. Item ex eo, quod in eodem libro de Ecclesiasticis Scriptoribus, Ruffinum vehementer laudat, & in fine illum Hieronymo præfert, cum tamen etiam ipse Ruffinus de Pelagiana hæresi suspectus sit, & ideo opera ejus inter apocrypha a Gelasio censentur, *quia hoc in eis Hieronymus annotavit*. Unde tandem affirmat Baronius 490. numer. quadragesimo quinto Gennadium fuisse unum ex Gallicanis presbyteris, de quibus Prosper, & Hilarius apud Cœlestinum conquesti sunt propter Semipelagianorum doctrinam contra Augustin. Idemque affirmat author censuræ ad librum de Ecclesiast. dogma. in 3. to. operum Augustin. in Appendi. in princip. Qui etiam addit, etiam in illo libro haberi nonnulla, in quibus latet Semipelagiana doctrina, & ideo caute legenda esse.

Argumentũ cur Severus inter Semip. annumerari non debet. 34. Hinc ergo dubium mihi oritur de his quæ Gennadius de Sulpitio Severo refert; qui enim fieri potest, ut Severum deceptum dixerit, sequendo errorem, quem ipse approbabat? aut quomodo in laudem illius ponit, quod peccatum illud pœnitentia delere studuerit, cum ipse in Cassiano, & Fausto illud peccatum non damnaverit, sed defenderit. Respondebit forte aliquis cum Baronio in posteriori loco allegato, Gennadium ipsum etiam resipuisse, quia ipse in ultimo capite sui libri de Scriptor. Ecclesiast. de se refert, inter alia opera scripsisse librum quendam de sua fide, eumque ad Gelasium Pontificem misisse, quod est signum fidelis, & Catholici Scriptoris. Imo conjectat Baronius illum librum fuisse, qui nunc extat de Ecclesiasticis dogmatibus, & a Gelasio fuisse correctum, & emendatum, & authorem in meliorem frugem fuisse mutatum, factumque plene Catholicum, & ad Massiliensem episcopatum promotum. Nam Adrianus Papa in epistola ad Carolum Magnum pro defensione secundæ Synodi Nicenæ in capit. quinquagesimo quinto illum sub nomine Sancti Gennadii Episcopi Massiliensis allegat.

Refutatio evasionis. 35. Sed hoc imprimis non expendit difficultatem: nam certe si Gennadius Semipelagianus fuit, in eodem errore perseverabat, quando librum de viris illustribus scripsit, quandoquidem Cassianum, Faustum, & alios illius erroris sectatores defendit: quomodo ergo in eodem opere Severum Sulpitium ejusdem erroris notat, illumque laudat, quod tandem resipuerit? Deinde caput illud ultimum de viris illustribus, in quo dicitur Gennadius de se loqui, deest in eo libro prout habetur in fine primi tomi operum Sancti Hieronymi. Præterea author censuræ ad lib. de Ecclesiast. dogmat. in 3. tom. operum August. negat Gennadium fuisse Episcopum, sed tantum presbyterum. Quod si in hoc major fides adhibenda est epistolæ Adriani, ut revera est, potius ex illa colligitur, Gennadium nunquam fuisse Pelagianum, quia si fuisset hæreticus, etiamsi resipuisset, non tanto honore ab Adriano Papa ad fidei dogma confirmandum allegaretur. Fieri ergo potuit, ut ea, quæ de Cassiano, & Fausto scripsit, non per errorem in doctrina, sed per ignorantiam facti dixerit, quia in bono sensu illorum sententias, & loquendi modos interpretatus est. Cum enim nunc aliqui catholici id facere tentaverint, & non propterea in hæresis suspicionem veniant, quid mirum, quod idem potuerit Gennadio accidere?

36. Et sane ita de illo sentire videtur Platina, cum in vita Symmachi circa finem dicit: *Hujus* (id est Symmachi) *tempore Ecclesiam Dei multum juvit Gennadius Massiliensis Episcopus, qui diligens Augustini imitator, & librum de dogmatibus composuit, & quid cuique ad salutem necessarium esset, declaravit*. Quod si hoc verum est, facile expenditur dubitatio posita; nam fortasse Severus Sulpitius a Pelagianis deceptus aliquo tempore ipsorum errores aperte professus est. Si vero fateamur, Gennadium aliquando aperte contra Augustinum cum Semipelagianis sensisse, necessario fatendum est, cum de Severo loquitur, graviorem in illo errorem Pelagianum notare, quam in Massiliensibus fuerit. Verumtamen etiam illa narratio de Severo mihi est valde incerta, quia in Martyrologio Romano die vigesima nona Januarii Sulpitius Severus discipulus Sancti Martini; & Episcopus Bituricensis inter Sanctos numeratur, & virtutibus, ac eruditione conspicuus dicitur, nullaque lapsus illius fit mentio. At vero in die 26. ejusdem mensis dicitur, *ejus vitam, & mortem pretiosam gloriosis miraculis commendari*. Unde Guibertus Abbas in Compendio Apologiæ pro Severo dicit: *Nusquam, nisi in solo Gennadio legi, fuisse Severum a Pelagianis seductum: qui nescio, utrum hoc ipse alicubi legerit, an ex sola fama, quæ facta, infectaque docet, didicerit*. De his ergo duobus Severo, & Gennadio nihil certo Statuere possumus, nisi quod in Catholica doctrina decesserint; quales autem aliquando fuerint, ad doctrinam postea tradendam non refert.

CAPUT VI.

Nonnullis propositis dubiis Semipelagianus error amplius explicatur.

1. PRimus, ac præcipuus error Massiliensium, ac cæterorum fundamentum fuit: *Gratiam Dei secundum merita hominum dari*, ut ex Augustino libr. de Prædest. Sanctor. Prospero, & Hilario in epistolis ad ipsum sumitur, & optime declaravit idem Prosper in epist. ad Ruffinum initio. Unde operæ pretium est, exponere, in quibus actibus liberi arbitrii illud meritum ponerent: quale, & quam necessarium existimarent esse illud meritum ad gratiam obtinendam, quid comprehenderent sub illa gratia, quæ propter tale meritum datur; ac subinde an syncere, & proprie nomine gratiæ uterentur, vel etiam palliate Pelagianorum more, quæ omnia sequentibus dubiis explicatius disseremus. Præcipuus error, ac cæterorũ origo.

In quibus actibus, seu in quo usu liberi arbitrii hoc meritum Semipelagiani collocaverint.

Dub. I.

2. ALiqui existimant, posuisse hoc meritum in sola voluntate credendi, quam a solo libero arbitrio esse credebant, vel etiam in fide quadam imperfecta, & naturali, quæ statim ex illa voluntate efficaci oriretur. Ita significat Augustinus lib. de Prædestin. Sanctorum, ubi hac ratione totam disputationem contra Semipelagianos ad hoc reducit, ut fidem, & initium fidei non ex solo libero arbitrio, sed ex gratia Dei esse ostendat, ac proinde, si quod est in fide meritum, non esse mere humanum, sed esse ex gratia. Neque etiam ipsam fidem, voluntatemve credendi esse posse ex merito humano; tum quia alias non esset gratia; tum etiam quia ipsa fides est omnis meriti initium & consequenter fidei initium est initium totius gratiæ, & sanctificationis, ut idem Augustinus dixit epist. 107. in fine. 1. Sententia in propo. sito dub.

3. Sed quamvis verum sit, Semipelagianos posuisse hoc meritum in voluntate credendi, & fide naturali, non tamen in sola illa. Quia Augustinus non ponit exclusivam, licet disputationem ad illud caput, tanquam ad principale, revocet, quia illo secluso, facile cætera ruunt: & alii Patres alios actus numerant, qui etiam in his, quæ ex Cassiano, & Fausto retulimus, evidentissime continentur. Sic enim ajunt, *desiderantibus, petentibus, pulsantibus, & quærentibus gratiam dari*. Et ideo Concilium Arausic. canon. 3. specialiter loquitur de invocatione humana, & canon. quarto de voluntate salutis, quæ gratiam præcedat, & can. 2. Sententia tenenda.

canon. sexto: *Si quis sine gratia Dei, credentibus, volentibus, desiderantibus, vigilantibus, studentibus, quærentibus, pulsantibus, &c.* quæ omnia recenset, quia in his omnibus illud meritum gratiæ ponebant Semipelagiani, quæ interdum a Cassiano explicantur, interdum sub nomine *laboris humani* omnia comprehenduntur, ut constat ex libr. decimo secundo, de Institution. renunciant. capit. decimo quarto, & Prosper in dicta epstol. ad Ruffinum ex sententia Semipelagianorum ait, Deum expectare homines, *quo unusquisque secundum voluntatis suæ motum, si quæsierit, inveniat, si petierit, recipiat, si pulsaverit, introeat*: & infra: *ut qui voluerint credant, & qui crediderint, justificationem merito fidei, & bonæ voluntatis accipiant.*

Ulterior interrogatio in ipso dubio principali

4. Sed quæri ulterius potest, an isti posuerint hoc meritum in his operibus, tantum, quæ ante justificationem usque ad fidem præcedunt, vel etiam in omnibus bonis actibus, aut operibus, vel laboribus post quamcunque gratiam, vel justificationem factis, etiamsi sola facultate liberi arbitrii absque cooperatione gratiæ efficiantur? Respondetur dubium non esse, quin de omni bono usu naturali liberi arbitrii, sive antecedat, sive comitetur, sive sequatur fidem, non tantum imperfectam, sed etiam perfectam in suo genere, locuti fuerint. Nam de antecedentibus, & comitantibus res est clara, de subsequentibus autem patet in primis exemplis a Cassiano adductis. Nam in hoc ordine ponit pœnitentiam David, qui jam fidem habebat, & satis perfectam, & robustam, idemque censet de voluntate ædificandi templum, quam David habuit, non solum post fidem, sed etiam post justitiam. Idemque constat ex exemplo de victoria Job, & similibus. Deinde probatur, quia Cassianus in illis locis non solum tractat de gratia, quæ datur post fidem ad primam justificationem consequendam, sed etiam de adjutorio gratiæ necessario ad perfectionem spiritualem in castitate, & in omni genere virtutis, & pace, ac munditia cordis obtinenda, & hoc etiam adjutorium dicit dari hominibus ex merito laboris humani; manifestum autem est hunc laborem exhiberi a viris, non tantum jam perfecte credentibus. Præterea idem aperte tradit Faustus lib. primo capit. septimo, & aliis, cujus verba jam retulimus. Ratio denique suaderi potest, quia si voluntati hominis nondum illuminati per fidem, vel nondum confirmati per perfectam fidem, tantam vim, & facultatem tribuebant, quomodo non majori ratione eandem, vel ampliorem admitterent in voluntate, & opere hominis jam quidem credentis, vel justi, propriis tantum liberi arbitrii viribus operantis.

Respons.

Objectio.

5. Dices, licet fortasse hoc dixerint Massilienses, in eo non errasse, neque illud pertinere ad reliquias Pelagianorum, Nunc enim opinio aliquorum Theologorum est, bona opera moralia, quæ a justis fieri possunt, ex solis viribus liberi arbitrii meritoria esse gratiæ, seu augmenti ejus, quæ opinio non erronea, sed probabilis reputatur. Respondeo, quidquid sit de censura illius opinionis, de qua inferius suo loco dicemus, in duobus præcipue errasse Massilienses. Primo quia multa præclara opera dicebant fieri posse per solas vires liberi arbitrii, quæ revera etiam a credentibus, vel a justis sine speciali Dei favore, & gratia fieri non possunt, ut sunt pœnitentia de peccato, quæ veniam statim obtineat, victoria gravissimæ, & perseverantis, imo etiam multiplicis tentationis, vigiliis, jejuniis, & orationibus, perseveranter insistere, & similia. Secundo quia his operibus ex libero arbitrio factis, non ratione fidei, vel gratiæ in persona existentis, sed solum ratione boni usus naturalis libertatis meritum donorum gratiæ tribuebant. Ita ut intuitu solius hujusmodi usus Deus ulteriorem gratiam concedat. Utrumque enim aperte sumitur ex sententiis Cassiani, & Fausti allegatis, & utrumque ad reliquias Pelagii pertinet, ut postea ostendemus. Præterquam quod etiam est falsum dicere, opera mere humana ex solis viribus liberi arbitrii facta in homine fideli, vel justo esse meritoria gratiæ, ut in fine hujus operis tractabitur.

Ultima interrogatio in eodem dubio principali Respons. prima.

6. Tandem vero in hoc puncto interrogari potest, an Massilienses posuerint etiam hoc meritum in operibus, vel affectibus supernaturalibus, non quatenus sunt ex gratia, sed quatenus sunt ex conatu liberi arbitrii. Aliqui enim Theologi etiam hunc numerant inter errores Semipelagianorum. Referunt enim, eos dixisse, in ipsomet consensu libero, quem nostra voluntas præbet gratiæ vocanti, licet ad illum gratia etiam comitanter concurrat: tamen nostrum conatum, & influxum liberum esse natura priorem, & illum expectare Deum, ut per gratiam suam adjuvet voluntatem nostram ad consentiendum, & ita etiam quoad hoc posuisse initium salutis ex nobis, quia initium illius consensus est a nobis, & ratione illius, ut præcise est a libero arbitrio, Deum hominem dicebant adjuvare. Et hoc modo intelligendum putant canonem quartum, Concilii Arausicani, ubi damnantur dicentes, *Deum expectare voluntatem nostram, ut a peccato expurgemur.* Et eodem modo intelligent, Semipelagianos subjecisse gratiam libertati, & fecisse illam pedissequam liberi arbitrii in concursu, quem ad eundem supernaturalem actum habent. Ac denique sic etiam interpretabuntur, quod Prosper in epistol. ad Augustin. eosdem dixisse refert: *Libertatem tunc juvandam Dei auxilio, si, quod Deus mandat, elegerit*: & quod subjungit, *obedientiam esse priorem, quam gratiam*, & quod ait Hilarius, *Neque alicui operi curationis eorum adnumerandum putant, exterrita, & simplici voluntate ægrotum velle sanari.*

Rejicitur responsio.

7. Verumtamen hæc tam subtilis distinctio, & speculatio non habet fundamentum, vel in dictis Cassiani, aut Fausti, vel in his omnibus, quæ ex Concilio Arausicano, aut ex Sanctis Augustino, Prospero, aut Hilario de hoc errore colligi possunt, sed potius contrarium; quia Concilium Arausican. canon. tertio, sexto, & septimo, & sequentibus per initium salutis, aut fidei non explicat solum concursum, vel conatum voluntatis cum operante, & cooperante gratia, sed aliquem actum, vel affectum humanum sine his gratiis factum, qualis est invocatio humana, desiderium aliquod salutis, electio, labor, & similia: & e contrario in canon. quinto, per initium fidei intelligit *credulitatis affectum*, qui ex inspiratione divina concipitur. Neque comparat in eodem actu conatum voluntatis ad concursum Dei, sed unum actum ad alium, vel alios distinctos, & damnat dicentes, actum naturalibus viribus factum, esse rationem obtinendi gratiam, aut fidem. Neque damnat dicentes talem actum fieri sine concursu Dei, aut prius elici a voluntate, quam fiat a Deo, quia nimirum, neutrum legimus dixisse Massilienses, sed damnat eos, qui cum dicerent, tales actus fieri solis viribus liberi arbitrii (quod non excludit generalem concursum Dei) dicebant esse causam, & principium salutis, & fidei, seu gratiæ, quæ esset res distincta a tali actu, & effectus illius meriti.

Secunda responsio.

8. Et ideo etiam Concilium Tridentinum sess. sexta, capit. quinto, volens tradere doctrinam contrariam Semipelagianorum errori, docet initium salutis sumi a vocatione antecedente omnia merita, & re ipsa distincta a concursu libero voluntatis. Ponebant ergo Massilienses hoc principium, vel meritum in aliquo actu, qui a nobis fiat cum solo Dei concursu, nec comparabant illa duo inter se, nec de hoc fuit unquam controversia inter illos, & Patres. Quod etiam aperte ostendunt verba Augustini libr. de Prædestination. Sanctorum capit. secundo, quibus explicat punctum controversiæ, in quo Galli nondum a Pelagianis discedebant. Et ex verbis Prosperi, & Hilarii, qui semper referunt hujusmodi actus, *velle credere, credere, invocare, velle sanari*, & similia, quæ significant actus ipsos, quos dicebant fieri a libero arbitrio

bitrio sine adjutorio gratiæ, & in illis ponebant tale meritum; & gratiam retributam talibus actibus ponebant in alio nobiliori effectu, vel dono ab ipsis actibus distincto ad quod recipiendum dicebant, præparari voluntatem prioribus actibus naturaliter elicitis. Et hoc ipsum evidenter declarant Cassianus, & Faustus in suis sententiis, & quidquid aliud eis attribuitur, voluntarie excogitatum est.

Præcedés responsio acceptatur, & probatur. 9. Unde etiam constat, neque Massilienses ita distinxisse in ipso voluntario consensu conatum liberi arbitrii a cooperatione Dei, ut illum dicerent esse priorem, & rationem alterius, & ideo illum vocaverint initium latius ex parte nostra. Nam præterquam quod nihil tale in eorum scriptis reperitur, nec de illis relatum invenitur, illud ipsum etiam ipsi naturali lumini rationis repugnat, ut infra suis locis ostendemus, ideoque sine magno fundamento, & evidentia verborum illis attribuendum non esset. Quocirca a Patribus non arguuntur dixisse, initium salutis vel fidei esse ex nobis, quia dicerent, influxum liberi arbitrii in consensum esse priorem cooperatione Dei, sed quia dicebant, illum actum fieri a nobis, id est, sine prævia interna gratia, & inspiratione, ac illuminatione divina præparante voluntatem. Et e contrario Concilium Tridentinum per initium salutis non explicuit cooperationem Dei ad illum consensum, sed vocationem per tactum Dei, & præviam illuminationem, & inspirationem. Et ob eandem causam Augustinus sæpe docet, Deum inchoare nostram salutem operando in nobis sine nobis, quod facit per veram & internam vocationem omnino gratuitam, & omne meritum nostrum antecedentem; quam non admittebant Massilienses, & ideo errabant. Ergo in illo prævio merito, quod ponebant, multo minus ponebant propriam cooperantem gratiam, sed solum generalem influxum naturæ. Ac proinde non ponebant tale meritum in actu libero in re ipsa facto ex gratia, sic, vel sic considerato, sed in solis quibusdam bonis actibus mere naturalibus. Et hoc modo subjiciebant gratiam bono usui libertatis puro (ut sic dicam) id est, omnem influxum gratiæ in re ipsa excludentem, seu mero conatui humano, id est, non elevato per ullam gratiam ad superiorem ordinem, qualis est conatus, quem voluntas adhibet in actibus, quos sine cooperante gratia non facit.

Quo sensu Semipel. locuti sint, atque a Conc. Arausic. damnatur. 10. Denique hinc intelligitur, quo sensu dixerint, Deum expectare voluntates nostras, & quo etiam sensu id a Concilio Arausicano damnetur. Intelligebant enim Deum expectare voluntatem hominis, ut se præparet suis viribus, ut ad fidem, vel pœnitentiam vocetur per gratiam, vel (quod gravius) ut ipsam salutem gratiæ, & perfectionem recipiat. Et hoc est, quod damnatur in dicto canon. quarto, Concil. Arausican. Cum enim intenderet reliquias Pelagianorum extinguere, ut infra videbimus, in sensu illis contrario loqui debuit. Et hoc etiam manifestat Concilium in omnibus canonibus sequentibus. In quibus eisdem verbis, quibus Semipelagiani suum declarabant errorem, illum damnat, & contrariam veritatem docet. Quocirca sicut Semipelagiani hinc constituentes hominem cum nudo libero arbitrio, & inde Deum largitorem totius divinæ gratiæ a prima usque ad ultimam, dicebant expectare Deum, ut homo inchoet bonum opus liberi arbitrii prius, quam ipse incipiat opus gratiæ: Ita Concilium in eodem sensu damnat dicentes, Deum expectare hominis voluntatem, ut a peccato purgari velit, docetque Deum incipere infundendo spiritum gratiæ, & per illum voluntatem salutis in homine efficiendo: quod pertinet ad primam vocationem prævenientem consensum, non ad cooperationem ipsius consensus.

Salus a Deo manat: illi homo respondet. 11. Quod etiam patet ex testimoniis Scripturæ, quibus suam doctrinam confirmat. Unum est illud, *Præparatur voluntas a Domino.* Quod de præparatione, quam solus Deus facit, intelligit Augustinus quæstion. secunda, ad Simpli. Nam *hominis* etiam *est præparare cor*, ut dicitur Proverb. decimo sexto; unde nobis dicitur, *Præparate corda vestra Domino*. 1. Reg. septimo, hæc autem præparatio secunda fit ab homine cum Deo, & gratia ejus cooperante: illa vero prior, quæ antecedit, fit a solo Deo per gratiam excitantem, seu vocationem, ut ibidem ait Augustinus, & libr. de Prædestinat. Sanctor. capit. sexto, & decimo sexto, & contr. duas epistol. Pelagianor. capit. octavo, & nono, & libr. secundo de Peccator. merit. & remis. capit. decimo octavo. De hac ergo præparatione per solam Dei prævenientem gratiam loquitur illud Concilium, cum docet, Deum non expectare hominem. Aliud testimonium est illud ad Philippens. secundo: *Deus est, qui operatur in vobis & velle, &c.* quod etiam facit Deus per congruam vocationem, ut eisdem locis Augustinus exponit: præsertim dicta quæstion. secunda, ad Simpli. itemque libr. de Bon. per. capit. decimo tertio, & libr. de Grat. & liber. arbit. capit. decimo sexto, & decimo septimo. Hominem ergo nondum vocatum non expectat DEUS, ut illum vocet (ut infra, contra hunc errorem Semipelagianorum ostendemus: nunc enim solum illum explicamus) hominem autem jam supernaturaliter excitatum, & vocatum expectat Deus, ut libere consentiat, & ad ulteriorem gratiam se disponat, ut infra cum de gratia efficaci tractaverimus, declarabimus, & ostendemus.

Quam gratiam intellexerint Semipelagiani dari nobis a Deo, intuitu boni usus naturalis libertatis.

Dub. 2.

1. Circa secundum principale dubium de entitate videlicet prædictæ gratiæ, Augustinus libr. de Prædestination. Sanctorum capit. secundo, solum refert ex sententia Pelagianorum, fidem inchoari a nobis ex nobis, ex merito autem illius initii augeri a Deo. Et de hoc ipso augmento non explicat, quale sit, potest autem intelligi, vel de augmento essentiali, vel intensivo, vel etiam de perfectione, quam accipit fides ex conjunctione charitatis; Prosper autem in epistol. ad Ruffin. justificationem absolute ponit sub illo merito ex sententia Massiliensium: *Ut qui voluerint*, inquit, *credant, & qui crediderint, merito fidei, & bonæ voluntatis justificationem accipiant*. Per justificationem autem intelligere videtur non solum, sanctificationem per infusionem gratiæ habitualis, & remissionem peccatorum, sed etiam totum progressum a fidei conceptione usque ad illum terminum, & ita includit tam habituum infusionem, quam donationem actuum supernaturalium, & auxiliorum, quæ ad illos actus necessaria sunt. Et ita in alia epistola ad Augustinum: *Ad hanc*, inquit, *gratiam, qua in Christo renascimur per naturalem facultatem petendo, quærendo, pulsando perveniri dicunt*: & in sequentibus dixisse refert, se *auxilium gratiæ, & salvantem gratiam merito suæ credulitatis accipere*. Idemque sentit Hilarius dicens: *Ut eo merito, quo crediderint, se posse sanari, & voluerint, & ipsius fidei augmentum, & totius sanitatis suæ consequantur effectum*: & infra: *Ut adjuvetur qui cœperit velle*. Omne ergo genus gratiæ, sive habitualis, sive actualis, seu auxiliantis huic merito tribuisse videntur. Quod etiam ex sententiis Cassiani, & Fausti non obscure sumitur, cum etiam totam perfectionem spiritualem huic humano merito supponere videantur. Nam licet fateantur, sine gratia Dei non posse comparari, sentiunt tamen præire semper laborem humanum; & gratiam subsequi, ut ulterius homo semper progrediatur.

13. Quocirca in hoc dubio exploratum quidem videtur, Semipelagianos totam gratiam subjecisse aliquo modo humano labori, ejusque merito: de modo autem quo id intellexerint, non ita constat. Duobus enim modis intelligi potest, aliquam gratiam Dupliciter intelligi potest gratiã conferri humano

tiam dari merito illius humani affectus, aut fidei, vel operis, scilicet, vel proxime, vel saltem remote, seu partim proxime, partim remote. Loquendo ergo posteriori modo, clarum est, totam salutem nostram posuisse Semipelagianos in illo, vel ab illo merito humano, quia per illud sufficienter distinguebant prædestinatos a reprobis ut constat ex citatis epistolis; ergo sentiebant, totam salutem dari aliquo modo propter illud meritum, ergo vel proxime, vel saltem remote, & radicaliter. Deinde hoc ut minimum probant testimonia adducta. Ac tandem declaratur, quia dicebant per voluntatem credendi, verbi gratia acquiri fidem aliquam inchoatam, & propter hanc tribui perfectionem fidei, & per hanc impetrari auxilium ad ulteriorem perfectionem; ergo ita progrediendo, tota salus, & omnes gratiæ ad illam necessariæ ab illo humano merito proveniunt.

merito, ut volebant Semipelagiani

Num iidē posuerint singuli dona gratiæ dari proxime pro aliquo merito humano

14 Difficultas autem est, an etiam senserint, omnia, & singula gratiæ dona proxime, & immediate dari propter aliquod humanum meritum. In quo puncto mihi non est certum, quid illi senserint, vel an omnes in eadem sententia quoad hoc punctum convenerint. Hinc enim difficile creditu videtur, eos asseruisse, vel primam gratiam sanctificantem cum remissione peccatorum, & aliis virtutibus, & donis infusis dari proxime, & immediate propter aliquem laborem humanum, seu propter actum mere naturalem, & solis viribus liberi arbitrii factum, vel actus ordinis supernaturalis omnes dari immediate propter aliquod bonum meritum naturale; ergo non oportet, hæc illis attribuere, cum ea non expresserint, nec necessario ex eorum dictis sequantur: satis enim est, quod dixerint mereri homines auxilia supernaturalia, vel aliquod primum, quo bene operando supernaturaliter, ulteriora auxilia, & dona consequantur. Sed licet ex vi meriti primi auxilii gratiæ, quod ponebant, nihil aliud consequi, aut necessarium esse videatur: nihilominus eorum scripta attente considerando, multo plura dona gratiæ censebant, retribui labori, & merito humano. Nam in primis Cassianus, ut vidimus, propter pænitentiam conceptam ex solo bono usu liberi arbitrii censuit retributam fuisse Davidi peccati sui remissionem. Et latroni propter naturalem fidem statim repromissum esse paradisum, & Abraham propter fidem, quam per libertatem arbitrii exhibuerat, justificatum esse. Et ita quoad remissionem peccatorum verisimile est eos sensisse, immediate obtineri per naturalem pænitentiam ex solo bono usu liberi arbitrii conceptam. Quid autem illi de habitibus infusis senserint, an scilicet infundantur cum remissione peccatorum, & cum interna animæ renovatione: quidve de actibus supernaturalibus existimaverint, an scilicet necessarii sint, nec ne, exploratum non est, nec illis temporibus expresse controvertebatur, & ideo de his certo dicere non possumus, an crediderint, hæc dari propter tale meritum: Solum enim peccatorum remissionem, & gratiæ adjutorium aperte dixerunt, dari propter tale meritum. Hoc autem non tantum intelligebant de uno primo auxilio, per quod reliqua obtinebant, sed etiam de multis aliis, quæ per vitæ decursum possunt homines usu suæ libertatis, suoque humano labore, ad perseverandum, & crescendum in justitia promereri.

Probabile est cēsuisse singulis gratiæ donis respōdere proportionatum meritum humanum

15 Atque ita non cuilibet actui, seu merito humano omnia dona gratiæ immediate attribuerunt, neque in solo uno actu, vel in illis solis, qui antecedunt perfectam fidem, ponebant hoc meritum, sed per totam vitam durare posse, & debere censebant. Unde consequenter (ut opinor) sentiebant, singulis gratiæ donis, correspondere proportionatum meritum humanum; ut verbi gratia propter naturalem voluntatem credendi dari fidem, seu auxilium ad credendum, vel propter voluntatem credendi cum fide imperfecta; quæ ad illam voluntatem necessario sequitur dari perfectam fidem, seu augmentum fidei; per invocationem autem humanam dari id, quod petitur, & propter desiderium salutis dari auxilium, saltem ad inchoandam illam, & propter aliud simile desiderium progrediendi, dari adjutorium aliquod illi proportionatum, & per conatum humanum ad resistendum tentationi, dari auxilium ad victoriam illius perfecte obtinendam, & sic cum proportione de cæteris virtutibus singulis. Quæ omnia facile sibi persuadebit, qui ea, quæ ex Cassiano, & Fausto capite præcedenti retulimus, attente legerit. Hac enim ratione dicunt, petenti (utique per invocationem humanam) dari, quod petitur, pulsanti aperiri, quærentem invenire, & similia: ut declarent, humano merito respondere effectum, seu præmium labori, & industriæ humanæ proportionatum. Sic etiam Cassianus dicta collation. cap. octavo. *Cum Deus in nobis ortum quendam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim, atque confortat, & incitat ad salutem incrementum tribuens ei, quam ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse.* Ubi non solum loquitur de hominibus ante fidem, vel justitiam, sed generaliter de omnibus, & unicuique initio bonæ voluntatis suum augmentum, & peculiare adjutorium quasi pro mercede correspondere sentit, & cap. 11. circa finem, & fere in omnibus capitibus sequentibus multa similia repetit. Et similiter Faustus libro primo, capite septimo dicit, Deum expectare ab incipientibus fidem, a proficientibus opera, utique humana, *ita tamen ut credulitatis affectum proficientibus augeat, & laborantibus adjutor quotidianus adsistat.* Ubi hoc meritum & quotidianum esse supponit, & per partitionem illam cum proportione remunerari significat. Quod etiam in sequentibus capitulis, & locis supra designatis prosequitur, & declarat.

Cujusmodi intelligerent Semipelagiani esse illud adjutorium gratiæ, quod ratione proprii laboris confertur homini? Dub. 3.

16 Hinc vero nascitur 3. principale dubium de qualitate, ut ita loquamur, prædicti adjutorii gratiæ, in quo multa interrogari possunt. Primum, an illud sit aliquod beneficium gratiæ, quod a solo Deo fiat in homine bene utente sua libertate sine nova cooperatione ejusdem hominis vitali (ut sic dicam) sive libera, sive naturali, & necessaria, an vero sit aliquis actus perfectus, seu perfectior, quam fuerit prior, qui a nobis fit? Deinde si tale donum consistit, vel semper, vel aliquando in actu secundo, & perfectiori, qui a nobis fiat, an ille sit in se, ac proprie liber, vel necessario sequatur ex priori actu, ac subinde non sit liber nova libertate, sed tantum per denominationem a libertate prioris boni usus, ratione cujus perfectior ille actus confertur? Denique si actus ille, ad quem juvatur homo ratione prioris meriti, non tantum sit intellectus, aut voluntatis perfectius operantis, sed etiam liber, an adjutorium, quod ad illum confertur, sit per modum auxilii tantum sufficientis, quod suo effectu privari solet, an per modum auxilii efficacis, quod infallibiliter suum effectum consequitur? Quæ omnia si a nobis exacte, & cum sufficienti fundamento resolvi, & affirmari possent, utilissimum quidem esset; tum ad cavendum ipsum errorem in tradenda vera de gratia doctrina; tum ad illum certius, & efficacius impugnandum; difficile tamen id est, neque a Cassiano aut Fausto hæc satis explicantur, neque etiam a Patribus distincte referuntur. Nihilominus tamen quia conjectura assequi possum, breviter explicabo.

Prima interrogatio in hoc ş. dub. principali

2. Interrogatio

3. Interrogatio

17 Quod ergo ad primam interrogationem attinet, existimo Cassianum, & alios sensisse, mercedem proximam, & immediatam hujus laboris humani sæpe esse aliquod supernaturale beneficium, quod a Deo solo fit in homine, vel circa hominem, sic bene de se me-

Interrogationi primæ sit satis.

merentem, licet possit, etiam frequenter esse aliqua perfectior actio, quæ ab ipso homine fiat peculiariter adjuto, & moto a Deo. Prior pars ostenditur inprimis in remissione peccatorum, quam sentit Cassianus interdum dari propter bonum usum naturalis libertatis in detestatione, vel dolore de peccatis commissis, nam remissio illa beneficium est a Deo solo concessum supposita hominis dispositione. Unde si cum remissione peccati intellexit infundi justitiam, & renovationem internam per habitualia dona infusa, consequenter etiam dicere debuit, dari hæc omnia intuitu boni affectus naturalis, ac subinde hoc præmium laboris a solo Deo fieri in nobis, sine nobis post tale meritum, quia illa dona a solo Deo fiunt. Et certe non est alienus ab hoc sensu Faustus lib. 1. cap. 12. ubi de Filio Prodigo loquens ait, *Sicut sui criminis est quod longe pii parentis refugit oculos, ita suæ est devotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans, & assurgens, ad paternos refugit amplexus, sed gratia, quæ pulsaverat peregrinantem, suscipit revertentem.* Nam, ut jam admonui, nomine gratiæ pulsantis, solam vocationem externam intelligit, post quam sequitur bonus usus liberi arbitrii, ratione cujus Deus suscipit hominem revertentem, jubet ferre stolam primam, & induere illam, quæ internam renovationem significant.

Item tentationes a Deo præveniri, ne vincant: propter laborem Cass. & Faustus dicebant.

18. Præter hæc autem intrinseca dona, sunt beneficia magis extrinseca, quæ a Deo sine nobis circa nos fiunt, & ad gratiæ adjutorium suo modo pertinent, de quibus isti etiam sentiebant, dari a Deo intuitu humani meriti. Hujusmodi sunt prævenire, & præcavere, ne nobis tentationes, vel occasiones peccandi occurrant, quæ nos vincerent, nisi averterentur, aut e contrario externas occasiones bene operandi nobis providere, & impedimenta auferre, ac similia quæ sine dubio magna sunt divinæ providentiæ beneficia, quæ hominem præveniunt sine illius cooperatione, vel recogitatione. Et hæc dicebant etiam dari in retributionem boni usus liberi arbitrii ad perfectam castitatem, vel similes virtutes acquirendas, ut constat ex Cassiano dicto libro duodecimo, capite 16. & tota collat. 13. Idemque ex Fausto sumitur. Et in hoc certe loquuntur consequenter; tum quia si Deus propter hoc humanum meritum confert interna dona, quid mirum, si hæc etiam externa conferat beneficia? tum etiam, quia ipsi dicebant, Deum conferre bene inchoanti pugnam sua libertate adjutorium necessarium ad consequendam victoriam, vel laboranti, ad progrediendum, & perseverandum, vel ad effectum, & consummationem consequendam, sed ad hos fines necessaria est illa Dei protectio; ergo consequenter asserebant, hanc dari homini propter prædictum bonum usum libertatis.

Item augmentum virtutum etiam solo labori attribuunt.

19. Jam vero non solum hæc bona extrinseca, neque sola intrinseca, quæ dantur per modum actus primi: sed etiam actus secundos, & vitales, eorumve perfectionem, & consummationem propter hujusmodi meritum dari, illos authores credidisse, ex eorundem verbis colligere possumus. Nam dicebant, propter affectum fidei, vel fidem imperfectam dari homini fidei augmentum, & perfectionem. Quod certe non intelligebant de augmento habitus fidei, nec de illo aliquando loquuntur, nec illum genitum, aut infusum supponebant per solum effectum credendi, vel fidem imperfectam: intelligebant ergo de fide actuali, quam dicebant, firmiorem, & perfectiorem fieri per gratiæ adjutorium, quam per solas vires liberi arbitrii fieri potuisset; ergo intelligebant aliquem actum perfectioris fidei, vel saltem aliquam actualem perfectionem fidei dari intuitu prioris boni usus libertatis naturalis. Idemque cum proportione censeri potest in aliis actibus virtutum, præsertim, Spei, Charitatis, Pœnitentiæ, & Religionis, & in victoriis tentationum. Deinde Cassianus dicta collation. cap. 7. dicit, *quantulamcunque scintillam ex corde nostro emicuisse conspexerit, eam confovet, suaque inspiratione confortat,* & cap. 8. cum ortum bonæ voluntatis inspexerit, *illuminat eam confestim:* inspiratio autem, & illuminatio actus vitales sunt intellectus, & voluntatis; sentit ergo Deum infundere aliquos similes actus intuitu præcedentis humani meriti. Verum quidem est, hos authores valde ambigue, & æquivoce his verbis uti: verisimile nihilominus est, eos, quando loquuntur de propria gratia, quam Deus præbet ultra proprias vires liberi arbitrii, & ultra bonum illarum usum, & propter illum, proprie etiam loqui de inspiratione, & illuminatione. Et idem sentit Faustus, cum ait, propter bonum affectum dari actionem bonam, & propter bonum desiderium dari effectum, & complementum ejus, quod sæpe in aliquo perfecto actu dilectionis, vel contritionis, aut alio simili consistit. Et hæc de prima interrogatione.

Interrogationi 2. satisfit.

20. Circa secundam vero supponere oportet, per divinam gratiam interdum fieri in nobis aliquos actus vitales intellectus, & voluntatis sine nobis moraliter, & libere operantibus, quos prævenientem inspirationem, & illuminationem appellamus, præter hos vero dari in nobis actus gratiæ liberos, & morales, seu perfecte humanos. Supponendum item est, secundum ordinariam Dei providentiam priores actus non liberos antecedere, & inducere posteriores, si voluntas nostra non resistat, quod pro sua libertate facere potest, & ideo priores actus dantur per modum auxilii, seu adjutorii gratiæ ad posteriores actus, ut infra suis locis operosius explicaturi sumus. De priori ergo genere actuum facile credi potest, admissum esse a Massiliensibus cum eadem proprietate, & perfectione talium actuum, quod nos agnoscimus, hac tantum interveniente differentia, quod fides docet dari hos actus sine prævio merito solius liberi arbitrii, isti autem dicebant, dari quidem in nobis tales actus gratiæ ad nos juvandos, sed intuitu alicujus præcedentis boni usus nostræ naturalis libertatis. Ita enim loquitur Cassianus de illuminatione, & inspiratione, quæ datur a Deo aliquid boni in nobis vidente, quod ut dicebam, non est, cur ad improprios sensus transferatur. De posteriori autem genere actuum non possum certo affirmare, nec satis conjectare, quid senserint isti authores; nunquam enim declarant, dari hoc adjutorium ad novos actus humanos, & liberos perfectiores eliciendos: sed generatim dicunt dari ad augmentum perfectionis, & ad effectum salutis obtinendum, quod potest intelligi de perfectione, & effectu, quem operatur Deus in nobis, sine novo actu libero nostro. Ut, verbi gratia, quia cogitare potuerunt, illam eandem fidem, quæ ut erat tantum ex discursu, & effectu naturali, erat imperfecta, accedente Dei illuminatione, & inspiratione formaliter perfici sive per concomitantiam illius adjutorii, sive per aliquam perfectionem, quæ inde naturaliter, ac necessario resultat in actum fidei, qui antea erat imperfectus: idemque cum proportione in cæteris bonis actibus existimare potuerunt. Et hoc certe insinuat Faustus libro primo, capite nono cum de Deo dicit, *Bonæ voluntatis homini deputavit usum, sibi reservavit effectum.* Nam sicut primum soli homini, ita secundum soli Deo tribuit.

Perfectionem humano labori adjunctam ex gratia a solo Deo fieri putabant Semipelag.

21. Imo in hoc maxime videntur errasse hi authores, quia non intellexerunt eundem actum posse esse a voluntate libera, & a gratiæ adjutorio necessario ad illum actum efficiendum, ideo enim prærequirunt aliquem bonum usum solius voluntatis, in quo salvetur libertas. Ergo intelligebant, perfectionem, quæ adjungitur ex gratia, jam non fieri a nobis propria libertate, sed a solo Deo adjungi, nobis vero solum attribui, quatenus per priorem bonum usum liberum illam comparamus. Et ob hanc causam nullo modo admittere volebant prævenientem gratiam, qua Deus facit, ut velimus, & in hoc reprehendebant doctrinam Augustini, tanquam libertati contrariam, ipsi vero ajebant, ut constat ex Prospero, Hilario, & eorum scriptis, relictam esse libertatem, qua quis possit obedire, vel aliter se præparare, ut libere, & ex proprio merito salus unicuique conferatur. Quod sane non solum in uno, seu primo actu modo jam explicato, sed etiam in toto progressu virtutis, vel perfectionis intellexisse videntur. Nam homo sic adjutus, & confortatus a Deo in priori actu facilior redditur ad secundum in alia opportunitate libere eliciendum, tunc autem etiam sua libertate incipiet alium usum sui arbitrii, quem Deus majoribus beneficiis perficiet,

vel

vel majorem aliquam suavitatem, aut illuminationem addendo, vel alio simili modo, & ita potest procedi in toto discursu spiritualis vitæ. Et hoc certe significare videtur Prosper, cum in illa epist. ad August. de Semipelagianis scribit. *Ad gratiam qua in Christo renascimur, pervenire hominem dicunt per naturalem facultatem, petendo pulsando, quærendo, ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, qui bono naturæ bene usus, quia ad istam salvantem gratiam initialis ope gratiæ meruit pervenire*, ubi initialem gratiam, eis condescendens, ut infra dicam, vocat ipsam libertatem, sub gratia vero salvante includit non tantum habitualem, sed maxime gratiam auxiliantem, nec solum primam, sed omnem, quæ ad salutem adjuvat, ut expressius declaravit Hilarius supra dicens: *Ut eo merito, quo voluerint, totius sanitatis suæ consequuntur effectum*. Tota autem sanitas animæ non obtinetur, nisi multis actibus, & toto vitæ progressu. Ergo in toto illo ita componebant Semipelagiani gratiam cum libertate, ut in singulis actibus utilibus ad salutem, antecedat actus sola libertate factus, & illi, ac propter illum adjungatur gratia, qua perficiatur a solo Deo, & fiat aptior, & utilior ad salutem.

Libertas actus cum adjutorio gratiæ agnovisse Massilienses indicium aliquod est.

23 Veruntamen licet hic modus explicandum sensum hujus erroris, tam in Cassiani, & Fausti verbis, quam in his, quæ referunt Prosper, & Hilarius, magnum habeat fundamentum, nihilominus non omnino convincimur ad credendum, eos non agnovisse actus liberos intellectus, vel voluntatis factos libere a voluntate cum adjutorio gratiæ, distinctos ab illis actibus liberis mere humanis, in quibus meritum precedens gratiam collocabant. Potuerunt enim, cum dicebant, augeri fidem propter meritum boni affectus ad illam, vel propter fidem imperfectam, intelligere, propter illud meritum elevari, & confortari hominem per gratiam ad efficiendum libere meliorem actum fidei, quam possit solis viribus liberi arbitrii facere, & sic de reliquis virtutibus, seu actibus earum, tam in initio sanctificationis, quam in progressu ejus. Nunquam enim invenimus, aut legimus hoc ab eis fuisse expresse negatum, neque ex eorum dictis videtur necessario sequi. Nam licet posuerint prævium bonum usum solius libertatis ante gratiam, fortasse non fuit, quia putaverint, non posse actum esse liberum, si ad illum eliciendum est necessaria gratia, sed quia non esset justa nec rationabilis distributio gratiæ, nec discretio inter salvandos, & non salvandos, nisi illud meritum præcederet. Nam contra rationem putabant, eam partitionem, vel distributionem pro sola Dei voluntate esse factam, ut Augustinus vult. Si autem dicatur, talem libertatem remansisse, qua sola possit quis saltem velle bonum incipere: *De compendio* (aiebant) *rationem reddi electorum, & rejectionem, in eo, quod unicuique meritum propriæ voluntatis adjungitur*, ut Hilarius refert. Et simili modo, ait Prosper, ideo Massilienses negasse, Dei voluntatem merita hominum prævenire, ne cogerentur concedere, Deum sola sua voluntate inter salvandos, & reprobos discrevisse. Eandemque rationem multis verbis inculcat Faustus lib. 2. cap. 7. & 26. quæ supra retulimus. Quod si verum est, Massilienses agnovisse actus humanos, & liberos perfectioris rationis, seu ordinis gratiæ, dicendum est illos consequenter existimasse, hos actus esse posteriores bono usu solius liberi arbitrii, & ratione illius dari prædictos actus, non immediate, & in se, sed media aliqua illuminatione, & inspiratione, qua excitetur, & elevetur potentia ad talem actum quasi in præmium prioris boni usus naturalis arbitrii. Quod per se clarum est, magis autem explicabitur in sequenti dubio.

Senserintne Semipelagiani gratiæ adjutorium pro humano labore collatum esse sufficiens tantum, an etiam efficax. Dub. 4.

24 Statim enim occurrit tertia interrogatio supra proposita n. 16. quod merito esse potest quartum principale dubium in hoc capite, nimirum, cum Semipelagiani dixerint, adjutorium gratiæ ad perfecte operandum dari ex merito humano, an id intellexerint de auxilio sufficiente tantum, vel etiam de efficaci, id est, an senserint, in præmium proprii laboris dari auxilium, quod semper habeat effectum, vel quo possit effectu frustrari? In quo aliter loquendum est juxta priorem modum explicandi istorum sententiã de actibus per gratiam perfectis, aliter vero juxta posteriorem. Et ideo ut utrumq; breviter declarem, suppono sententiam Massiliensium fuisse omnibus hominibus præsertim adultis, de quibus nunc loquimur, dari gratiam, & auxilium sufficiens, ut omnes possint salvari, verumque sit, *Deum velle omnes homines salvos fieri*. Et quamvis in hoc ab aliquib. reprehendantur, & Aug. interdum aliter conetur explicare illa verba, *Deus vult omnes homines salvos fieri*; nihilominus illa sententia per se spectata, & quoad illum articulum, errorem non continet, sed potius vera est, licet in modo illam intelligendi, & explicandi possit error misceri, ut in lib. de Prædest. late dixi, & infra suo loco attingam. Isti autem Semipelagiani in hoc errabant, quod hoc auxilium sufficiens non ponebant in aliqua vera gratia, sed partim in naturali lege, & libertate, partim in externa lege, prædicatione, seu doctrina, ut cap. præcedenti in sententiis Cassiani, & Fausti notatum est, & infra in ultimo dubio magis explicabo. Unde hoc auxilium sufficiens fatebantur dari dignis, & indignis, ac subinde non dari ex aliquo merito humano, sed ex liberali beneficio Dei. Quod præcipue intelligendum est quoad legem naturalem, & liberam volendi facultatem. Nam quoad divinam revelationem, & legem, ac doctrinam, seu prædicationem Evangelii dicebant, dari propter meritum humanum, & non negari, nisi propter aliquem malum usum libertatis, vel in re existentem, vel a Deo prævisum, saltem sub conditione, nimirum, quia cognovit Deus, quod licet aliquibus prædicaretur Evangelium, non essent credituri. Quamvis enim Cassianus, & Faustus hoc posterius non ita expresse attingat, a Prospero, & Hilario refertur, & ab August. in citatis locis impugnatur. Quia vero totum hoc genus auxilii sufficientis non est vera gratia, de qua tractamus, & quia evidens est, non dari ex meritis sive in re futuris, sive sub conditione prævisis; tum quia indifferenter omnibus offertur, quantum est ex parte Dei; tum quia ad indignos pervenit, & interdum ac sæpe, ad illos, qui restituri sunt, & aliquando non datur illis, qui credituri essent, at latius in materia de prædestinatione diximus.

Tertiæ interrogationis, quæ 4. principale dubium constituit, satisfit.

25 Hoc ergo supposito, si loquamur de adjutorio gratiæ in superiori sensu explicato, id est, quod datur ad perficiendum actum, cujus intuitu datur secundum Massiliensium sententiam, & consequenter adjuvat ad bonum usum ejusdem libertatis in futurum, sic duplicem respectum oportet in tali adjutorio distinguere: unus est ad præsentem actum, qui & est meritum talis auxilii, & per ipsum perficitur: alius est ad futuros usus liberi arbitrii. Priori respectu intelligebant Semipelagiani dari per modum auxilii, non solum efficacis, sed etiam necessario habentis suum effectum, propter quem proxime datur. Hoc ex dictis probatum relinquitur, quia tale auxilium secundum Semipelagianos vi sua perficit actum independenter a novo cõsensu voluntatis, & ideo dicebant, hominis esse bonum velle, Dei autem esse perficere, seu dare effectum voluntatis bonæ: & hominem eo merito, quo voluerit, consequi suæ voluntatis effectum, utique solius Dei munificentia, & largitione. Aiebant etiam per illud meritum interdum conferri ipsam peccati remissionem, & animæ salutem, vel perfectionem absque novo usu liberi arbitrii, hæc autem non dantur nisi per efficaciam divinæ voluntatis.

Auxilium gratiæ ponebant Semipelagiani efficax, & necessarium respectu proxime præcedentis meriti.

Idem auxiliũ forte putabant esse tantũ sufficiens respectu futuri boni usus libertatis.

26 Si vero tale adjutorium consideretur per respectum ad futurum tempus, id est, ad perseverandum in illo bono usu libertatis, similes bonos affectus liberos concipiendo, vel ab uno ad alium progrediendo, sic existimo, posuisse illud adjutorium ut sufficiens, non ut efficax; quamvis in manu, & potestate voluntatis esse crederent, pro sola sua libertate illum effectum, seu novum bonum opus præstare. Utrumque facile patet. Primum quidem, quia illi audire non poterant Augustinum dicentem, Deum voluntate sua, & vocatione occulta, atque secreta convertere hominis voluntatem, quo voluerit, & quando voluerit, quia putabant esse libertati contrarium; ergo consequenter in sua sententia loquendo, non poterant admittere tale adjutorium, datum etiam ex priori proprio merito, quod de se futurum bonum usum liberæ voluntatis secum efficaciter traheret. Secundum autem est valde consequens ad illorum sententiam dicto modo explicatam, quia putabant, illum etiam bonum usum liberi arbitrii solis intrinsecis viribus ejus fieri, & per gratiam solum juvari, ut perseveranter, vel sine impedimentis fiat; ergo posita sufficientia ex parte auxilii, dicere cogebantur, solum arbitrium viribus suis posse præstare effectum ejus. Et ita Semipelagianorum doctrina, in hac parte communis Pelagianis fuit; Deum non operari, ut velimus, nisi quantum in se est, voluntatis autem solius esse, vel irritam facere Dei gratiam, vel effectum per eam intentum consequi, ut sumitur ex epistola 107. Augustini in principio, & ex aliis locis citatis.

Massiliẽsium mẽs de auxilio preveniente & sufficiẽte ad virtutum actus efficiẽdos.

27 Quocirca etiamsi admittamus ex sententia Massiliensium illud auxilium, quod datur ex prævio humano merito, dari nobis, ut per illud perfectiores actus fidei, vel alterius virtutis libere efficiamus, dicendum est, illos etiam esse loquutos de auxilio sufficienti, non de efficaci per se, & natura sua, ita ut non possit frustrari voluntatis effectu, sed solum in dicto sensu, quod liberum arbitrium potest per illud auxilium operari, si velit, & interdum operatur, & interdum non operatur, pro sua libertate; & quando non operatur, non consequitur salutem, quia solum illud prius meritum humanum, sine novo usu perfectiori libertatis ad illam non sufficit; & ita gratia data ratione talis meriti fit irrita ad defectum liberi arbitrii. Si autem liberum arbitrium cum illa gratia cooperetur, salutem consequitur, quæ tribuitur priori merito, tanquam primæ radici, & causæ ex parte hominis; proxime vero tribuitur posteriori actui libero, qui per se, ac perfectius ad salutem operatur. Atque hanc fuisse mentem Gallorum, facile patet ex dicto principio, quod semper constanter negarunt illud genus gratiæ pervenientis, quæ ita faciat nos velle, ut non possimus ei resistere, quia credebant repugnare libertati; ergo si credebant illud adjutorium dari ad novos actus liberos efficiendos, etiam supernaturales, necesse est, ut admiserint tale auxilium solum, ut sufficiens ex parte sua, ita tamen, ut cum illo, & bono usu liberi arbitrii contingat consequi salutem; tum quia in universum ita sentiebant de quolibet genere auxilii sufficienter excitantis voluntatem; tum etiam quia propter hanc causam dicebant, illud prius meritum sufficere ad totam salutem, & ad discernendum, salvandum a reprobo, utique si per liberum arbitrium non steterit. Quantum vero in hac sententia sic explicata Semipelagiani erraverint, postea videbimus.

An Semipelagiani putarint meritum humanum necessario præcedere gratiam.

Dub. 5.

Partem affirmantem docuisse Semipelag. in hoc dubio

28 QUintum dubium sit, an ex Semipelagianorum sententia hoc prævium meritum humanum sit omnino necessarium ad gratiam, ita ut Deus nulli suam gratiam communicare incipiat, nisi prius in illo tale meritum bonæ voluntatis inveniat. In quo dubio, quantum ex citatis epistolis, & ex principiis hujus erroris colligi potest, videntur sane authores ejus credidisse, nemini adulto dari gratiæ adjutorium ad salutem necessarium, nisi ex merito præcedente liberi arbitrii. Prosper enim ait, eos dixisse, *Ad hanc gratiam perveniri per naturalem facultatem*, &c. *ut ideo accipiat*, *&c. quia naturali bono bene usus, ad istam salvantem gratiam initialis gratiæ ope meruit pervenire*. Ubi initialem gratiam appellat, vel naturalem libertatem, ut supra vidimus, vel certe legem & doctrinam, ut statim dicam. Gratiam autem salvantem appellant illam, quæ datur per veram Spiritus sancti infusionem, & ad hanc posteriorem obtinendam videntur sensisse, viam necessariam esse meritum humanum, & per hoc distingui dignos electione ab indignis: unde addebant: *Omnes per Evangelicam prædicationem vocari, ut qui voluerint* (utique sola libertate naturali) *fiant filii Dei, qui noluerint, fiant inexcusabiles, quia bonitas Dei neminem repellit a vita, sed indifferenter universos vult salvari*: & infra: *Quantum ad Deum* (dicebant) *omnibus paratam esse vitam æternam*, quantum ad *arbitrii libertatem, ab his apprehendi, qui auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint.* Intelligebant ergo non aliter accipi hoc auxilium: & ideo etiam dicebant, necessarium esse, ut obedientia voluntatis gratiæ adjutorium præeat. Et eodem fere modo sentit Hilarius, eos non aliam rationem reddidisse, cur gratiæ adjutorium quibusdam conferatur, & non aliis, nisi quia in uno præcedit hoc meritum, & non in alio. Et inconveniens magnum esse putabant, hanc discretionem in solam voluntatem divinam referre, etiam ex parte eorum, quibus gratia datur: ideoque quando non poterant rationem reddere ex merito in tempore existente, & antecedente, recurrebant ad prævisum futurum, saltem sub conditione, si fortasse nunquam absolute futurum sit.

Ex verbis Cassian. & Faust. doctrina eadem haud obscure sumitur

29 Denique expressis verbis hoc tradit Cassian. lib. 12. de Institut. renunciant. c. 14. ubi loquens de humanis conatibus, & meritis ait: *Non mea, sed seniorum sententia definio, perfectionem quidem sine his omnino capi non posse, his autem solis sine gratia Dei posse eam a nemine consummari*, ubi aperte sentit, sicut per solam gratiam potest salus consummari, ita solis conatibus liberi arbitrii posse perfectionem, & sanctitatem inchoari: unde subjungit: *Ut enim dicimus, conatus humanos apprehendere eam* (utique perfectionem) *per se ipsos sine Dei adjutorio non posse: ita pronunciamus laborantibus tantum, ac desudantibus* (utique per se ipsos) *misericordiam Dei, gratiamque conferri*. Ubi etiam notanda est particula exclusiva *tantum*, nam ex illa constat postulasse hunc laborem humanum, ut necessarium ad gratiam obtinendam. Et hoc modo infra dicit: *Petentibus, pulsantibus, & quærentibus dari Dei misericordiam*, & concludit: *Præsto est namque occasione sibi tantummodo a nobis bonæ voluntatis oblata*. Hanc ergo semper ut necessario præviam requirit. Et eodem modo loquitur Faustus in multis verbis supra citatis, quæ repetere non est necesse. Præcipue vero necessitatem indicant illa verba: *Nisi fuerit obedientis prævisa devotio, gratiæ vilescit oblatio*.

Contrarius sibi apparet Cassian. ac adeo partẽ negantẽ in proposito dub. etiã tradidisse

30 Nihilominus contrariam sententiam tradere videtur idem Cassianus collat. 13. a cap. 12. usque ad finem, præsertim cap. 13. ubi ait; *Nonnunquam Deum conatus bonæ voluntatis ab homine vel exigere, vel expectare, ne otioso, vel dormienti videatur dona sua conferre*, ubi particula, *nonnunquam* excludit necessitatem & cap. 15. & 17. addit, inscrutabilia esse Dei judicia, & varia, *nam quosdam volentes ad augmentum provehit, alios etiam nolentes attrahit*, *&c.* Et ita non omnibus, neque semper sentit esse necessariam proprii arbitrii dispositionem, ut meritum ad gratiam obtinendam. Unde Prosper cap. 5. contra Collat. in hoc specialiter Cassianum reprehendit, quod utroque pede claudicet, nec catholicam doctrinam teneat, nec cum hæreticis consentiat. *Illi enim* (ait) *in omnibus justis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia, nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia*, & cap. 13. & sequentibus, & 33. & sequentibus, illum contradictionis redarguit, & acriter impugnat.

31 In

Ex distinctione gratiæ generalis, & specialis apud Semipelag. eorū ambigua dicta componuntur

31 In hoc dubio tam ambigue, & obscure loquuntur Cassianus, & Faustus, ut vix possimus aliquid certum de illorum sententia statuere: unde multo magis incertum est, quid alii sectatores hujus erroris in hoc puncto senserint, & an in eo una illorum omnium concors fuerit sententia. Quantum vero ex dictis auctoribus colligere possum, duplicem (ut supra advetti) Dei gratiam distinguebant, unam generalem omnibus hominibus bonis, & malis, salvandis, & damnandis, alteram specialiorem, quæ non omnibus datur. Priorem non dicebant fundari in hominibus merito, sed in illa generali voluntate Dei, qua vult omnes homines salvos fieri. Ita constat ex epistolis Prosperi, & Hilarii, & ex Fausto lib.1. cap.17. ubi ponit quandam *attractionem*, qua Deus omnes trahit, quantum in se est, & de illa intelligit verba Christi Ioann. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*. Si quis autem attente hos authores legat, intelliget, hanc gratiam generalem non esse, nisi vel legem naturalem cum libera facultate, vel externam prædicationem, aut doctrinam, vel quamlibet admonitionem, ut ex verbis Fausti supra ostendimus, & aperte sumitur ex Cassiano dicta collat.13. cap.8. paulo inferius iterum dicemus.

Gratia generalis apud Semipelag.

Gratia specialis

32 Omnem autem illam gratiam specialiorem, id est, quæ non omnibus generaliter datur, sed quibusdam datur, aliis negatur, senserunt hi authores, quibus datur, ex aliquo merito bonæ voluntatis dari, vel tanquam ex proximo merito, vel tanquam ex radice, modo supra explicato; quia necessarium putabant, dari ex parte hominis rationem aliquam illius diversitatis; ne divina providentia, & distributio iniusta, vel irrationabilis esse videatur. Hæc enim fuit eorum præcipua ratio, ut ex epistol. & scriptis allegatis aperte sumitur, quæ si vera est, in omnibus gratiis specialibus, & in omnibus hominibus locum habet. Quod adeo verum est, ut etiam in parvulis quoad gratiam baptismi, & in adultis quoad prædicationem Evangelii, quæ quibusdam concessa est, & non in aliis, eam invenire studuerint, & cum non inveniunt merita præterita, præsentia, vel aliquando futura, ad ea recurrunt, quæ futura essent, si parvuli viverent, vel ad usum rationis pervenirent, vel si adultis prædicaretur Evangelium, & cæt. Quamvis (ut dixi) hoc postremum in Fausto, vel Cassiano non reperiatur. Inter hos autem hoc discrimen invenio, quod Cassianus de causa parvulorum nihil dicit: Faustus vero illam attingens nihil respondet, nec causam discriminis assignat, sed reprehendendo eos, qui occulta mysteria investigant, difficultatem fugit. In adultis vero Faustus nullam exceptionem propositæ regulæ, quia talis gratia ex merito humano conferatur, adhibet. Cassianus vero in ultimis locis allegatis exceptiones aliquas recognoscere videtur, ut in Matthæo, Paulo, & similibus, quos Deus supra omne illorum meritum specialiter vocavit. An vero id intellexerit, de sola vocatione externa, vel etiam de interna, mihi non constat: quocunque autem modo senserint, non est consequenter loquutus, ut illum Prosper allegatis locis convincit.

An semipelagiani senserint gratiæ donationem propter meritum humanum decretam esse a DEO certa lege nec ne?
Dubium 6.

Aliquorū expeditio in præsenti dubio

33 Sextum dubium est, an isti Massilienses posuerint, hanc gratiæ donationem propter meritum nostrum humanum esse statutam certa lege, ac promissione, ita ut habenti tale meritum infallibiliter detur talis gratia, vel sit ex quadam ordinaria Dei misericordia, vel providentia, quam interdum occulto suo iudicio mutat, vel non servat, nullam specialem gratiam conferendo illi, qui suo libero arbitrio bene utitur. Quidam enim hoc posteriori modo sententiam Massiliensium interpretantur. Videturque fieri verisimile, quia neque in Cassiano, neque in Fausto mentionem aliquam illius divinæ legis, vel promissionis invenimus. Item quia illi ita ponebant hoc meritum ex parte hominis, ut nihilominus in Dei retributione veram rationem gratiæ defendere optaverint, & variis modis procuraverint: at vero hæc ratio gratiæ facilius servatur, si dicamus, non dari tale donum quasi ex obligatione, & necessitate: stante tali merito, sed ex misericordia, & ideo quibusdam dari, & aliis negari; ergo verisimilius est, ita sensisse Massilienses. Denique quia illi non ponebant hoc meritum esse de condigno, ut mox videbimus: ergo nec credebant infallibilem esse illius mercedem.

Resolutio vera

34 Nihilominus verum existimo, mentem Semipelagianorum fuisse ex definito Dei decreto, ac subinde ex lege statuta, ac promissione, esse necessariam connexionem inter tale meritum, & gratiam, ita ut omni habenti tale meritum talis gratiæ portio, seu merces sit repromissa. Probatur primo ex verbis Prosperi in dicta epistola, cum enim dixisset, ex istorum sententia: *Gratia creatoris ita esse naturam humanam institutam, ut per discretionem boni, & mali, ad cognitionem Dei, & obedientiam mandatorum suam possit dirigere voluntatem, & ad Christi gratiam petendo, pulsando possit pervenire, & ideo accipiat, quia bono naturæ bene est usa*, subiungit: *Propositum autem vocantis gratiæ in hoc omnino definiunt, quod Deus constituerit, nullum in regnum suum, nisi per sacramentum regenerationis, assumere, & ad hoc salutare donum omnes homines vocari voluerit, ut qui voluerint* (utique credere) *fiant filii Dei, qui non crediderint, pereant: ut Dei bonitas in hoc appareat, quod neminem appellat a vita*. Et infra dicit, *quantam quis habet facultatem ad malum, tantam habere ad bonum, parique momento animum moveri ad vitia, & virtutem, quam* (aiebant) *bona appetentem gratia Dei foveat, mala sectantem damnatio justa suscipiat*. Tantam ergo sentiebant esse connexionem, & consecutionem inter gratiam, & bonum usum liberi arbitrii, quantam inter malum usum, & pœnam: unde infra subiungit: *Quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam æternam, quantum ad arbitrii libertatem, ab his eam apprehendi, qui Deo sponte crediderint: & auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint*. Utrumque ergo censebant æqualiter esse stabilitum, ac promissum certa lege Dei: at vita æterna sub conditione meritorum omnibus est promissa certa Dei lege: ergo pari modo censebant, gratiæ auxilium promissum esse bonæ voluntati naturali. Et cætera, quæ ibi refert, eundem sensum plane confirmant.

35 Nec minus idem ostendunt, quæ refert Hilarius ut ex illis verbis patet. *Quod dicitur, crede, & salvus eris, unum horum exigi asserunt aliud offerri, ut propter id, quod exigitur, si redditum fuerit, id, quod offertur, deinde tribuatur*. Ecce pactum expressum, & promissio sub conditione fidei, seu bonæ voluntatis credendi, vel salutis. Deinde ex hac certa lege rationem reddunt inter electos, & reiectos, & nolunt reddi ullo modo ex sola Dei voluntate. Unde ait: *Nec ad incertum voluntatis Dei duci se volunt, unde eis quantum putant, ad obtinendum, vel amittendum, evidens est qualecunque initium voluntatis, &c.* ergo ex duobus æque bene incipientibus libero arbitrio, non datur uni gratia, alteri negatur ex incerto divinæ voluntatis: ergo ex certa lege datur. Tandem certum est, in Scriptura promissam esse fidei, & orationi impetrationem, & pœnitentiæ peccatorum remissionem, & ita ex certa lege conferri: at vero isti Semipelagiani loca illa Scripturæ intelligunt de fide propriis viribus concepta, vel saltem inchoata, ut vidimus, & de oratione humana, seu solis viribus humanis facta, ut ex Concil. Arausic. can.5. & 6. aperte colligitur. Et similiter Cassian. dicta Collat.13. c.13. de David inquit, *Quod peccatū suum humiliatus agnoscit proprie libertatis est opus quod vero sub brevissimo temporis puncto indulgentiam tantorum criminum promeretur, Domini miserentis est donum*. Ergo ex istorum sententia retributio talis voluntatis ex certa, & infallibili lege conceditur.

Ad Semipelagianismum quoq; spectat asserere quod

36 Addo vero nihilominus, licet forte aliqui ex Massiliensibus dicerent, non semper, neque omnibus habentibus tale meritum humanum dari gratiam, aliquibus autem vel sæpe illam dari intuitu talis meriti, & in aliquam ejus retributionem, semper hoc ad reli-

datur quibusdam gratia pro merito humano, quibusdam non datur

reliquias Pelagianorum pertinere. Ita probat late Prosper contra Collat. 13. cap. 33. & sequentibus Breviter autem patet, quia qui ita senserint, necesse est, ut fateantur, & naturam de se habere vires ad promerendam aliquo modo gratiam, & gratiam aliquando & aliquibus licet non semper, nec omnibus propter humanum meritum dari, & initium salutis in aliquibus esse a libero arbitrio, & non a gratia: & similiter in multis gratiam esse pedissequam, non ducem liberi arbitrii, quæ omnia ad errorem Pelagii pertinent, & in Semipelagianis, quocunque sensu, quo in præsenti dubitatione loquuti fuerint, damnata sunt. Nam divina Scriptura non de quibusdam, sed de omnibus ait, *Quis prior dedit ei*, & retribuetur illi? & *Quid habes, quod non accepisti*? & *: sine me nihil potestis facere*, & & similia quæ late Augustinus expendit lib. de Prædest. Sanct. & Prosper supra, & tractabimus late inferius de auxiliis prævenientibus differendo, ubi etiam ostendemus, rationem gratiæ destrui vel in omnibus, vel in pluribus, aut in paucis, si eis dicatur gratia dari propter tale meritum. Et ita facile expediuntur conjecturæ in contrarium positæ.

De quo genere meriti Semipelagiani loquerentur.
Dub. 7.

Quod de merito de condigno loquuti non videantur

37 PRopter ultimam vero conjecturam in fine n. 33. adductam propono dubium septimum. An Massilienses sententiam suam de merito perfecto, seu de condigno, vel de imperfecto, quod impetratorium, vel de congruo appellari solet, intellexerint? Illos enim non fuisse loquutos de merito de condigno, colligi inprimis potest ex illis verbis, quæ de Massiliensibus profert Hilar. in sua epistola: *Nec negari gratiam, si dicatur talis voluntas præcedere, quæ tantum medicum quærat, non autem quicquam ipsa jam valeat*. Quasi dicat tam exiguum esse illud meritum, ut rationem gratiæ in præmio non excludat: igitur non censebant illud esse meritum de condigno. Multo vero clarius id tradere videtur Cassianus lib. 12. de Institut. renunciant. nam postquam ca. 11. multa in hanc sententiam dixit, cap. 13. adjungit, *Quantuslibet jejuniorum, vigilarum, ac lectionis labor fuerit impensus, condignus esse non poterit, qui hac virtute sui laboris obtineat. Nunquam enim divinum munus labor proprius, humanave compensabit industria, nisi desideranti fuerit divina miseratione concessum*. Et addit cap. 14. *Dicimus secundum Salvatoris sententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulsantibus, & a quærentibus inveniri, sed petitionem, & inquisitionem, & pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia DEI id, quod petimus, dederit, vel aperuerit, cum pulsamus, vel illud, quod quærimus, fecerit inveniri. Præsto est enim occasione sibi tantummodo a nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda*. Ubi aperte & condignitatem operis, aut meriti negat, & solum per modum occasionis a Deo expectari profitetur. Unde in Collat. 13. cap. 13. ait, *Deum occasiones quærere, quibus humanæ segnitiæ corpore discusso, non irrationabilis munificentiæ suæ largitas videatur, dum eam sub colore cujusdam desiderii, ac laboris, & nihilominus gratia Dei gratuita perseveret, dum exiguis quibusdam, parvisque conatibus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inæstimabili tribuit largitate*.

Suasio opposita ex Cass.

38 In contrarium vero est, quia meritum gloriæ est meritum de condigno: at vero Semipelagiani ita loquuntur de hoc merito laboris, seu conatus humani, respectu gratiæ, sicut de merito gloriæ per hujus vitæ opera, & labores: ergo. Minor patet ex Cassiani verbis dicto lib. 12. cap. 11. rationem illius meriti, eiusque exiguitatem reddens, inquit. *Quia totius bonitatis effectus ab illius profluit gratia, qui tantam perennitatem beatitudinis, & immensitatem gloriæ exiguæ voluntati brevique ac parvo cursui nostro multiplicata largitate donavit*. Et cap. 15. refert, & approbat suorum ducum, & spiritualium magistrorum submisionem animi, ac humilitatem. Nam licet laborum meritum necessarium esse dicerent, illud tamen magis gratiæ, quam laboribus suis tribuebant, *Et idcirco* (ait) *futuræ vitæ stipendia non operum sperare se merito, sed misericordia Domini proclamabant, nihil sibi de tanta circumspectione cordis aliorum comparatione donantes, quippe qui hanc ipsam non suæ industriæ, sed gratiæ divinæ adscribebant*. Ubi eadem regula metiuntur meritum stipendii vitæ futuræ, & meritum perfectionis, & gratiæ in præsenti vita. Et ita in Collat. 13. ca. 13. explicat exiguitatem illius meriti humani laboris, vel desiderii respectu gratiæ ex Pauli testimoniis dicentis: *Quod in præsenti est momentaneum, & leve tribulationis nostræ supra modum in sublimitate* (vel ut ipse legit) *absque comparatione, æternum gloriæ pondus operatur in nobis*, 2. Corinth. 4. & illud Romanor. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus sæculi, &c.* unde subinfert: *Quantumlibet ergo enisa fuerit humana fragilitas futuræ retributioni par esse non poterat, nec ita laboribus suis divinum imminuet gratiam, ut non semper gratuita perseveret*. Æqualem ergo rationem meriti ponebant in proprio labore liberi arbitrii, respectu gratiæ, & gloriæ: at respectu gloriæ meritum perfectum, quale esse potest in homine puro: ergo idem ponebant in libero arbitrio respectu gratiæ. Accedit, non minorem rationem debiti, nec minorem connexionem cum præmio in uno, quam in alio merito posuisse; sicut ergo unum est meritum iustitiæ, ita & alterum ex eorum sententia.

Incerta est in præsenti dubio Semipel. mens, verisimilius tamē nō agnovisse in merito humano condignitatem.

39 Sed in hoc dubio incertum mihi est, quid de illo merito gloriæ senserint Semipelagiani: fortasse enim nullam veram condignitatem in illo ponebant, sed acceptationem Dei, eamque vocabant gratiam, & misericordiam, quia est supra valorem operis, & qualiscunque laboris humani, etiamsi interdum tantus, vel tam diuturnus sit, ut sine Dei gratia perfici non possit. Unde Gennadius in vita Fausti refert, eum docuisse: *Quidquid libertas arbitrii pro labore piæ mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiæ donum*. Et idem Faustus in epist. ad Lucidum, *Totis* (ait) *viribus desudantes, ne gratia evacuetur in nobis, quidquid de manu Domini suscepe rimus, donum pronuntiemus esse non pretium, scientes laboris ipsius fructum officii rem esse, non meritum*. Sive autem ita senserint de merito gloriæ, sive non, certum est, multo minorem rationem meriti cogitare potuisse in illo (ut sic dicam) initiali merito primæ gratiæ auxiliantis, quam in merito laboris postea perfecti per gratiam, quia illud primum erat mere humanum, ac subinde maxime imperfectum: hoc vero est nobilioris ordinis ratione gratiæ, & ideo si hoc posterius dicebant, non esse ex condignitate, sed ex acceptatione, multo magis illud prius. Qua propter verisimilius absolute videtur, non posuisse meritum de condigno in illo initio gratiæ, sed imperfectum, & exiguum, quod Deo tantum quandam occasionem gratiæ suæ communicandæ tribuat. Sic enim de illo merito loquebantur Pelagiani, & poterant etiam impetratorium vocare, ut interdum loquitur Augustinus epist. 105. quia per invocationem humanam, gratiam etiam impetrari dicebant. Unde erat illud meritum aliquo modo simile illi, quod nunc de congruo appellamus, de quo infra suis locis dicemus. Quomodocunque vero illi intellexerint, dari gratiam propter tale meritum, errarunt, & eorum sententia damnata est, ut infra suo loco videbimus.

Quo pacto Semipelagiani rationem gratiæ, quam verbis profitebantur, cum suo illo merito humano conciliarent, præsertim addendo, etiam, cogitationes sanctas a DEO esse.
Dub. 8.

40 OCtavum, & ultimum dubium est, quomodo cum illo humano merito veram gratiæ rationem Massilienses componerent, ac subinde an uno, vel multiplici sensu de gratia loquerentur. Et huc etiam difficultas alia spectat, quomodo non obstante illo merito dicerent, non solum opera, sed etiam voluntates, & cogitationes sanctas ex Deo habere principium, qui nobis initium sanctæ voluntatis inspirat. Circa primum punctum tres modos invenio, quibus Semi-

Ad 1. dubii propositi punctum. 1. Concil.

Semipelagiani meritum illud cum gratia conciliare cupiebant. Primus est, distinguendo inter opera, & affectum salutis, & dicendo, affectum non computari inter opera, ideoque licet auxilium ad operandam salutem detur ex merito illius affectus, nihilominus verum esse, ad omnia salutis opera esse necessariam gratiam. Sic de illis refert Hilarius: *Neque alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita, ac supplici voluntate unumquenque ægrotum velle sanari.* Sed hæc sola evasio sufficere non poterat propter multa. Primo, quia negari non potest, quin desiderium salutis sit aliquod liberum opus voluntatis, & ad salutem non solum utile, verum etiam necessarium. Secundo quia illud desiderium supponit bonam, & sanctam cogitationem: ergo si ille affectus non est ex gratia, multo minus sancta cogitatio, quæ antecedit, erit ex gratia; hoc autem repugnat alteri eorum assertioni, qua dicebant, non tamen omne opus bonum, sed etiam omnes sanctas cogitationes esse ex gratia. Tertio quia esto desiderium illud non annumeretur operibus salutis, nihilominus si ob meritum ejus datur gratia ad cætera opera, seu cogitationes, jam illa non est gratia, quia si ex meritis, jam non est gratia. Neque refert, quod Paulus non dixerit, *si ex meritis*, sed *si ex operibus*; tum quia solum loquitur de operibus ratione meriti, quod in eis esse potest; tum etiam quia opera vocat omnes actiones humanas, ut sunt a solo libero arbitrio.

Refellitur tripliciter

2. Concil. Semipel.

41 Addebant ergo alium modum expediendi has difficulates, extenuando illud meritum, quod alioqui ita magnificabant, ut primariam rationem salutis obtinendæ, & distinguendi salvandos a damnandis in illo merito ponerent. Nihilominus tamen dicebant, meritum illud adeo esse exiguum, ut rationem gratiæ in auxilio, quod propter illud datur, non impediret. Ita ostendunt verba Hilarii. *Nec negari gratiam* (supple, dicunt) *si præcedat hominis voluntas, quæ tantum medicum quærat, non tamen ipsa quidpiam in ea*, scilicet sanitate, *valeat*. Idemque colligi potest ex multis aliis, quæ in proxime præcedenti dubio allegavimus. Nihilominus hec etiam evasio satisfacere non poterat. Primo quia permisso, & non concesso, quod aliquo modo rationem gratiæ tuerentur: nullo modo salvare poterant aliam assertionem, qua dicebant, omnem sanctam operationem, & cogitationem ex Deo habere principium, nam illud qualecunque meritum, in aliqua bona actione, vel operatione fundatum est, & aliquam sanctam cogitationem supponit, Deus autem nec illius operationis, nec cogitationis dicitur esse principium, ex Semipelagianorum sententia. Secundo quia re vera qualecunque fingatur illud meritum, si non est fundatum in gratia, destruit rationem gratiæ in illo præmio, seu auxilio, quod propter illud datur, ut recte tradit Augustin. lib. de Prædestin. Sanctorum, capite secundo & infra late suo loco tractabimus.

Rejicitur dupliciter.

3. excogitata conciliatio

42 Tandem tertiam rationem cogitarunt, dicentes illud meritum non excludere rationem gratiæ, quia etiam illud fundatur in gratia liberalis, ac gratuitæ vocationis. Atque ita propositionem alteram etiam explicabant, & conciliabant, dicentes, gratiam esse initium omnis sanctæ operationis, & cogitationis, quia ante omnia præcedit gratuita vocatio. Unde dicebant, illos prædestinasse Deum, *quos gratis vocatos dignos futuros electione prævidit*, ut refert Prosper in epist. ad Augustinum, ratione cujus etiam dicebant, *ad incipiendum, proficiendum, & ad perseverandum in bono, necessariam esse homini Dei gratiam*, ut refert Prosper in epistola ad Ruffin. in initio, & latius contra Collat. cap. 3. ubi ex verbis Cassiani vocationem illam declarat per illa verba. *Cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis initia sanctæ voluntatis inspirat.* Et infra. *Nostrum vero est, ut quotidie attrahentem nos gratiam Dei humiliter subsequamur, &c.* Quæ verba ipse laudat, & *definitionem catholicissimam appellat*, utique si in vero, & legitimo sensu traderetur. Sic enim August. q. 2. ad Simplic. rationem gratiæ revocat ad gratuitam vocationem. Et lib. de Prædestinat. Sanctor. & epist. 105. fatetur, nos per fidem mereri remissionem peccatorum, neque id repugnare gratiæ, quia ipsa fides est donum Dei, a divina vocatione procedens, licet sine liberi arbitrii cooperatione non habeatur.

Rejicitur 3. conciliatio

43 At vero Semipelagiani in sensu longe diverso loquebantur. Illam enim gratiam, seu vocationem antecedentem bonæ voluntatis, & sanctæ cogitationis initium, solum censebant esse prædicationem, aut legem, quam sufficere dicebant, ut voluntas pro sola libertate sua inciperet velle, credere, & desiderare salutem. Et ita nullum verum auxilium gratiæ ad illud meritum ponebant, ideoque neque in vero sensu dicebant, initium sanctæ cogitationis, & bonæ voluntatis esse ex Deo auxiliante per gratiam, nec veram rationem gratiæ in primo Dei auxilio salvabant, quia meritum illud non procedebat ex vera gratia interna. Ita verborum ambiguitatem aperuit Prosper dicta epistola ad Ruffin. ubi non de Pelagianis tantum, sed de Semipelagianis loquens ait: *Sed in hac professione quomodo vasa iræ moliantur irrepere, ipsa Dei gratia vasis misericordiæ revelavit. Intellectum est enim, saluberrime que perspectum, hoc tantum eos de gratia confiteri, quod quadam libero arbitrio sit magistra seq; per cohortationem, per legem, per doctrinam, per creaturam, per contemplationem, per miracula, per quam terrores extrinsecus judicio ejus ostendat, quo unusquisque secundum voluntatis suæ motum, si quæsierit, inveniat, si petierit, recipiat, si pulsaverit, introeat.* In quibus verbis indicat, Semipelagianos posuisse gratiam illam externam, non solum pro initio salutis, sed etiam pro toto progressu, quod est valde probabile, juxta modum explicatum in dub. 3. & 4. Multo autem certius est, hoc sensisse de illa gratia, quam dicebant esse initium primi humani meriti. Unde idem Prosper in epistola ad Augustin. sic inquit. *Quidam vero horum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut cum ad confitendam eam Christi gratiam, quæ omnia præveniat merita humana, cogantur, ne, si meritis redditur, frustra gratia nominetur: ad conditionem hanc velint, uniuscuiusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia neque existentem liberi arbitrii, & rationales, gratia creatoris instituat, ut per discretionem boni, & mali, & ad cognitionem Dei, & ad obedientiam mandatorum ejus possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam, quia in Christo renascimur, pervenire.* Et infra expresse declarat, illam vocationem, quam ponebant Semipelagiani, fuisse, *vel per legem naturalem, vel per scriptam, vel per Evangelicam prædicationem*. Idemque valet, quod Hilar. refert, eos asseruisse, *inutilem esse exhortandi consuetudinem, si nihil in homine remansisse dicatur, quod correctio valeat excitare. Quod quidem inesse naturæ sic confitentur, ut hoc ipso, quod ignoranti veritas prædicatur, ad beneficium præsentis gratiæ referendum sit.* Nullam ergo aliam internam gratiam, nec altiorem excitationem præcedere sentiebant. Quod etiam ex verbis Cassiani, & Fausti in præcedenti capite animadvertimus.

Semipel. cum Pelagianis convenisse in æquivocatione gratiæ.

44 Ex quibus omnibus manifestum est, Massilienses ambigue, & æquivoce usos fuisse nomine gratiæ, & in hoc (inter alia) non omnino ab errore, seu fraude Pelagianorum discessisse, quod libertatem ipsam, vel legem, aut doctrinam gratiam vocarent, & sub hac gratiæ appellatione meritum gratiæ pure humanum introducere vellent. *Ut unusquisque bono naturæ usus ad salutem gratiam, initialis gratiæ merito perveniat*, sicut de illis Prosper refert. Atque ita per initialem gratiam salvabant, & rationem, seu appellationem gratiæ in salvante gratia: & alteram assertionem, quod initium omnis boni sit ex Deo. Sed frustra, & fraudulenter. Quia nec sola illa naturalis, vel externa gratia tollit, quin homo suis solis viribus gratiam salvantem mereatur, & consequenter desinat esse gratia: nec initium totius salutis reducitur in Deum, ut salutis operatorem, sed ut authorem, vel doctorem, aut legislatorem naturæ. Atque ita satis hic error, & omnes ejus latebræ investigatæ, & explicatæ videntur.

Recensentur & alio remittuntur cætera, quæ in Semmip. notantur.

45 Præterea vero, quæ animadvertimus, solent alia multa in his Massiliensibus notari, quæ nos omittimus, quia vel ad materiam de Prædest. pertinent, & ibi

ibi tractata sunt: vel ad Semipelagianismum non spectant, nisi forsasse ab ipsis fuerint male intellecta, quod postea videbimus. In priori ordine ponimus omnia, quæ tradunt de causa prædestinationis ex parte hominis sola sua libertate operantis, vel ex parte operum, quæ nunquam erunt, & sub conditione prævidet Deus esse futura, si hoc vel illud fieret: & si quæ sunt similia. In posteriori ordine numeramus, quod dixerint, hominem per lapsum non amisisse judicium rationis inter bonum, & malum, neque omnino amisisse facultatem naturalem bene operandi. Item in natura hominis esse innata quædam virtutis semina, quæ ad perfectionem, nisi per gratiam, pervenire non possunt. Hæc enim recte intellecta, catholicam doctrinam continent, an vero in eorum intelligentia aliquid excesserint Massilienses, non potest hoc loco expendi, donec res ipsæ tractentur. Aliqui etiam reprehendunt Semipelagianos, eo quod dixerint, Deum præscire omnia, non tamen omnia prædestinare, & præscire futura libera, quia futura sunt: non autem ideo esse futura, quia Deus illa futura præscivit. Sed hæc non pertinent ad Semipelagianismum, sed ad doctrinam Patrum, quos Ecclesia recipit, ac veneratur, ut alibi est a nobis ex professo tractatum, & in sequentibus per occasionem attingemus. Et ideo de hoc errore, quatenus ad præsens spectat, hæc sufficiunt.

CAPUT VII.

De errore Lutheri, & Calvini, & Sectariorum circa gratiam Dei, & liberum arbitrium.

Veterem Prædestinatorum hæresim Novatores excitarunt.

1 NOtavimus in cap. 5. sub finem vitæ Augustini, vel paulo post ejus tempora subortam fuisse hæresim Prædestinatorum, qui sub nomine, & specie gratiæ fatalem quandam necessitatem in humanis actionibus introducebant, dicentes, nec bona opera quidquam prodesse, nec mala obesse ad salutem quia prædestinatio DEI sola, quos elegit, salvat, & quos reiicit, damnat, quidquid homines operentur. Et hunc errorem ortum esse ex falsa intelligentia doctrinæ Augustini, ibi etiam retulimus, sumique potest ex epistol. 46. Augustini, quam scripsit ad sedandam turbationem in quodam monasterio ortam, eo quod quidam sic prædicarent gratiam, ut libertatem, & judicium Dei secundum nostrorum operum qualitatem negarent. Referunt item Prosper, & Hilarius in principio turbatos fuisse Massilienses, quia credebant, vel timebant, hoc incommodum sequi ex doctrina Augustini: unde credibile est, Faustum, & alios ex Gallis sub colore impugnandi hunc errorem, doctrinam Augustini impugnasse. Hanc igitur hæresim hujus temporis novatores excitarunt, & cum Prædestinatorum insania in assertione conveniunt, licet ex diversis principiis, & cum admistione plurium errorum, quos in præsenti præmittere, & explicare necessarium est: nam catholica veritas inter hos extremos errores versatur, & ideo inter eos caute incedere necesse est. Quia ut dixit August. in principio libri de Gratia, & libero arbit. & lib. 2. de Peccat. merit. & remiss. cap. 18. & tota epist. 46. obscurissima est de gratia, & libero arbitrio quæstio, & cum magno periculo in alterutram partem declinatur, ideoque tam qui negant liberum arbitrium, ut gratiam defendant, quam qui e converso pro libero arbitrio contra gratiam pugnat, diligentissime cavendi sunt, & media via incedendum est, quam veritas catholica profitetur.

Primus error, ejusque fautores

2 Primum ergo fundamentum Novatorum est, post peccatum non mansisse in homine liberum arbitrium. Qui error negantium liberum arbitrium longe est antiquior. Nam & a philosophis, & a Simone Mago duxit originem, & illum postea Priscilianistæ sequuti sunt, & alii, præsertim vero Manichæi, ut August. refert hæresi. 46. & Chrysost. hom. 45. in Ioann. & attingit Hieronymus in principio Dialogorum contra Pelagian. Illi tamen antiqui non negabant liberum arbitrium titulo defendendi gratiam, nec quia per peccatum amissum esse putarent, sed quia vel de providentia Dei, vel de hominis natura male sentiebant. Aiebant enim quorundam hominum voluntatem natura sua esse ad malum, & peccatum determinata: aliorum ad bonum, & virtutem: nam quosdam a malo principio, alios a bono creatos esse fingebant. At vero Novatores sub specie tuendi gratiam, libertatem negant. Cum Pelagianis enim in hoc principio conveniunt, quod gratia repugnet libertati. Unde sicut Pelagiani sub specie defendendi libertatem, gratiæ necessitatem negabant, & defensores gratiæ Manichæos vocabant, ut testatur August. lib. 2. contra duas epistol. Pelag. in princ. lib. 3. cap. 9. & lib. 4. c. 12. ita Luterani sub colore defendendi gratiam negant libertatem, & defensores liberi arbitrii Pelagianos appellant. Ac denique, ut supra cap. 10. notavi, non ponunt hanc carentiam libertatis ut naturalem, sicut Manichæi, sed ut effectum peccati: nam per originale peccatum putant, humanam naturam esse perditam. Et nihilominus isti hæretici hanc necessitatem potissime referunt in divinam prædestinationem, & efficacem motionem, sine qua nihil censent, posse efficere voluntatem nostram, quæ duo, ut supra etiam notavi, inter se consonant. Nam si Dei prædestinatio, & providentia necessitatem inducit libertati contrariam, eandem profecto induxit in Adam: imo etiam in Angelis. Quia prædestinatio, aut motio divina non est per peccatum introducta, sed per se requiritur ob perfectionem divinæ providentiæ, & dependentiam naturæ creatæ a Deo. Ideoque si prædestinatio, aut motio divina necessitatem illam inducit, non id facit in pœnam peccati, sed ex vi, & efficacia sua, quam ex sua natura, & perfectione ac potestate habet: ergo non minorem necessitatem induceret in statu innocentiæ, & imposuit Adamo ante peccatum, & Angelis, quam nunc inferat hominibus. Ergo frustra dicitur libertas per peccatum fuisse amissa.

Proponitur modus quo necessitatē arbitrii Luthe. astruebat, & expugnat. Vide Thesau. lib. 8. de St. Eccl. ar 7 & 8

3 Veruntamen in hac ipsa necessitate asserenda non omnino novi hæretici inter se consentiunt: Lutherus enim super Psal. 5. dixit, ideo voluntatem ex necessitate moveri, quia non agit suos motus, sed velut inanime quoddam illos recipit, ipsa passive tantum se habente. Quod profecto, si ita esset, naturale esset voluntati, ideo enim sic moveretur, quia esset potentia passiva, non activa, & quia non haberet alium motorem proportionatum, nisi Deum: nam si ipsa esset natura sua productiva suorum motuum, non privaretur a Deo suo naturali modo agendi. Atque ita fit, etiam ante peccatum fuisse voluntatem hominis passivam, ac proinde caruisse libertate. Nisi forte Luthetus finxerit voluntatem, quæ antea erat suorum motuum effectrix, per peccatum amisisse suam activitatem, & ex potentia activa transmutatam esse in pure passivam. Quod quam sit absurdum, & præter captum humanum, per se statim apparet, & ex dictis in tertio prolegomeno satis constat. Potuit vero etiam dicere Lutherus, voluntatem nostram talem habere naturam, ut utroque modo possit moveri, scilicet, vel efficiendo motus suos, vel illos ab extrinseco agente recipiendo: & ante peccatum permissam esse priori modo operari, post peccatum vero, licet utramque facultatem in se retinuerit, nihilominus in pœnam commissi criminis solum passive moveri, nec aliter operari permitti, & ita libertatem peccando amisisse. Sed hic error, etiam sic explicatus, est per se absurdissimus, quia præterquam quod modus ille recipiendi sine activitate interna, repugnat motibus vitæ, quia homo vere intelligit, afficitur, timet, &c. quæ sine efficientia interna intelligi non possunt: licet daremus, modum illum de potentia Dei absoluta esse possibilem, est nimis violentus, & monstrosus. Et contra regulam illam, quod naturalia non sunt ablata, aut impedita propter peccatum, quam supra prolegomeno tertio ostendimus. Et præterea in motionibus peccaminosis repugnat modus ille bonitati, & iustitiæ divinæ: in bonis autem repugnat cum capacitate præcepti, consilii, meriti. Et præterea si hoc non obstāte, talis motio, salutē afferret, tunc immerito vocaretur pœna peccati, sed potius insignis gratia, & favor. Præter alia, quæ in sequentibus contra totum hunc errorem dicemus.

Lutheri error, ejusque explicandi modus absurdissimus

4 At

Proponitur modus Calvini.

4. At vero Calvin.lib.2.Institut.c.5.§.14.non negavit, voluntatem humanam, etiam post peccatum suos motus efficere, amando, volendo, & libenter, seu voluntarie operando: dixit tamen, ad illas actiones ita moveri a Deo, & ad unum determinari, etiam quoad exercitium operis, ut ex absoluta necessitate tales motus operetur voluntas: ideoque licet libertatem admittat a coactione, non tamen propriam libertatem a necessitate. Et hanc sententiam sequutus est Kemnicius, imo juxta illam Lutherum explicare conatus est, teste Stapleton.lib.4.de Liber.arbit.cap.1. Cur autem hunc modum necessitatis magis post peccatum in voluntate humana ponant, quam ante illud, non invenio a Calvino, vel aliis explicatum, ipsos enim legere non libuit, neque ab aliis relatum reperio. Fingere autem potuerunt, non quamcumque prædestinationem Dei, vel motionem efficacem ejus inducere hanc necessitatem, sed specialem aliquam, qua Deus uti voluit post peccatum. Nam prius nondum talis modus prædestinationis, aut motionis efficacis fuerat inductus.

Prædictus modus refellitur.

5. Hæc autem fictio vana cogitatio est, quæ nullo potest niti fundamento. Nam si efficacia divinæ motionis, & prædestinationis, vel præscientiæ non inducit hanc necessitatem ex natura sua, & ratione suæ perfectionis, unde ostendi potest, magis inducere illam in hoc statu post peccatum, quam antea, vel in natura humana potius, quam in Angelica? Et ideo omnes hæretici, qui ob divinam præscientiam, providentiam, aut prædestinationem libertatem abstulerunt, ut Manichei, Priscilian. Albigens. & Wiclephus simpliciter rerum contingentiam negarunt, & in omni creatura, & in omni statu, & in omni tempore necessitatem introduxerunt, & consequenter mentiti sunt, quia de omnibus est eadem ratio. Accedit, quia illa differentia inter Lutherum, & Calvinum, nullius momenti est ad morales, & humanas actiones tuendas, & ad salvanda merita, & demerita, præcepta, & prohibitiones, præmia, & pœnas: nam licet physice differant actio, & passio: si actio non est libera, ita est ad omnem moralem proprietatem inepta, sicut sola passio. Unde eadem argumenta fiunt contra Calvinum, quia si Deus ita necessitat voluntatem, ut illam agere compellat, in malis Deus erit author peccati, quod consequenter admittit Calvinus cum antiquis hæreticis, & Luthero: in bonis autem non tribuetur laus, vel meritum boni operis homini operanti, sed Deo moventi. Quod si talis motio spectetur, ut dicitur afferre homini commodum, sic non poterit vere dici infundi propter peccatum, etiam quoad illum modum necessitatis, Latiusque contra hunc errorem in discursu materiæ pugnandum est.

Vide Stapl. in Prompt. Cathol. fer.6. Heb. 1. quadrag. n.4.

Aliorum Novatorum positiones variæ, & damnatæ.

6. Alia item differentia inter modernos hæreticos in hoc puncto est, quod plures eorum dicunt, homines per peccatum amisisse libertatem in omni materia, tam politica, seu humana, quam morali, & tam in naturali, quam in supernaturali, seu pertinente ad salutem æternam, & meritum gloriæ. Item tam in actionibus bonis, quam in malis, seu peccatis, quæ Deo indifferenter attribuunt, ut est vulgare in sectariis ex Luthero a.36.a Leone X.damnato, & l.de Servo arb. Calv.l.2.Inst.c.36.& l.3.c.3.Melancthon de lib.arb. & super Rom.4. Alii vero (qui molliores Lutherani appellantur, ut Stapleton.refert) in malis operibus admittunt libertatem, in bonis autem illam negant, vel universe vel saltem in operibus gratiæ, & salutis, & maxime in prima conversione ad Deum. Nam in operibus, quæ sunt fructus justitiæ, & procedunt a voluntate jam sanata per justitiam, aliqui ex moderatioribus Lutheranis aliquam libertatem agnoscunt, in prima autem conversione omnes negant. In hac autem varietate illud in primis advertendum occurrit, qui ex Novatoribus libertatem in malis actibus permittunt, loqui videri tantum de libertate intra species mali, seu inter particulares actus malos, Nam loquendo de malo in genere, eorum doctrina est, ita fuisse voluntatem hominis per peccatum originale depravatam, ut nihil omnino bonum agere possit, & nullam in partem se posse movere, quin peccet. Igitur, ex sententia istorum, non est in nobis libertas ad malum in genere, sed necessitas, quam scholastice vocare possumus quoad specificationem. Igitur qui in malis libertatem admittunt, loqui videntur de libertate in eligendo, vel exequendo hoc, vel illud malum. Et isti consequenter attribuunt necessitatem illam originali peccato, libertatemque illam dicent, mansisse in natura ex ea parte, qua non fuit omnino per peccatum destructa: & in hac quidem posteriori parte non errant admittendo aliquam libertatem, in priori tamen contra fidem loquuntur: imo etiam contra rationem naturalem, ut supra c.10. tactum est, & in seqq. latius ostendemus. Et simili ratione qui libertatem aliquam in bonis inferioris ordinis, seu politicis cognoscunt, in eo non errant, quia illa naturalis est, & dicere possunt, solum peccatum illam prorsus abolere non potuisse: in eo vero, quod libertatem in aliis materiis negant, prorsus errant.

Præcipuus eorum positio sive error.

7. Præcipuus autem eorum error est, quod libertatem ad opera salutis negant decepti, nonnullis Augustini locis supra indicatis, in quibus ita loqui videtur, sed in sensu longe diverso. Mens enim & ratio Augustini fuit, quod peccatum privavit hominem omni gratia, & indignum reddidit omni supernaturali auxilio, sine quibus subsidiis non potest nostra voluntas salutem operari, & ideo neque libertatem habet ad illa opera præstanda: nam libertas potentiam ad operandum includit. Quæ quidem ratio procedit de voluntate hominis lapsi non sanata, nec reparata, vel adjuta per gratiam, continetque verissimam doctrinam, quam contra Pelagianos Catholica fides docet, ut postea dicemus: Isti autem sectarii addiderunt, per peccatum ita periisse libertatem ad hæc salutis opera, ut nec per gratiam Dei possit homo lapsus talia opera libere efficere. Quomodo autem talis defectus libertatis ex peccato originali contrahatur, non invenio ab eis explicatum, nec video, qua rationis umbra niti possit. Nam hic defectus potius pertinet ad gratiæ impotentiam, quam ad corruptionem voluntatis. Si enim non obstante peccato, voluntas aliquid intra ordinem naturæ libere potest operari, quod per gratiam non possit elevari ad aliquid libere operandum, potius est defectus, & impotentia ipsius gratiæ quam voluntatis. Vel certe si hæc impotentia ex eo nascitur, quod voluntas non habet vim aliquam naturalem ad opera salutis sua virtute efficienda, & ideo oportet, ut cum elevatur a Deo, necessitetur: profecto eadem impotentia, seu necessitas esset ante peccatum, quia in omni statu voluntas creata est per se impotens ad illas actiones, nullãq; naturalem vim ad illas inchoandas habet: ergo etiãsi fingatur in voluntate talis, ac tanta impotentia, ut etiam per gratiã vinci non posit sine ablatione libertatis, non potest dici ex peccato contracta.

Confutatur.

Alia hæresis refertur.

8. Et fortasse ob hanc causam alii Lutherani magis moderati posuerunt hanc necessitatem in sola prima conversione, quia ante illam voluntas est nuda, & destituta omni virtute supernaturali, & ideo putant non posse elevari a Deo ad talem mutationem primam efficiendam, nisi per motionem aliquam, quæ illi necessitatem imponat, quia illa nuditas, & carentia omnis virtutis supernaturalis orta est ex peccato, ideo consequenter dicent, necessitatem hanc ortam esse ex peccato. Quia vero ad opera obedientiæ, & sanctitatis, quæ post justitiam fiunt, jam habet homo intrinsecam virtutem gratiæ talium operum effectricem, ideo in talibus operibus admittunt, ut virtute ipsius gratiæ libere fieri possint. Unde necesse est, ut qui ita senserint, non ponant necessitatem illam in prima conversione ex sola prædestinatione, aut voluntate extrinseca Dei, neque ex adjutorio cujuscumque gratiæ, sed tantum ex illa peculiari motione, qua indiget voluntas carens habitibus gratiæ, ut ad conversionem in Deum sublevetur. Et isti minus quidem errant, quam cæteri, tamen etiam in heresim damnatam incidunt, ut postea videbimus.

Redarguuntur Novatores.

9. Ex his autem omnibus colligere possumus, Novatores negando arbitrii libertatem, & fingendo monstrosam per originale peccatum naturæ corruptionem, eo tandem pervenisse, ut veram gratiam salvantem, verumque gratiæ adjutorium negaverint: hoc enim ex illo plane consequitur. Quia ut dixit August. epist-

46.

46. *Tolle liberum arbitrium, & non erit, quod salvetur, tolle gratiam, & non erit, unde salvetur.* Cum ergo isti tollant liberum arbitrium, penitus destruunt subjectum indigens, vel capax salutis: ergo necesse est, ut gratiam etiam salvantem tollere cogantur, quamvis verbis illam fateantur. Pro gratia enim salvante ponunt non imputationem peccatorum, & imputativam Christi justitiam. Re tamen vera etiam hæc non erat necessaria, saltem pro peccatis actualibus: si homo non est liberi arbitrii, quia eo ipso necesse est, ut peccatum illi non imputetur, non ex gratia, seu liberalitate, sed ex justitia, & naturali necessitate, quia actio non libera non potest operanti ad culpam imputari. Gratiam autem adjuvantem diserte negavit Calvinus, teste Staplet. Reprehendit enim Catholicos, eo quod dixerint, gratiam Dei ad studium sanctitatis homines adjuvare. Unde etiam dicit, *non fuisse CHRISTUM missum, ut ad justitiam consequendam, vel perficiendam nos juvet, sed ut ipse sit nostra justitia;* ut Apostolus dixit. Et hoc etiam sequitur ex negatione liberi arbitrii; nam ut August. dixit: *Nemo juvatur, nisi qui aliquid sponte conatur*, lib. 2. de Peccat. merit. c. 5. & ideo dixit epist. 89. q. 2. *Non tolli liberum arbitrium, quia juvatur sed ideo juvari, quia non tollitur.* Et ratione declaratur, quia si dicatur voluntas hominis mere passive se habere in operibus pietatis, profecto ad illa non cooperatur: ergo neque a Deo juvatur, sed Deus solus illa per se facit. Si autem voluntas physice operatur, non tamen libere, sed ex necessitate, etiam hoc modo ipsa moraliter non operatur, & consequenter nec juvatur, sed velut inanime instrumentum ad agendum applicatur.

Error intolerabilis eorundem

10. His accedit alius intolerabilis error istorum circa divinam gratiam: non solum enim negant, fieri per gratiam posse, ut homo libere operetur, sed etiam dicunt hominem lapsum nullum opus posse per gratiam facere, quod sit undique bonum, seu quod peccatum non sit, vel mortale, ut rigidiores volunt, vel saltem veniale, ut molliores interpretantur. Quod aliqui dixerunt solum de homine nondum justificato, alii vero etiam de justificato idem sentiunt. Sed fortasse in re non discrepant. Nam opera ipsa in utroque statu sentiunt esse mala, & peccata, quia causam hujus malitiæ dicunt esse concupiscentiam, quæ etiam post justificationem manet: volunt tamen, ante justificationem opera omnia, & esse peccata, & ad peccatum imputari: post justificationem vero licet peccata sint, propter fidem tamen justificantem non imputari. Atque in hoc sensu consequenter dicunt, per originale peccatum amisisse hominem libertatem bene operandi, quia ita factus est impotens ad omne opus bonum, ut etiam post regenerationem & justitiam per nullam adjuvantem gratiam possit bonum opus perficere. Quia concupiscentia contracta per peccatum omnia opera ex necessitate commaculat.

Ex prædicto errore consecutio non minus damnanda.

11. Unde etiam intulerunt, non posse hominem in hac vita implere præcepta, etiam per gratiam, ac subinde præcepta Dei homini in hoc statu imposita, esse illi simpliciter impossibilia, quia nec per naturæ lapsæ vires, nec per gratiam, quæ concupiscentiam non tollit, impleri possunt. Quod vult esse extra controversiam Calvinus in Instit. lib. 2. c. 7. & fuit doctrina Lutheri, quam Melanchton, & alii sequuti sunt. Præter hos sunt multi alii Lutheranorum errores, qui non circa vires liberi arbitrii, vel necessitatem gratiæ, sed specialiter circa justificationem, & necessitatem operum versantur, & ideo inferius in propriis locis eos referemus, & impugnabimus. Possent etiam hoc loco referri articuli quidam Michaelis Baii, quorum notitia in hac materia necessaria est, tamen quia ille vir catholicus fuit, & non cum pertinacia erravit, ideo non est inter hæreticos recensendus, sed in c. 2. sequentis prolegomeni ejus assertiones simul cum Bulla Pii V. & Gregorii XIII. referemus.

FINIS PROLEGOMENI QUINTI.

PROLEGOMENON VI.

DE SCRIPTIS PROBATAM DE GRATIA DOCTRINAM CONTINENTIBUS.

CAPUT I.

De Authoritate Pontificum Romanorum, qui gratiam defenderunt.

Loci Scripturæ in quibus gratia commendatur ab Ecclesia explicandi.



Quamvis certissimum sit, veram de gratia doctrinam ex Scripturis divinis sumendam esse, nihil de illis præmittendum censuimus: tum quia teste Innocentio epistol. 93 inter epistolas Augustini: *In omnibus divinis paginis voluntati liberæ non nisi adjutorium Dei legimus esse nectendum, eamque nihil posse cœlestibus auxiliis destitutam.* Et similiter Aug. Ps. 70. in principio *In omnibus* (inquit) *Scripturis Sanctis gratia Dei, quæ liberat nos, commendat se nobis, ut commendatos habeat nos.* Tum etiam quia hoc melius ipso usu ostendetur, singula dogmata de gratia Scripturis confirmando. Generatim ergo solum adverto, & veteri testamento maxime commendari gratiam in Psalmis, ut observat Innoc. P. epist. 30. inter suas epistolas, quæ est 91. inter epistolas Augustini, ubi expendens verba Psalm. 26. *Adiutor meus esto, &c.* inquit, *Adiutorem suum, & assiduum adjutorem Deum invocat, neque illi sufficit, assiduum, sed ne illum derelinquat, orationibus pronus exoptat, & per corpus omne Psalterii hoc, & prædicat, & clamat.* Idemque frequenter in suis libris contra Pelagium Augustinus inculcat, & in toto fere octavo tomo, in quo Psalmos exponit. In novo autem testamento licet frequenter divina gratia commendetur, maxime vero a Christo Domino Joan. 6. 15. & seqq. ut ibi August. & sæpe alibi exponit; & a Paulo in suis epistolis, ut ait Hormisda Papa epist. 67. ad Possessorem in ultimis verbis, specialiter vero in epist. ad Rom. teste Aug. ep. 105. in principio, & in epist. ad Galat. ut supra ex doctrina ejusdem August. c. 13. tactum est. Quia vero, & in his epistolis quædam sunt difficilia intellectu, quæ perversi homines depravant, ut Petrus dixit, maxime propter dogmata de fide, operibus, & gratia: & in cæteris etiam Scripturis magna est obscuritas, propter quam illis hæretici abutuntur, necessaria est authoritas Ecclesiæ, quæ Scripturas declaret, & errorum tenebras depellat, ideoque de hac potissimum authoritate dicemus, quæ ex decretis Pontificum, & Conciliorum, & doctrinis Sanctorum Patrum sumenda est, de quibus suo ordine dicemus.

2. Et quidem ante exortam Pelagii hæresim Apostolica Sedes nihil specialiter de divina gratia definivit, aut

aut declaravit, sed de illa locuti sunt Pontifices eo modo,quo Paulus loqui solet. Pelag.vero errorem suum tempore Innoc. I. seminare cœpit, & ideo Innoc. etiam fuit primus, qui veritatem catholicam contra illum stabilivit. Nam cum Africana Conc. contra Pelag.& Cœlest.decrevissent, ab Innoc. postularunt, ut authoritate Apostolicæ Sedis catholicam doctrinam confirmaret, & exortam hæresim damnaret, quod ipse gravissime, & vigilantissime præstitit; *ad omnia rescribendo, eo modo, quo fas erat, & oportebat Apostolicæ Sedis Antistitem*, ut de illo scripsit Aug. epist. 106.ad Bonif. habenturque hæc decretalia responsa Innoc.in epist.31.32.33.& 34.ejusdem Innoc. & in epist. 91.93.96.& 97.inter epist.August. In illis autem epist. nihil aliud docuit Innoc.*nisi quod antiquitus Apostolica Sedes, & Romana cum cæteris tenet perseveranter Ecclesia*, ut ait Aug.l.1.contr.Julian.c.4. Unde licet ibi non omnes errores Pelagii distincte referat, & damnet Innoc. nihilominus generatim approbat African. Episcopor.doctrinam, docetque capitalia dogmata de peccato originali, & de necessitate gratiæ ad salutem, & redemptionem a peccato, & ad recte, & sancte vivendum, & operandum, servandaque præcepta, & tentationes superandas, quæ dogmata,totum errorem Pelagii, prout tunc prædicari cœperat, sufficienter damnavit.

Inn.I.doctrina & defensio de gratia.

3. Tradit autem Innoc.illam doctrinam ut ad fidem Catholicam pertinentem, & ideo sententiam damnationis fert absolute in contrariam doctrinam, in personam autem Pelagii non omnino absolute, sed sub conditione, si contrariæ doctrinæ pertinaciter adhæreret, ut constat in ep.32.seu 93.Nam quia tunc fama erat, fuisse Pelagium absolutum in quodam Conc.Palæstino quia in eo errorem sibi objectum, vel damnaverat, vel damnare simulaverat, vel ab eo se purgaverat, licet Innoc.valde suspicaretur, non ex corde, sed ficte, & dolose Pelagium fuisse conversum, nihilominus quia nondum causam examinaverat, noluit de sententia Orientalium ferre judicium, ut in ep.33. seu 96.ipse significat, & notat Aug.l.2.de Peccat. orig.c.8. Est ergo illa doctrina Innoc.tamquam fidei definitio suscipienda. Et ita illa utuntur Patres, præsertim Aug.cit.loc.& 1.Retract.c.50.& aliis locis statim citandis, & Prosper contr. Collat. c.10. cujus verba paulo post referam. Et optime Hier.in ep.8.ad Demetriad. quam ut contra Pelagium, qui eam suis pulsaverat literis, præmuniret, inter alia, inquit: *Quia vereor, imo rumore cognovi, in quibusdam adhuc vivere, imo & pullulare venenata plantaria* (id est,dogmata Origenis in Pelagio) *illud te pio charitatis affectu præmonendum puto, ut Sancti Innocentii, qui Apostolicæ Cathedræ, & supra dicti viri* (utique Anastasii) *successor, & filius est, teneas fidem nec peregrinam (quamvis tibi prudens, callidaque videaris) doctrinam recipias*. Et eodem sensu doctrinam illam sequentes Pontifices confirmarunt.

Ut fidei definitio accipienda est illa doctrina Innoc.

4. Innocentio successit Zosimus, qui in principio sui Pontificatus cum Cœlestio, & Pelagio lenius egisse visus est. Nam & Cœlestium coram audivit, & a Pelagio literas accepit, & libellos, seu professiones suæ fidei ab utroque recepit, in quibus se Catholicos simulabant, & si quid per ignorantiam errassent, in omnibus se correctioni Sedis Apostolicæ submittebant, ideoque damnari tunc non potuerunt. Quæ notat Baron.An.417.n.18.& seq.& indicantur ab Aug.l.6.contr.Jul.c.12.ubi ait: *Zosimum egisse prius lenius cum Cœlestio,quia se,si quid displiceret, paratum esse dixerat corrigi, & Inn. literis consensurum esse promiserat.* Atq; hac Pontificis lenitate ita Pelagiani abusi sunt,ut Zosimum in errorem suum aliquando concessisse, & pueros sine peccato nasci sensisse,obiicere ausi fuerint.Propter quod Zosimus postea,& illos jam convictos,& ipsorum errores aperte damnasset, eum prævaricatorem appellabant,ut Aug.refert l.1.contra Jul.c.4.l.2. contra duas epist. Pelagianor. c. 3. ubi Zosimum ab hac calumnia vindicat, ostenditque; *Quod interea lenius actum est cum Cælestio, servata duntaxat antiquissimæ, robustissimæ fidei firmitate, correctionis fuisse clementissimam suasionem, non approbationem exitiosissimæ pravitatis.* Et quia ab eodem Zosimo Pelag.& Cœlest.postea damnati sunt *paululum intermissa ac necessario præferendæ ratione severitatis non prævaricationem prius cognitæ, vel novam cognitionem veritatis fuisse*. Unde Baron. Ann.417. a n.18.ubi varias Zosimi epist.refert, quibus hoc confirmat,quæ tamen in tom.epist. non habentur.

Zosimus lenis principio semper vero constans adversus Pelagium.

5. Ex hac igitur facti narratione fit manifestum Zosimum eandem doctrinam de originali peccato,ac gratiæ necessitate cum Innoc.tradidisse, eosdemque errores, ipsumque Pelag.& Cœlest. ut hæreticos condemnasse,ut Aug. in citatis locis testatur, & lib.2.de Peccat.orig.c.7.& 8. & l.2.Retract.c.50.& Paulin. Diac. in libel.ad Zosimum, quem refert Baron. Ann.412.n. 22.& seqq.& Ann.418. nu.11. & seqq. & Prosper in Chron.& contr.Collat.c.10.dicens: *Africanorum Conciliorum decretis beatæ recordationis Papa Zosimus sententiæ suæ robur adnexuit, & ad impiorum detruncationem gladiis Petri dexteras omnium armavit Antistitum*. Denique refert Gennad.de Vir.illust.c.43. decretum damnationis in Pelagium,quia Inn. scriptum reliquerat, a Zosimo fuisse latius promulgatum. Et non solum Pelag.& Cœl. verum etiam Jul. eorum sectatorem præcipuum,cum illis damnasse, ex Aug.sumimus l.1.cont.Julian.c.4.dicente ad Julian. *Sed de hoc* (id est Zosimo) *interim taceo, ne animum, quem sanare potius cupio,quam irritare, laudibus tui damnatoris exulcerem.* Refert item Aug.epist.105. fuisse literas ab Apostolica Sede ad Afric.missas de Pelag.& Cęlest.damnatione, quæ quidem non extant, certum est autem a Zosimo P.fuisse conscriptas. Alię autem literę(si tamen sunt aliæ)ejusdem Pontificis datæ ad universam Ecclesiam a Patribus commemorantur, quarum etiam exemplaria non habemus: ex illis autem referuntur illa verba Zosimi: *Nos autem instinctu Dei (omnia n. bona ad authorem suum referenda sunt, unde nascuntur) ad fratrum Coepiscoporum nostrorum conscientias universa retulimus*. Quæ verba valde commendarunt Afric. Patres in rescripto ad Zosim.quia refert,& laudat Prosper d.c.10. cont.Coll.& probatur a Cęl.in ep.ad Episc. Galliæ c.8.Illius etiam ep.Zosimi,alia verba referendo, meminit Aug.l.2.de Peccat.orig.c.21.& ep.157.versus finem. Item etiam Posidius in vita Augus.c.18.

Zosimus cum Inn. concinit in doctrina fidei.

6. Post Zosimum sedit in Apostol.Sede Bonif.cujus etiam tempore Jul.Episc.Capuanus, Pelagianæ hæresis defensor,ac propugnator illam, & verbis, & scriptis defendere, & præcipue Aug.doctrinam impugnare, vel potius calumniari progressus est.Bonif.autem licet in eum, vel duces illius novam damnationis sententiam non tulerit,neque aliquid contra illum errorem, aut pro gratia Dei per se ipsum scripserit, nihilominus & constanter ei restitit, & per Aug.(ut sic dicam)contra illum scripsit.Sic.n.de illo scribit Prosper cont. Collat. c.41. *Sanctæ memoriæ Bonifacius P. quando potissimorum Imperatorum Catholica devotione gaudebat, contra inimicos gratiæ Dei non solum Apostolicis, sed etiam regiis utebatur edictis, & quamvis esset doctissimus, adversus libros tamen Pelagianorum B. August. Episcopi responsa poscebat.* Cum.n.tunc Julian. Pelag. duas ep.cont.sententiam catholicam scripsisset, & alteram Romam,alteram Thessalonicam misisset,& utraq; ad manus Bonif.pervenisset, eas per Alypium Aug. misit postulans,ut illis responsum daret,quia ipse accuratissime, & copiosissime præstitit in quatuor libris contra duas epistolas Pelagian.quos ad Bonif.inscripsit. Quæ omnia ex eodem Aug.discimus in eorundem librorum c.1.Quia ergo Aug.catholicam veritatem satis illustraverat, ac propugnaverat, satis fuit Bonif. sine nova scriptione Aug.doctrinam tacite probare. Quia Julianus novam hæresim non induxerat, & a Zosimo jam damnatus fuerat, ut supra diximus, nova etiam ejus damnatio necessaria non fuit. Unde quamvis ipse Julian.non satis rem fuisse discussam conquereretur, & ad Conc.generale provocaret, superbia ejus irrisa, & contempta est, ut Aug.contra duas illius epist. lib.4.c. ult.his verbis memoriæ prodidit: *Verum istorum superbia, quæ tantum se extollit adversus Deum, ut non in illo velit,sed potius in libero arbitrio gloriari,hanc etiam gloriam captare intelligitur, ut propter illos Orientis, & Occidentis Synodus congregetur Orbem quippe catholicum quoniam,Domino eis resistente pervetere nequeunt saltem commovere conantur,cum potius vigilantia, & di-*

Bonif. similiter suorum antecessorum doctrinam tradidit per Aug.

& diligentia Pastorali post factum illis compotens, sufficiensq; iudicium, ubicumq; isti lupi apparuerint, conterendi sunt sive ut sanetur atq; mutentur sive ut ob aliorũ salutem, atq; integritatem, vitentur. Quibus verbis contestatur August. quod valde notandum est, ad definiendam doctrinam fidei, & hæresim pro universa Ecclesia damnandam, necessarium non esse generale Concilium, ubi Apostol. Sedis iudicium interponitur.

Cœlestin. deinde gratiam contra Pelag. defendit.

7 Bonifacio successit Cęlestinus, *cui ad Catholicæ Ecclesiæ præsidium* (Propser.c. illo 41.) *multa Dominus gratiæ suæ dona largitus est*. Et quamvis præcipue contra Nestorium, eiusq; blasphemias in Christum, & ejus Matrem, laboravit, nihilominus quantum occasio tulit, gratiam Dei contra Pelagium defendit. Nam in primis in Concil. Ephesino, quod contra Nestorium congregavit, etiam contra Pelagium decretum est, ut c. 20. videbimus. Deinde cum Pelagius insulam Britanniæ patriam suam, suo errore inficere cępisset, missis Paladio Diacono, & Germano Episcop. insulam a Pelagiano errore purgavit, & ad catholicam fidem reduxit, ut refert Prosper contra Collat. c. 43. & in Chronic. Præterea cum Cœlestius iterum audiri postularet, quasi nondum causa sufficienter esset excussa, eum totius Italiæ finibus jussit extrudi *adeo & prædecessorum suorum statuta* (ait Prosper) *& decreta Synodalia inviolabiliter servanda censebat: ut quod semel meruerat abscindi, nequaquam admitteret retractari*. Denique non Pelagianos tantum, sed reliquias etiam Pelagianorum omnino extinguere, & abolere curavit, & in hunc finem scripsit epistolam octavam ad Episcop. Galliæ, ut ex ejus initio colligitur. Refert enim Cœlestinus, Prosperum & Hilarium ad se recurrisse, de perturbatione contra August. doctrinam a quibusdam presbyteris in Gallia mota conquerentes: quam perturbationem non aliam, nisi Semipelagianorum fuisse manifestum est. Et fortasse quia Cassianus, & cum eo aliqui eiusdem ordinis presbyteri præcipui fautores turbationis erant, ideo Cęlestinus presbyteris potius, quam Episcopis rumores illos attribuit, quamvis Episcopos reprehendat, quod tantam presbyterorum audaciam non comprimerent.

Pars 1. Epistolæ Cœlestini refertur, & approbatur

8 Quoniam vero authoritate, & doctrina hujus epistolæ sæpius in sequentibus usuri sumus, duas illius partes distinguere necesse est, quia non æque indubitatæ authoritatis a multis censentur. Prior pars continet in primis reprehensionem, quam diximus, quæ licet præcipua intentione in illos presbyteros tendat, qui contra lumen Ecclesię Augustin., & contra ejus de gratia doctrinam insurgere, & nova dogmata effutire auderent; ad Episcopos nihilominus proxime dirigitur, eo quod presbyteris inordinate loquentibus, ipsi tacerent, & potestate sua in illos non uterentur. Postea vero Augustin., ejusq; doctrinam valde commendat, dicens, a prædecessoribus suis inter præcipuos magistros habitum fuisse, eumque nunquam alicujus sinistræ suspicionis saltem rumorem aspersisse. Et hanc partem illis verbis concludit, *Deus vos incolumes custodiat fratres charissimi*. Quæ videtur esse totius epistolæ conclusio, & de hac parte certissimum est, fuisse a Cœlestino scriptam; nam & in tom. 1. Conciliorum, & in primo tomo Epistolarum Pontifical. habetur. Et de eadem loquitur Phocius in Biblioth. cum ait scripsisse Cęlestinum ad Episcopos Galliarum de fide Sancti Augustini. Eandem allegat Vincentius Lyrinensis contra prophan. vocum novit. cap. ultim. illam maxime laudans sententiam qua Cęlestinus statuit, *ut desineret novitas incessere vetustatem*.

Petulantiã hæretic. refert Prosper qui post approbationem Pontif. reprobare ausi sunt

9 Eandem refert Prosper contra Collat. c. 46. ubi adjungit, non obstante illa Pontificis laudatione librorum Augustini, detractores ejus eam interpretari, & limitare voluisse, ut de anterioribus libris Augustini, non de posterioribus, de quibus erat controversia, sit intelligenda. Per posteriores autem libros intelligit libros de Prædestination. Sanctor. & de Bono perseverantiæ. Hos enim in fine vitæ August. scripsit, eosq, maxime Semipelagiani detestabantur, & calumniabantur, per anteriores vero libros intelligere videtur Prosper libros de Peccator. merit. & alios similes. Hanc vero perversam interpretationem validissima ratione Prosper confutat. Quia licet libri Augustini, quos de Gratia scripsit, varii sint, omnium eorum maxime, quos post exortam hæresim Pelagianam scripsit, doctrina eadem est. *Nam in anterioribus libris idem doctrinæ spiritus, eademque prædicationis forma præcessit, quæ in posterioribus magis, magisque roborata, & variis modis contra diversas quotidie inventas hæreticorum tergiversationes explicata est*, nunquam tamẽ sibi dissona, aut discors invenitur: quapropter ait, *Apostolica Sedes, quod a præcognitis sibi non discrepat; tum præcognitis probat, & quod judicio jungit, laude non dividit*. Accedit, quod Augustinus in eisdem libris de Prædestination. & Perseveran. priores libros suos allegat, & eandem doctrinam continere ostendit, ut quæst. 2. ad Simplicianum, epist. 105. & 106. libros contra duas epistolas Pelagianorum; imo etiam in libris non scriptis contra Pelagianos, sed contra Manichæos de Libero arbitrio eandem doctrinam contineri ostendit, licet non ita explicatam, quia occasio scribendi id non postulabat. Denique si quid dissonum a posteriori doctrina ante Pelagium exortum Augustinus dixerat, ut de initio fidei in Proposit. circa epistolam ad Romanos ibi illud advertit, & corrigit: ergo in reliquis omnibus non novam de gratia, vel Prædestinatione doctrinam tradit, sed antiquam defendit.

9 Præterea ex eodem Prospero colligitur, ipsum, & Hilarium præcipue accessisse ad Cœlestinum, ut agerent pro his libris Augustini, qui a Gallis calumniabantur: ergo licet Cœlestinus libros illos in epistola non expresserit, pro illorum defensione præcipue scripsit, ut hoc modo verum sit, quod de Cęlestino ait Prosper: *Per hunc virum intra Gallias istis ipsis qui sanctæ memoriæ Augustini scripta reprehendunt, maleloquentiæ est adempta libertas, quando consultantium actione suscepta, & librorum, qui errantibus displicebant, pietate laudata quid oporteret de eorum authoritate sentiri, sancto manifestavit eloquio*. Unde etiam verisimile non est Cęlestinum istorum posteriorum librorum Augustini non habuisse notitiam; tum quia Prosper ait, *pro illis actum esse*, utique a se, & Hilario; tum etiam quia Augustinus quadriennio ante accessum Prosperi, & Hilarii ad Cœlestinum libros illos ultimos scripserat. Ergo dubitandum non est, quin illos in sua epistola Cęlestinus comprehenderit: præsertim cum ipsum Augustinum, eiusque doctrinam, & fidem simpliciter approbet, & ab omni sinistra suspicione immunem pronuntiet. Quem vero sensum habeat hæc approbatio, statim dicemus.

Amplius 1. pars epistolæ Cœlestini probatur ex Prosp.

V. Baron. Ann. 3. & 8. Cœlest.

11 Altera vero pars illius epistolæ capita quædam, in quibus doctrina de gratia catholica contra Pelagianos tenenda traditur, continet, quæ videntur potius epistolæ adiuncta, quam ab authore epistolæ conscripta: tum quia post illam epistolæ clausulam, *Deus vos incolumes custodiat fratres charissimi*, quasi novum opusculum inchoatur hoc modo: *Quia nonnulli, qui catholico nomine gloriantur, &c.* tum etiam quia ex modo loquendi intelligimus, scriptorem illius partis non fuisse Cęlestinum, nec aliquem Romanum Pontificem, ut patet ex illis verbis. *Quia nonnulli, &c. ea tantum probare profitentur, quæ sacratissima Petri Sedes per ministerium Præsulum suorum sanxit, necessarium fuit inquirere, quid Romanæ Ecclesiæ rectores de hæresi, quæ eorum tempore exorta fuerat, judicaverint*. Hæc enim non videntur verba Romani Antistis, non. n. de Romana Sede, tanquam de propria loquitur, nec Romanos rectores vocat prædecessores suos, prout Pontifices consueverunt, nec tanquam habens ad definiendum authoritatem loquitur. Quapropter aliqui censent, illa capita fuisse a Prospero collecta, & illi epistolæ adjuncta, a qua sententia non longe abest Baron. Ann. 431. nu. 185. & est certe verisimilis, indicaturque in illis verbis, *Magistris nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur*. Hæc. n. verba in gratiam August. dicta sunt, magisque redolent Prosperum, quam Cęlestinum. Quamvis credendum videatur, Prosperum non sine scientia, & consensu Cęlestini id fecisse, & ideo etiam pars illa Cęlestini authoritatem semper obtinuisse videtur: cujus magnum argumentum est, quam Petrus Diaconus gravis author, qui non multis

Altera pars epistolæ a Prospero consensu Cœlestini videtur addita.

annis

annis post Cœlestinum, librum de Incarnatione, & gratia ad Fulgent.scripsit in c. 8. illam epist. usque ad ultimas ejus regulas nomine Cælestini allegat.

12. Utcumque vero sit, doctrina in illis capitibus contenta certa fide tenenda est, sive fuerit a Cœlestino specialiter approbata, & denuo confirmata, sive non. Quia licet sint collecta a Prospero, non ejus tantum authoritate, sed Pontificum, ac Conciliorum, a quibus desumpta sunt, nituntur, ut facile intuenti patebit. In eis n.solum continentur sequentes assertiones. Prima est de corruptione humanæ naturæ per originale peccatū. Secunda, neminem posse ab illa miseria, nisi per gratiā Christi liberari. Tertia, liberum arbitrium hominis lapsi, etiam per gratiam renovati ad vincendas concupiscientias carnis, & diaboli insidias non sufficere, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam in bono acceperit. Quarta, neminem nisi per Christi gratiam libero bene uti arbitrio. Quæ sumptæ sunt ex duabus epistolis primis Innocentii. Quinta est, omnia merita SS. ad Deum esse referenda, quia nemo ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit. Sexta, ita Deum in cordibus hominum, & in ipso lib.arb. operari, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque bonus voluntatis motus ex Deo sit, quia per illum aliquod possumus, sine quo nihil boni possumus. Et hæ duæ ex epist. Zosimi referuntur. Septima est, gratiam Dei, qua justificamur per J. C. non ad solam remissionem peccatorum, sed etiam in adjutorium, ut non committantur, valere. Octava est, hanc gratiam non in sola doctrina consistere, quæ ostendit, quod agere, aut vitare debeamus, sed etiam præstare, ut quod faciendum cognovimus, etiam facere diligamus. Nona est, gratiam non solum dari ut facilius, sed simpliciter, ut possimus divina implere mandata. Et hæ tres allegantur ex Conc. Carth.c.3.4. & 5. additur vero, eas fecisse suas Romanos Pontif. dum illas approbarunt. Quæ vero deinde adduntur in c. ult. & illius partis, non tam novum dogma continent quam probationem superiorum ex moribus, ac ritibus, seu traditionibus Ecclesiæ. In fine vero adduntur verba sequentia: *Profundiores vero, difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere. Quia ad confitendam gratiam Dei, cujus operi, ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secundum prædictas regulas Apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit præfixis sententiis contrarium.* Quæ verba valde consideranda sunt; tum ut ab illis regulis nullo modo directe, vel indirecte recedatur; tum etiam ut in hac materia, neque facile aliquid damnetur, quod illis regulis non fuerit contrarium, nec de fide esse prædicetur quod in illis non fuerit contentum, nisi postea inveniatur definitum.

Sixtus Pel.hostis acerrimus Semipel. extitit, & liber Pelag.consonus falso illi adscribitur.

13. Defuncto Cœlestino, Sixtus Pontifex in eius locum suffectus est, de quo cum esset presbyter, rumor a Pelagianis sparsus est, quod suæ sectæ magnus patronus existeret. Veruntamen rumores illos falsos esse, ita dictis, & factis, seu scriptis ostendit, ut quo minus in Sede Petri collocaretur, nihil ei obstiterint. Nam scriptis suis Pelagianos exagitavit, & gratiam Dei defendit, ut Aug. receptis ab eo literis, his verbis ad eundem rescribit ep. 104. *Quid gratius legi, vel audiri potest, quam gratiæ Dei tam pura defensio adversus inimicos ejus, ex ore ejus, qui eorundem inimicorum magni momenti patronus ante jactabatur.* Et in Ep. 105, ad eundē, de ipso refert, primum omnium (utique ex Romano clero) anathema contra Pelagium pronuntiasse, dicens: *Tristes eramus nimis cum fama jactaret, inimicis gratiæ Christi te favere. Sed ut hæc tristitia de cordibus nostris tergeretur, primo te priorem anathema eis in populo frequentissime pronuntiasse eadem fama non tacuit. Deinde cum literis Sedis Apostolicæ de illorum damnatione ad Africam missis tua quoque literæ consequutæ sunt, quæ tametsi breves erant tuum tamen vigorem adversus eorum errorem satis indicabant.* Constat igitur, ante assumptionem ad Pontificatum Sixtum pro gratia Dei pugnasse, & contrarium errorem damnasse. Unde ita colligit Prosper contra Coll.c.44. *Confidimus Domini protectione præstandum, ut quod operatus est in Innoc. Zosimo, Bonif. & Cœlest. operetur & in Sixto & in custodia gregis Domini hæc sit pars gloriæ huic reservata Pastori, ut sicut illi lupos abigere manifestos* (Pelagianos,) *ita depellat occultos*, i.e. eorum reliquias. Et adjungit: *Illo auribus suis doctissimi Senis* (i.e. Aug.) *insonante sermone, quo collaborantem suum hortatus est, dicens sunt quidam justissime damnati, &c.* Et ita probavit, nam hic etiam Pontif. quamdiu vixit Pelagianos ita repressit, ut Juliano jactatissimo Pelagiani erroris assertori, spem correctionis præferenti nullum aditum patere permiserit, ut refert Prosper in Chron. *Et ita* (inquit) *catholicos omnes dejectione fallacis bestiæ gaudefecit, quasi tunc primum superbissimam hæresim Apostolicus gladius detruncasset.* Neque a Sixto jam Pontif. plura contra hanc hæresim facta, vel scripta esse invenimus aut legimus. Imo graviter, & docte admonet Hieron. ep. ad Ctesiphont, cavendam esse imposturam Ruffini, qui librum Sixti Pithagorei, in qua multa Pelagio consona inveniuntur Sixti Pontif. Rom. nomine prænotavit, *ut qui philosophi esse nesciunt* (inquit) *bibant sub martyris nomine de calice Babylonis.* Quæ inscriptio decipere potuit Augus. ut aliqua verba ejus libri Sixti Pontificis aliquando esse credidisset, non tamen potuit illum in errorem inducere, sed verba ipsa pie interpretatus est l. de Natura & grat.c.64. Postea vero forte admonitus scriptis Hieron. errorem in persona recognoscit l.2. Retract. c.42. Notat etiam Baron.to.5. in ultimis fere verbis, tres fuisse libros hac fraude attributos Pontifici, scilicet, de Divitiis, de Operibus fidei, & de Castitate, quos ipse ibi probat, Pelagiana hæresi esse infectos, & neque a Gennadio, neque ab aliquo antiquo scriptore Sixto esse attributos.

Videatur Bibliotheca Patrum 3. editionis Parisiensis col. 644. & 654. ubi notatu digna de Sixto habentur, & erronantiquus aboletur, Videatur & Bellar. de scrip. eccl. verbo Sixtus

14. Tandem in Apostolica Sede post Sixtum sedit Leo Magnus, cujus tempore, & diligentia Pelagiana hæresis pene extincta fuit. Nam Leonem contrivisse Pelagianos testatur Prosper in Dimid.temp.c.6. ipsumque Prosperum multum in eo negotio illi inservisse affirmat Phocius in Bibliotheca, & videtur ipsemet Prosper in citato loco indicare, cum dicit: *In Italia quoque nobis apud Campaniam constitutis, dum venerabilis, & Apostolico honore nominandus Leo Papa Manichæos subverteret, & contereret Pelagianos, & maxime Julianum, &c.* Cum enim Prosper esset natione Aquitanus, & fuerit etiam Episcopus Rhegiensis, verisimile est, non alia occasione versatum eo tempore in Italia, & specialiter in Campania, ubi Julianus fuerat Episcopus, nisi quia ad hoc ministerium fuit a Leone vocatus, ut Juliano, & sectatoribus ejus resisteret. Imo diutius Prosperum cum Leone commoratum, illique in fidei negotiis expendendis inservisse, ex Gennadio de viris illustribus sumimus, & ex Trithemio, qui de Prospero ait: *Hic B. Leonis P. magnus quondam notarius fuit, & multas in ejus persona epistolas dictavit.*

Leo Pel. hæresim vicit.

15. Quid autem Leo contra Pelagianos fecerit, vel pro gratia Dei scripserit, non invenimus, præter epistolam ejus 74. alias 76. & alias 89. in tomo primo Epistolarum Pontif. Ad Nicœtam Aquilein. Episcopum, aliam ad Metropolitanum Venetiæ, ut idem Leo refert in epistola sequenti in eodem tom.3. est 83. in tom.2. Conciliorum, & in aliis operibus 85. & est quædam summa, & confirmatio præcedentis. Ibi ergo graviter reprehendit Leo quosdam Episcopos, qui conversos a Pelagiana, & Cœlestiana hæresi sine expressa retractatione, & detestatione erroris sui ad communionem admittebant. Præcipitque ut nulli in posterum recipiantur, nisi prius *damnent apertis professionibus sui erroris auctores, & quidquid in doctrina eorum universalis Ecclesia exhorruit, detestentur, omniaque decreta synodalia, quæ ad decisionem hujus hæreseos Apostolicæ sedis confirmavit authoritas, amplecti se, apertis, ac propria manu subscriptis protestationibus eloquantur.* Quibus paucis verbis totam doctrinam de Gratia prædecessorum suorum Leo suam fecit, & itidem præcipua eorum dogmata, & fundamenta sub brevi compendio prosequitur. Insinuatque non ita fuisse extinctum Pelagii errorem, quin multi latenter illi adhærerent, saltem quoad illud principium, quod gratia ex meritis nostris detur, & quoad Semipelagianos, contra quos etiam scripsisse creditur quasdam Ecclesiasticas definitiones, ut jam explicabimus.

Leonis scripta, quibus doctrinā de gratia defendit.

16. Mul-

16. Multorum enim opinio fuit, opera Leonis congregatum fuisse, ipso vivente, Concilium secundum Arausicanum ad reliquias Pelagianorum evertendas. Ita habetur in Præfat. ad libros de Prædestin. Sanctorum Augustini ante epistolas Prosperi, & Hilarii in editione Antuerpiana anni 1576. ubi prius refertur sinistra interpretatio Semipelagianorum ad epistolam Cœlestini, & quomodo, illa non obstante, libros illos de Prædest. Sanctorum insectarentur, & additur: *Quo comperto Leo Pontifex, qui tertius a Cœlestino Sixto in Pontificatu successerat, in Arausicana civitate Concilium celebrari jussit, quod est ejus nominis secundum, in quo renovata, & iterato confirmata est catholica, & Apostolica, eademq; Augustini de gratia, & lib. arb. doctrina, canonibus ipsis ex B. August. libris passim decerptis.* Idem sentit Auctor epistolæ ad Lectorem, præfixæ operibus Prosperi Duaci editis ann. 1577. ubi notat, Prosperum non interfuisse, nec subscripsisse in Synodo Arausicana, licet in Vasensi, & Carpentoracensi (inter quas fuit Arausicana) subscripsisse reperiatur, causam vero esse conjectat: *Quod capitula ad Synodum Arausicanam, a Leone transmissa ejusdem Leonis jussu Prosper conceperat, sicut etiam Gennadius scribens de eo ait.* Hæc ibi, & in fine adjungitur operibus Prosperi dicta Synodus, & dicitur: *Circa tempora Leonis Papæ, &c.* Et idem habetur in fine septimi tomi Divi Augustini, & secundo tomo Conciliorum in collectione Surii, & omnes significant, fuisse hoc Concilium secundum Arausic. celebratum paulo post primum circa annum Domini 444. Vel 443. ut vult Onophrius.

Opinio existimās Conc. Arausic. 2 a Leone congregatum.

17. Nihilominus Baronius Ann. 463. constituit illam synodum non sub Leone, sed sub Hilario illius successore, anno ejus. 3. Ea præsertim conjectura motus, quod illi synodo præfuit, & primus subscripsit Cæsarius Arelatensis Episcopus, cum tamen in priori synodo Arausicana primus subscripserit Hilarius Arelatensis Episcopus, & postea per aliquot annos vixerit, & habuerit duos successores, Ravennium, & Eonium ante Cæsarium. Sed hæc conjectura est satis incerta, quia, ea non obstante, invenitur idem Cæsarius subscripsisse in Synodo Arelatensi 3. quæ etiam tempore Leonis celebrata est, & non desunt, qui Eonium Arelatensem post Cæsarium constituant, cum inveniantur epistolæ Gelasii Papæ ad ipsum scriptæ. Quod si dicatur in his mendum aliquod irrepsisse, ut Baronius interdum ait, idem profecto dici poterit in altera subscriptione Cæsarii, vel certe hoc satis est, ut conjectura sit incerta. Eo vel maxime, quod Leo Papa per decem, vel undecim annos supervixit Hilario Arelatensi, unde licet illi duo Episcopi ante Cesarium successerint, fieri potuit, ut Cæsarius fuerit Episcopus Arelatensis, vivente Leone, nam de Ravennio, & Eonio non constat, quantum vixerint. Atque ita licet daremus, conjecturam probare, non fuisse Arausicanum Concilium circa initium Pontificatus Leonis, ut alii volebant, potuit esse circa finem.

Opinio Baron. haud certa.

18. At vero idem Baronius in appendice ad Annales Eccles. (habetur in fine tom. 10.) non solum communem opinionem, sed etiam priorem suam retractat, docetque Arausicanam synodum, 2. celebratam esse sub Felice IV. & anno Pontificatus ejus 4. qui fuit 529. Domini. Unde censet communem opinionem errasse anteponendo Concilium illud 86. sex annis, ipsum vero errasse 66. annis. Moveturque tum eodem argumento de Cæsario, quem illo postremo tempore, non priori vixisse ibi sentit; tum etiam quia Liberius ille Galliæ Præfectus, cujus fit mentio in illo Concilio, quia illius occasione coactum est, illique subscripsit, vixit, & gubernavit Galliam tempore Athalari Regis, qui tempore Felicis IV. regnavit. Sed quia prolixum esset conjecturas omnes quæ hic cogitari possunt, expendere, nolumus de sententia hac definitum judicium ferre. Solum dicimus, ut illa subsistere possit, oportere in Conciliis illorum temporum multa mutare, quæ cum illa stare non possunt. Oportebit enim dicere, etiam Concilium Arelatense 3. non esse factum sub Leone Papa anno Domini 458. prout in tom. 2. Conciliorum significatur. Probatur, quia ibi subscripsit etiam Cæsarius, quem Baronius ait pervenisse usque ad annum Domini, 554. Unde non potuit præsidere Concilio Arelatensi tempore Leonis, alias necesse est, ut in episcopatu vixerit per centum annos, quod incredibile est: vel si id creditur, non potuit etiam præsidere Concilio Arausicano tempore Leonis. Idemque argumentum sumitur ex Concilio Carpentoracensi, & Vasensi, quæ ante dictum Arelat. celebrata sunt, & in eis etiam Cæsarius præsedisse, & Prosper subscripsisse invenitur. At de Prospero etiam in Arausicano subscripsisse, affirmat Baronius (quod ego non invenio) dicit tamen non fuisse illum Prosperum Aquitanicum, qui tempore Leonis vixit, sed alium. At idem dicam de Cæsario, & Liberio. In re igitur adeo incerta satius videtur nihil in recepta Chronologia immutare, & præsertim quia tempore Felicis quarti nullam legimus de gratia fuisse controversiam, neque illo tempore Semipelagianismum revixisse. Nimisque sero remedium fuisset adhibitum, si post tot annos canones illius Concilii editi, vel promulgati fuissent. Eo vel maxime, quod verisimillimum est, a Prospero fuisse elaboratos, & ex Augustini sententiis, ac verbis concinnatos, juxta modum scribendi Prosperi in hac materia.

Baronius opinionē variat.

19. Quapropter quidquid de exacta ratione temporis sentiatur, negari profecto non debet principalem authorem canonum illius Concilii, & in cujus authoritate potissimum fundantur, esse Leonem Papam. Nam Patres illius Concilii in eius initio profitentur, se niti authoritate Sedis Apostolicæ, his verbis: *Unde & nobis secundum authoritatem, & admonitionem Sedis Apostolicæ justum, & rationabile visum est, ut pauca capitula ab Apostolica Sede nobis transmissa, quæ ab antiquis Patribus de cæteris scripturarum voluminibus in hac præcipue causa collata sunt, ad docendos eos, qui aliter, quam oportet, sentiunt, ab omnibus observanda proferre, & manibus nostris subscribere deberemus. Quibus lectis, qui huc usque non sicut oportebat, de gratia, & libero arbitrio credidit, ad ea, quæ fidei catholicæ conveniunt, animum suum inclinare non differat.* Ergo verisimilius est, Leonem potius, quam Felicem, Hilarium fuisse illum Apostolicæ Sedis Antistitem, qui Episcopos Galliæ monuit, & ad eos canones dictos misit; tum quia de Leone legimus Pelagianos contrivisse, de Felice vero, aut Hilario nihil contra eos egisse legimus, neque mirum, quia tempore etiam Leonis creduntur extincti; tum etiam quia ex ipsis canonibus liquet, quandam Augustini doctrinæ summam, & compendium, & sententias eisdem verbis coagmentatas continere. Unde fit per se credibile, Prosperum insignem Augustini discipulum, & sectatorem jussu Romani Pontificis eos elaborasse, ac conscripsisse. At Prosper non legitur in hujusmodi ministerio inservisse, nisi Leoni: ergo magna conjectura est, Leonem fuisse illius causæ Patronum, & architectum.

Synodus 2 Arausic. Leon. nixa Pontificia autheritate

20. Hoc ergo posito parum refert, quod promulgatio illorum canonum facta ab Episcopis Gallis in Arausicano conventu, fuerit facta, vivente Leone, vel ejus successore Hilario, vel postea sub Felice. Præsertim quia non videntur illi Episcopi ad illam promulgationem authoritate Apostolica vocati: imo neque ad id muneris ex primaria intentione coacti, sed ad alium finem, & per occasionem id etiam egisse, ut ipsi his verbis indicant: *Cum ad dedicationem Basilicæ, quam illustrissimus Præfectus, & Patricius filius noster Liberius in Arausica civitate fidelissima devotione construxit, Deo propitiante, & ipso invitante convenissemus, & de rebus, quæ ad Ecclesiasticam regulam pertinent, inter nos fuisset oborta collatio, pervenit ad nos, esse aliquos, qui de gratia, & libero arbitrio minus caute, & non secundum fidei catholicæ regulam sentire velint. Unde & nobis, &c.* ut supra relatum est. Videtur ergo Leo Papa misisse canones illos ad Episcopos Galliæ, non autem eis præcepisse, ut ad illorum promulgationem vel subscriptionem convenirent, sed ut unusquisque in sua diœcesi eos servaret, & ut Semipelagianos iterum pullulare non permitterent. Ideoque fieri potuit, ut alia necessitate non

Non obstat, etiamsi Synodus usque ad Hilarium vocata non sit.

cogen-

cogente, de concilio ad illum finem congregando non tractaverint: occasione autem illius conventus oblata, ibique nova notitia repullulantis erroris comparata, ad illum iterum extirpandum, illo convenientissimo remedio usi fuerint, nam fortasse canones illi, & eorum authoritas ad omnium notitiam non pervenerant. Et ita, licet forte dilatio illa fuerit usque ad tempora Hilarii, aut forte major, non refert.

Hil. Simp. & Felix Pontif. post Leonem in suis epist. de gratia, ut superiores Pont. sen. tiunt.

21. Post Leonis tempora per aliquot annos cessasse videntur in Ecclesia publici rumores Pelagianæ hæresis, quamvis illius reliquiæ per plures annos non omnino sopitæ, & extinctæ fuisse videantur. Nam tempore Leonis sine dubio jam vivebat Faustus in Monasterio Lyrinensi, quia paulo post Leonem mortuus est Prosper, cui in Episcopatu successit Maximus Abbas Lyrinensis monasterii, in cujus locum Faustus Abbas ejusdem monasterii factus est, & intra breves annos, mortuo Maximo, Faustus ad eundem Episcopatum Rhegiensem assumptus est, & in eo usque ad Felicem Papam, & ultra vixit. Fuit autem Faustus, ut vidimus Semipelagianismi fautor & doctor, habuitque in Gallia plures secum consentientes, vel discipulos. Et nihilominus ab Hilario, vel Simplicio Leonis successoribus nihil contra illum factum, aut scriptum legimus. Et causa forte fuit, quia ita simulate, ac latenter suum introducebat errorem, ut neque publice profiteretur doctrinam Augustini reprehendere, neque a multis deprehenderetur; unde fieri potuit, ut ad aures dictorum Pontificum non pervenerit. De Felice autem Pontifice, qui Simplicio successit, refert Baronius, rejecisse, ac reprobasse scripta Fausti de gratia, & libero arbitrio, & veram de gratia doctrinam confirmasse. Quia Cæsarius Arelatens. eodem tempore librum de Gratia scripsit, eumque ad Felicem Pontificem misit, qui sua epist. illum probavit, teste Gennadio de viris illustr. c.86. Conjectat autem Baronius, librum illum Cæsarii fuisse contra Faustum scriptum, & inde concludit confirmationem libri Cæsarii fuisse reprobationem librorum Fausti, & totius Semipelagianismi. Sed hæc minus certa sunt, quia nec librum Cæsarii habemus, nec epistolam Felicis, nec dictum Gennadii est satis firmum, ut infra c.21. iterum dicam. Et ideo de Hilario, Simplicio, & Felice post Leonem Pontificibus nihil aliud certo affirmare possumus, nisi catholicam de gratia doctrinam, quam semper Ecclesia Romana docuit, professos fuisse, & juxta illam, sicut antiquiores Pontifices, in suis epistolis semper locutos fuisse.

Gelasii gesta & scripta in gratiæ ju. tela...

22. Gelasius autem variis modis, & Pelagium, ac reliquias ejus iterato damnavit, & sanam doctrinam de gratia erudite docuit. Nam inprimis in Decreto de libris authenticis, seu in cap. *Sancta Romana*, libros Ruffini, quia nimium favebat lib. arb. & libros Cassiani, & Fausti, quia gratiam deprimebant, inter apocryphos numerat. Et libros Hieronymi, Augustini, & Prosperi approbat, & honorifice commendat. Deinde cum suo tempore non tantum Semipelagianismus occulte serperet, sed etiam integer Pelagianismus in Provinciis Dalmatiæ, & Piceni a quodam imperitissimo homine Seneca vocato, denuo renovari, & introduci cœpisset: hac occasione oblata Gelasius vigilantissime obstitit, ne malum cresceret. Et contra ipsum errorem eruditissimas epistolas scripsit. Nam in epist.3. ad Honorium admonet illum, sibi esse nunciatum, *in regionibus Dalmatiarum quosdam recidiva Pelagianæ pestis zizania seminasse*, *&c.* Et de ipso errore statim subdit: *Estque error ipse nefarius tanto perniciosior ad subrependum, quanto ad fallendum verisimilitudinis colore versutior*; & infra subjungit: *Ab Apostolica dudum Sede, per B. memoriæ Innocentium, ac deinde Zosimum, Bonifacium, Cœlestinum, Sixtum, & Leonem continuis, & incessabilibus sententiis fuisse prostratum.* In epistola vero quinta ad Episcopos per Picenum, refert, Senecam quendam rudem, & impium hominem in illa provincia, eandem hæresim iterum induxisse. Præsertim tres ejus errores, videlicet, Infantes non concipi originali peccato, eosdemque sine baptismo decedentes non damnari, sed vitam æternam consequi, & hominem per liberum arbitrium, bono suffragante naturæ, beatum effici. Quos errores ipse postea confutat, & illa duo præcipua hujus doctrinæ fundamenta, quod gratia non detur ex meritis, & quod præcedat libertatis bonum usum, sitque principium salutis ex illa, non ex nobis, late confirmat. Post illas etiam epistolas adjungitur in eodem tomo epistolarum tractatus quidam Gelasii, in cujus prima parte multa de gratia Christi erudite tradit, specialiter vero tractat quæstionem illam, an in hac vita contingat aliquem vivere sine peccato, aut sine peccati fomite, cujus sententiam suo loco referemus.

Sum. Pontif. Hormisda palam & libros Aug. ad Hil. & Prosper. & gratiã defendit.

23. Post Gelasium doctrinam catholicam de gratia confirmavit Hormisda P. (nam de Anastasio II. de Symmacho, qui inter eos fuerunt, nihil invenimus) Hormisda vero in epist.67. ad Possessorem, occasione interrogationis ejus de libris Fausti breviter definitiones priorum Pontificum amplectitur, & confirmat: tum in eo, quod Fausti libros inter apocryphos rejecit, *quia eos in authoritate Patrum examen catholicæ fidei non recepit*; quod propter decretum Gelasii de libris Ecclesiasticis dixisse videtur: tum etiam in eo, quod *fixa* dicit *esse a Patribus, quæ fideles sequi debeant, instituta, a quibus qui exorbitat, errat.* Quæ regula cum in tota materia fidei certissima sit, in hac specialiter ab Hormisda commemorari videtur, propter illa, quæ de gratia Pontifices definierunt; unde subjungit: *De arbitrio libero, & gratia Dei, quod Romana, hoc est, catholica sequatur, & asseret Ecclesia, licet in variis libris B. August. & maxime ad Hilarium, & Prosperum, possit cognosci, tamen in scriniis Ecclesiasticis expressa capitula continentur, quæ si ibi desunt, & necessaria creditis, destinabimus, quanquam qui Apostoli verba diligenter considerat, quid sequi debeat, evidenter cognoscit.* In quibus verbis illa notanda sunt, & *maxime ad Hilarium, & Prosperum.* Agebat enim ibi Hormisda de doctrina necessaria ad cavendum Semipelagianum errorem, qui in libris Fausti defenditur, quæ doctrina in illis libris Augustini maxime continetur: & ideo Hormisda de illis maxime loquutus est. Simulque videtur illis verbis occurrere Semipelagianis. Illi enim libros Augustini de prædestinatione, & de Perseverantia nolebant includi sub generali laudatione librorum August. a Cœlest. scripta, quia illos non expresserat, ut supra retuli: Hormisda vero, ut tergiversationem eorum damnaret, dixit catholicam doctrinam de Gratia in illis libris Augustini maxime contineri; illos enim, & non alios ad Hilarium, & Prosperum Augustinus scripsit.

Canones Leon. ab Hormisda referuntur qui sunt Secundi Conc. Arau.

24. Deinde adverto, capitula illa in scriniis Ecclesiasticis contenta, de quibus Hormisda loquitur, non videri esse alia, nisi canones a Leone ad Episcopos Galliæ, quin Concil. II. Arausicano postea convenerunt, missos. Nam per se credibile est, illos in scriniis Ecclesiasticis conservatos esse, ac subinde de illis loqui Hormisdam, quia nullibi reperimus alia capitula de hac materia specialiter a sede Apostolica edita, & ad alias Ecclesias missa. Nam licet plures epistolæ decretales eandem doctrinam continentes a Pontificibus scriptas scimus, & non paucas illarum habeamus, non tamen scimus, nec habemus alia capita, quæ a Sede Apostolica emanaverint, & doctrinam de Gratia, præsertim contra Semipelagianos, contineant præter canones illius Concilii Arausicani, & ideo sine dubio est vehemens conjectura, de illis esse loquutum. Nec de authoritate hujus epistolæ dubitare jam licet, cum ex veteri codice Vaticano, cum aliis editam habeamus, præter alia, quæ in illius defensionem congerit Baronius anno 250. num. 22. & sequentibus.

Tranquillitas divi næ gratiæ

25. Ex his ergo omnibus satis constat, quam constanter Romani Pontifices hæreticis male de gratia Dei sentientibus restiterunt, quamque manifeste, & luculenter gratiam Dei prædicarunt. Post dictorum autem Pontificum tempora, usque ad Lutherum non invenimus aliquid denuo ab Episcopis Romanis de gratia traditum, quia necessarium non fuit, cum Ecclesia in magna concordia quantum ad catholicam de gratia doctrinam, generatim loquendo, fere toto illo tempore vixerit. Quod si interdum contrarius error reviviscere cœpit, statim per eundem

Ro-

Romanam Ecclesiam sopitus est. Sicut in Oriente contigit tempore Gregorii. Nam cum Joannes Patriarcha Constantinopolitanus Pelagianam doctrinam inducere tentaret, statim Gregorius ejus errorem detexit, & expugnavit libro sexto, epistola tertia, & aliis, quæ capite vigesimo indicabimus. In Occidente vero cum in Scotia eadem hæresis reviviscere inciperet Severini, & Joannis Pontif. tempore, statim recognita authoritate Ecclesiæ Romanæ dissipata est, ut author est Beda libr. 2. Histor. Anglic. cap. 19. ubi ex epistola Joannis IV. ad Episcopos Scotiæ hæc refert notanda verba. *Cognovimus, quod virus Pelagianæ hæreseos apud vos denuo reviviscit, quod omnino hortamur, ut a vestris mentibus hujusmodi venenatum superstitionis facinus auferatur. Nam qualiter ipsa quoque execranda hæresis damnata est, latere vos non debet, quia non solum per istos ducentos annos abolita est, sed & quotidie a nobis perpetuo anathemate sepulta damnatur, & hortamur, ne quorum arma sepulta sunt, eorum apud vos cineres suscitentur.* Postea vero duo præcipua dogmata contra Pelagium confirmat, nimirum dari peccatum originale, & necessariam esse gratiam ad vitanda peccata. Et ita finita omnino fuit antiqua contentio cum Pelagianis, & ideo sequentes Pontifices usque ad nostra fere tempora nihil de gratia scripserunt, nisi fortasse obiter, & per occasionem. Sic enim Leo Nonus in epistol. ad Petrum Antiochenum suam fidem profitendo, inter alia dicit: *Deum prædestinasse solummodo bona, præscivisse autem bona, malaque Gratiam Dei prævenire, & subsequi hominem credo, & profiteor, ita tamen, ut liberum arbitrium rationali creaturæ non denegem.*

Iterum rediit doctrina de gratia. 26. Post exortos vero Lutheranos, & Calvinistas necessarium fuit supremo Ecclesiæ Pastori eis resistere, veramque de gratia doctrinam iterum tradere, & amplius explicare. Quod inprimis fecit Leo Decimus articulos Lutheri damnando, & postea Paulus Tertius, & Pius IV. Concilium Tridentinum cogendo, & confirmando. Est autem advertendum, priores Pontifices, quando occasione Pelagiani erroris de Gratia scripserunt, præcipue, & quasi ex instituto gratiæ necessitatem, & gratuitam ejus donationem tradidisse, ac definivisse. Contra excessum vero eorum, qui gratiam ita exaggerabant, ut liberum arbitrium tollerent, ex professo non definierunt, quia nec ea res tunc agebatur, nec necessaria erat, quoniam libertas arbitrii contra Manichæos satis erat a veteribus propugnata, & contra Priscilianistas a Leone Papa epistol. 91. & alias 93. & in tom. Pontif. epistola quarta capite undecimo qui necessitatem operum non ex gratia, sed ex syderibus ponebant. Pelagiani vero potius pro libertate pugnabant. Quia vero negabant, posse gratiam cum libero arbitrio conciliari, & ex libertatis assertione gratiæ negationem inferebant, ideo iidem Pontifices allegati, præsertim Innocentius, Zosimus, & Cœlestinus docuerunt, gratiam cum libertate posse, & debere conjungi. Nunc vero, quia non negatione gratiæ, sed potius illius exaggeratione negatur liberum arbitrium, ideo a posterioribus Pontificibus, & præsertim a Concilio Tridentino ex instituto damnata est illa nimia, & erronea gratiæ exaggeratio, & declarata, ac definita concordia inter gratiam, & liberum arbitrium, ut capite vigesimo dicam. Non defuerunt tamen in his temporibus qui (sine pertinacia hæretica) doctrinam ad utrumque errorem claudicantem introducere tentaverint, quibus novissime Apostolica Sedes per Pium Quintum, & Gregorium Decimumtertium se opposuit, quorum censuram hoc loco inserere, quia in sequentibus sæpius est usui futura, necessarium duximus, ut facilius ab omnibus hujus nostri laboris studiosis sciri, & legi valeat, ac intelligi.

CAPUT II.

De Censura Pii V. & Gregorii XIII. aliquarum assertionum, partim naturæ, partim gratiæ nimium tribuentium, aut detrahentium.

1. Fuit nostris temporibus in Lovaniensi academia Doctor quidam catholicus, & eruditus, cujus nomen cum Pontifices silentio præterierint, libenter tacerem, nisi jam ex aliorum libris, & scriptis esset notissimum, scilicet, Michael Bajus. Ille igitur in aliquibus libris, quos de charitate, & rebus aliis scripsit, varios articulos, seu assertiones posuit, in quibus nunc ad Pelagianismum, nunc ad Lutheranismum, & Calvinismum inclinat. Cumque esset expectatæ probitatis, & doctrinæ, ut in Bulla significatur, facile potuit authoritate sua plures in suam sententiam ducere, & academiam illam catholicam, & insignem corrumpere, aut perturbare. Cui malo, ut occurrerent dicti Pontifices, hanc Bullam ediderunt, in qua & assertiones Baii referunt, & illas adhibita generali censura reprobant, & sub gravissimis pœnis prohibent, cui censuræ author, ut catholicus paruit, & turbatio tota sublata est. Tenor autem Bullæ est qui sequitur.

Bulla Pii V. & Gregorii XIII. in qua nonnullæ propositiones de viribus naturæ, & gratiæ damnantur.

Gregorius Episcopus servus servorum Dei, ad futuram rei memoriam. Provisionis nostræ debet provenire subsidio, ut ea, quæ a prædecessoribus nostris emanarunt suadente maxime fidei catholicæ conservatione, ubicunque opus est, producantur: quare nos tenorem literarum felicis recordationis Pii Papæ V. prædecessoris nostri in ejus registro repertum, describi, & præsentibus annotari fecimus, qui talis est. Pius Episcopus, servus servorum Dei, ad futuram rei memoriam. Ex omnibus afflictionibus, quas in hoc loco a Domino constituti tam luctuoso tempore sustinemus, ille animum nostrum excruciat dolor, quod religio Christiana tantis jampridem turbinibus agitata novis quotidie propositis opinionibus conflictetur, Christique populus antiqui hostis suggestione dissectus in alios atque alios errores passim, & promiscue deferatur. Quantum vero ad nos attinet, totis viribus conamur, ut illi simul atque prosiliunt, penitus opprimantur. Magno etenim mœrore afficimur, quod plerique spectatæ alioqui probitatis, & doctrinæ in varias sententias offensionis, & periculi plenas, tum verbo, tum scriptis prorumpunt, deque cis etiam in scholis invicem controversantur, cujusmodi sunt sequentes.

1. Prima. *Nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia.*

2. *Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ æternæ meritorium.*

3. *Et bonis Angelis, & primo homini, si in statu illo permansissent usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, & non gratia.*

4. *Vita æterna homini integro, & Angelo promissa fuit intuitu bonorum operum: & bona opera ex lege naturæ ad consequendam illam per se sufficiunt.*

5. *In promissione facta ab Angelo, & primo homini continetur naturalis justitiæ constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita æterna justis promittitur.*

6. *Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset.*

7. *Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera, sed juxta modum loquendi sacræ Scripturæ non recte vocantur gratia, quo fit, ut tantum merita, non & gratia debeant nuncupari.*

8. *In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest meritum bonum, quod non sit gratis indigno collatum.*

8. *Dona concessa homini integro, & Angelo, forsitan non improbanda ratione, possunt dici gratia, sed quia secundum usum Scripturæ nomine gratiæ tantũ ea munera intelli-*

telliguntur, quæ per Jesum male merentibus, & indignis conferuntur ideo neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet.

10. *Solutionem pœnæ temporalis, quæ peccato dimisso, sæpe manet, & corporis resurrectionem proprie, non, nisi meritis Christi adscribendam esse.*

11. *Quod pie, & juste in hac vita mortali usque ad finem conversati vitam consequimur æternam, id non propriæ gratiæ DEI, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ justo DEI judicio deputandum est.*

12. *Nec in hac retributione bonorũ ad Christi meritũ respicitur, sed tantum ad primam justificationem generis humani, in qua lege naturali institutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur.*

13. *Pelagii sententia est. Opus bonum citra gratiam adoptionis factum non est regni cœlestis meritorium.*

14. *Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi.*

Hic exponitur in d. 12. c. 31.

15. *Opera bona justorum non accipient in die judicii ampliorem mercedem, quam justo Dei judicio merentur,* alias, *mererentur accipere.*

16. *Dicit rationem meriti non consistere in eo, quod qui bene operatur habeat gratiam, & inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum, quod obedit divinæ legi: quam sententiam sæpius repetit, & multis rationibus probat fere toto libro.*

17. *In eodem libro sæpius repetit, quod non est vere legis obedientia, quæ fit sine charitate.*

18. *Dicit sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.*

19. *Dicit, opera catechumenorum, ut fidem, & pœnitentiam ante remissionem peccatorum factã, esse vitæ æternæ merita, quam vitam non consequentur cathecumeni, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur.*

20. *Videtur insinuare, quod opera justitiæ, & temperantiæ, quæ Christus fecit ex dignitate personæ operantis non traxerint majorem valorem.*

21. *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.*

22. *Humanæ naturæ sublimatio, & exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, & proinde naturalis dicenda est, & non supernaturalis.*

23. *Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Roma. 1. Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt, faciunt: intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus.*

24. *Absurda est sententia eorum, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali, & gratuito super conditionem naturæ fuisse exaltatum, ut fide, spe, & charitate Deum supernaturaliter coleret.*

25. *A vanis, & otiosis hominibus secundum insipientiam Philosophorum excogitata est sententia; hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturæ superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, & in Dei filium adoptatus.*

26. *Et ad Pelagianismum rejicienda est illa sententia, omnia opera infidelium sunt peccata, & Philosophorum virtutes sunt vitia.*

27. *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio: quam sententiam repetit, & probat per plura capitula.*

28. *Liberum arbitrium sine gratia, & Dei adjutorio, non, nisi ad peccandum, valet.*

29. *Pelagianus est error, dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.*

30. *Non solum fures hi sunt, & latrones, qui Christum viam, & ostium veritatis, & vitæ negant, sed etiam quicunque aliunde, quam per Christum in viam justitiæ, hoc est, ad aliquam justitiam, conscendi posse dicunt, aut tentationi B. ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resistere posse hominem sic, ut in eam non inducatur, aut ab ea superetur.*

B.

31. *Charitas perfecta, & syncera, quæ est ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, tam in Catechumenis, quam in pœnitentibus potest esse sine remissione peccatorum.*

In exẽplari quod refert Lorca, dicitur, aut tẽtationi universaliter, sed antiquum exẽplar, quod Romæ habui ante triginta annos, habet, aut tẽtationi ulli, & ita etiam habetur in exẽplari adiuncto ad librum P. Vasq. in epistol. Pauli.

32. *Charitas illa, quæ est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum.*

33. *Catechumenus juste, recte, & sancte vivit, & mandata Dei observat, & legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quæ in baptismi lavacro demum percipitur.*

34. *Distinctio illa duplicis amoris naturalis, ut, quo Deus amatur, ut author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur, ut beatificator, vana est, & commentitia, & ad illudendum sacris literis, & pluribus veterum testimoniis excogitata.*

35. *Omne, quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.*

36. *Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola Philosophia, per elationem præsumptionis humanæ, cum injuria Crucis Christi defenditur a nonnullis Doctoribus.*

37. *Cum Pelagio sapit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit.*

38. *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa, Deus amatur.*

39. *Quod voluntarie fit, etsi in necessitate fiat, libere tamen fit.*

40. *In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.*

41. *Is libertatis modus, qui est a necessitate sub libertatis nomine, non reperitur in Scripturis, sed solum libertatis a peccato.*

42. *Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quæ est operum justitia, non autem in gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur homo in filium Dei, & secundum interiorem hominem renovatur, ac divinæ naturæ consors efficitur, ut sic per Spiritum sanctum renovatus, deinceps bene vivere, & Dei mandatis obedire possit.*

43. *In hominibus pœnitentibus ante sacramentum absolutionis, & in catechumenis ante baptismum est vera justificatio, separata tamen a remissione peccatorum.*

44. *Operibus plerisque quæ a fidelibus fiunt, ut mandatis Dei pareant, cujusmodi sunt, obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia, & vere legis justitiæ, non tamen iis obtinentur incrementa virtutum.*

45. *Sacrificium Missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhæreat.*

46. *Ad rationem, & definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ, & originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.*

47. *Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione, & respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.*

48. *Peccatum originis est habituali parvuli voluntati voluntarium, & habitualiter dominatur parvulo, eique non gerit contrarium voluntatis arbitrium.*

49. *Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus recedens sine generationis sacramento, quando usum rationis consequutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, & legi Dei repugnet.*

50. *Prava desideria, quibus vere non consentit, & quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto, Non concupisces.*

51. *Concupiscentia, sive lex membrorum, & prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.*

52. *Omne scelus ejus est conditionis, ut suum authorem, & omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio.*

53. *Quantum est ex vi transgressionis, non tantum meritorum malorum, a generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus.*

54. *Definitiva hæc sententia, Deũ homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur August. cum Pelagii sit.*

55. *Deus non potuisset talem ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur.*

36. *In peccato duo sunt, actus, & reatus; transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnã.*

57. *In-*

57. Inde in sacramento baptismi, aut sacerdotis absolutione proprie reatus peccati dumtaxat tollitur, & ministerium sacerdotis solum liberat a reatu.

58 Peccator penitus non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui pœnitentiam suggerens, & inspirans, vivificat eum, & resuscitat, ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur.

59. Quando per eleemosynam, aliaque pietatis opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumnant, nam alioqui essemus, aliqua saltem ex parte, redemptores, sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur, & communicatur.

60. Per passiones sanctorum indulgentiis communicatas non proprie redimuntur delicta, sed per communionem charitatis, nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus, qui pretio sanguinis Christi a pœnis pro peccatis debitis liberemur.

61. Celebris illa Doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad præceptorum substantiam tantum, altero quantum ad certum quendam modum, videlicet, secundum quem valent operantem perducere ad regnum æternum, hoc est, ad modum meritorium, commentitia est, & explodenda.

62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto, & omnibus circumstantiis rectum est, & bonum, quod moraliter bonum appellari consuevit, vel quia est meritorium regni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rejicienda putatur.

63. Similiter illa quoque distinctio duplicis justitiæ alterius, quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius, quæ fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad pœnitentiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis & in eo charitatem diffundentis, qua divinæ legis justificatio impletur, odiosissima, & pertinacissima rejicitur.

64. Denique & illa distinctio duplicis vivificationis, alterius, qua vivificatur peccator, dum ei pœnitentiæ, & vitæ novæ propositum per Dei gratiam inspiratur, alterius qua vivificatur vere, & palmes in vitæ Christo efficitur, commentitia judicatur, & scripturis minime congruens.

65. Non, nisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus, & gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit, & docet.

66 Sola violentia repugnat libertati hominis naturali

67. Homo peccat etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit.

68. Infidelitas pure negativa, in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.

69. Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem, aut inspirationem gratiæ, quæ per eam justificatos faciat implere legem.

70. Homo existens in peccato mortali sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem, & charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis.

71. Per contritionem, etiam cum charitate perfecta, & cum voto suscipiendi sacramentum conjuncta non remittitur crimen extra casum necessitatis, aut martyrii sine actuali susceptione sacramentorum.

72. Omnes omnino afflictiones justorum, sunt ultiones peccatorum ipsorum, unde Job, & Martyres, quæ passi sunt, propter sua peccata passi sunt.

73. Nemo præter Christum est absque peccato originali hinc B.Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut & aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.

74. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut & alii habitus pravi.

75. Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto, Non concupisces, unde homo dissentiens, & non consentiens, transgreditur præceptum, Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur.

76. Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

77. Satisfactiones laboriosæ justificatorum non valent expiare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam.

78. Immortalitas primi hominis, non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.

79. Falsa est Doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari, & institui sine justitia naturali.

Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, & proprio verborum sensu ab assertore intento hæreticus, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, & in pias aures offensionem immittentes, respective, & quæcunque super his verbo, scriptoque emissa præsentium authoritate damnamus, circumscribimus, & abolemus, deque eisdem, & similibus posthac quoquo pacto loquendi, scribendi, & disputandi facultatem interdicimus. Qui secus fecerint, ipso, omnibus dignitatibus gradibus, honoribus, beneficiis, & officiis perpetuo privamus; atq; etiam inhabiles ad quæcunq; decernimus, vinculoq; anathematis eo ipso innodamus, a quo nullus Romano Pōtifice inferior valeat ipsos, excepto mortis articulo, liberare. Cæterum, ut jam commoti his de rebus tumultus, & contracta odia facilius comprimi possint, simulq; animarum saluti plenius consulatur, dilecto filio nostro Antonio, tituli S.Bartholomæi in Insula Presbytero Cardinali, Granuelano nuncupato, per Apostolica scripta mandamus, ut ipse, quid ad perpetuam dictarum sententiarū, & scripturarum abolitionem, quid ad arcenda hujusmodi proloquia, & disputationes; quid denique ad unionem, & pacem cum communi omnium, & Ecclesiæ catholicæ satisfactione componendam facto opus sit, inprimis diligenter expendat. Deinde in his omnibus, quæ pro communi salute, tranquillitate, & honore optima judicaverit, salva semper Ecclesiastica potestate, & perpetua unitate, etiam per alium, seu alios, fide, doctrina, & religione præstantes ocius exequatur, faciatq; quidquid decreverit, inviolate ab omnibus observari, contradicentes quoslibet per censuras, & pœnas prædictas, cæteraq; juri, & facti remedia opportuna, appellatione postposita compescendi, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis, non obstantibus, quod interdici, suspendi, vel excommunicari non possint per literas Apostolicas, non facientes plenam, & expressam de verbo ad verbum dicti indulti prius mentionem, & quibuslibet aliis privilegiis, exemptionibus, indulgentiis, ac literis Apostolicis, specialibus, vel generalibus, quorumcunque tenorum existant, per quæ præsentibus non expressa, vel totaliter non inserta, effectus præsentium impediri valeat quomodolibet, vel differri, & de quibus quorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris literis mentio specialis. Nulli ergo omnino hominum liceat, hanc paginam nostræ damnationis, circumscriptionis, abolitionis, interdicti, decreti, mandati, privationis, & innodationis infringere, vel ei ausu temerario contraire: si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, & BB. Petri, & Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Dat. Romæ apud S.Petrum Anno Incarnationis Dominicæ MDLXVII. VII. Kalendas Octobris, Pontificatus nostri anno II. Cæterum volumus, ut earundem literarum tenori hic conserto illa ipsa omnino fides adhibeatur, ubicunque, & quomodocunque sive in judicio, sive alibi ille fuerit exhibitus, vel ostensus, sicuti illius originalibus literis prædictis adhiberetur, si ipsæ exhiberentur, vel ostēderentur. Nulli ergo hominum omnino liceat hanc paginam nostræ voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire: si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac BB. Petri, & Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Dat. Romæ apud S.Petrum Anno Incarnationis Dominicæ MDIX. IV. Kalendas Februarii, Pontificatus nostri anno VIII.

4. Circa materiam hujus decreti advertendum est, ex his assertionibus, quæ in eo notantur, plures non spectare ad præsentem materiam, nam multa in eis attinguntur de peccatis, alia de sacramentis, de sacrificio Missæ, de charitate, de pœnitentia, satisfactione, & remissione peccatorum, de legibus, seu præceptis, quæ in suis materiis ex professo tractanda sunt. Aliæ item, quæ ad præsentem spectant, multiplices sunt, multæ enim attingunt materiam de merito, aliæ materiam de justificatione, aliæ denique ad vires

Notabile circa assertiones relatas.

vires

vires liberi arbitrii, & gratiæ, vel naturæ in diversis ejus statibus: & hæc sine dubio sunt aliarum radix, & origo; hujusce materiæ vera fundamenta convellunt: propter quod necessarium fuit, in superioribus aliquas ex eis attingere, & in sequenti libro & in reliquis omnes fere in disputationem venient. Quamobrem in hujusmodi propositionibus notare oportet, quasdam esse, quæ contra gratiam nimium favent naturæ innocenti, & nondum per peccatum maculatæ; aliæ sunt, quæ nimium exaggerant corruptionem in humana natura per ejusdem naturæ peccatum factam, & inde libertatem arbitrii in statu naturæ lapsæ nimium deprimunt, & gratiæ necessitatem ultra veritatem exaggerant.

Quid de propositionibus, quæ cōtra gratiam nimiū favebāt naturæ, loqueretur Bajus.

5. Prioris ordinis sunt septem primæ propositiones, in quibus plane supponitur, vitam æternam esse angelo, & homini connaturalem, & debitam ex vi solius naturæ, & operum ab illa suis viribus operante præcedentium, si peccatum non intercedat, & naturam ipsam tanto bono, & meritis ejus indignam reddat. Et in hoc sensu Bajus dicebat, bonum opus, utique procedens a natura innocente, natura sua esse meritorium vitæ æternæ, æque ac malum opus natura sua est meritorium mortis æternæ. Atque hinc inferebat in Angelis sanctis gloriam esse mercedem, non gratiam, quia neque in se est gratia, cum detur ex meritis, nec procedit ex gratia, quia pro bonis operibus naturæ secundum se spectatis, & sine alio respectu merces illa promissa est. Unde etiam dicebat promissionem illam non gratiam, sed justitiam naturalem continere, ac proinde merita illa non recte vocari gratiam, sed tantum merita. Quæ omnia eodem modo de primo homine, si in statu integræ naturæ perseveraret, asserebat; & consequenter addebat, promissionem vitæ, in qua mori non posset, factam primo homini sub conditione perseverantiæ in Dei obedientia, fuisse ex lege naturæ, non gratiæ. Et huc spectat quod dicit in 22. exaltationem ad consortium divinæ naturæ fuisse debitam integritati primæ conditionis, ac proinde naturalem dicendam esse, non supernaturalem.

Falsa propositione aliam falsum moderari conatur.

6. Et quamvis in 9. Propositione hanc doctrinam videatur author moderari dicens, *Dona collata angelo, & homini forsitan non improbanda ratione dici gratiam*. Per hoc tamen non recedit a priori erronea doctrina; imo aliam introducit satis falsam, & periculosam. Primum patet ex illis verbis, *Non improbanda ratione, &c.* Quibus alludit ad modum loquendi Patrum Africanorum in epist. 95. Augustini dicentium, dona creationis non improbanda ratione gratiam posse appellari: & sic etiam dixit Bajus in sua propositio. 7. merita primi hominis in natura integra fuisse primæ creationis munera, juxta usum vero Scripturæ non recte vocari gratiam. Cum ergo postea dicit in 9. propositione, dona illius status *non improbanda ratione vocari gratiam*, intelligit aperte de illa ratione, qua dona creationis gratia vocantur. Ergo per hoc non receditur ab illo errore, quo, secluso peccato, nulla vera gratia in natura innocente recognoscitur. Secundum patet, quia in illa 9. propositione dicitur, in sacra Scriptura non vocari gratiam, *nisi in munera, quæ per Jesum male merentibus, & indignis conferuntur*. Quod falsum omnino est, & multorum errorum fundamentum. Nam Scriptura vocat gratiam omne donum naturæ non debitum, & gratis, seu sine merito, vel non ex operibus datum. Alioqui & beati Angeli non ex Deo, sed a se haberent, quod essent sancti, & in illis locum non haberet quod Paulus ait, *Quis enim te discernit? quid habes, quod non accepisti?* atque ita possent non in Domino, sed in se gloriari, quasi non acceperint, quod omnino falsum est, ut egregie docet Aug. lib. 12. de Civit. c. 9. eademque absurda cum proportione in primo homine, si perseverare voluisset, sequuntur. Ex illo etiam fundamento evertitur totus ordo supernaturalium donorum gratiæ, quia ratio gratiæ nec requirit talia dona, nec per se illis convenit, sed solum ob indignitatem contrariam (ut sic dicam) id est, ex culpa contractam, & in suscipiente tale beneficium inventam, Atque hinc ortæ sunt assertiones 22. & 24. in quibus dicitur dona integritatis naturæ non fuisse supernaturalia, sed naturæ debita, & 25. in qua tanquam absurda rejicitur sententia catholica docens, primum hominem fuisse exaltatum donis supernaturalibus gratiæ. Et hanc sententiam repetit in 27. & per plura capita sui libri, ut in ea dicitur. Ac denique 78. & 79. in quibus dicit, non potuisse hominem creari sine justitia naturali, ac subinde immortalitatem illius status non fuisse gratuitum beneficium, sed naturalem conditionem. De quibus magna ex parte in tertio prolegomeno dictum est, & de cæteris in discursu operis suis in locis dicemus.

Propositiones exaggerātes corruptionē in humana natura factam.

Mendum. 26. assertionis ratione tollitur.

7. In posteriori ordine ponimus omnes illas propositiones, in quibus affirmat, vel non posse fieri obedientiam legis sine charitate, vel non posse aliquod bonum opus fieri in statu infidelitatis, aut peccati, aut sine auxilio gratiæ, aut liberum arbitrium hominis lapsi non, nisi ad peccandum, valere, cujusmodi sunt propositiones 17. 26. 28. & sequentes fere usque ad 40. & 65. cum aliquibus sequentibus. Oportet autem circa 26. notare, aliquod mendum irrepsisse videri in verbis ejus, sic enim habet. *Et ad Pelagianismum rejicienda est illa sententia: omnia opera infidelium sunt peccata, & Philosophorum virtutes sunt vitia*. Non est enim verisimile, ita fuisse a Bajo scriptum, aut probatum. Primo quia illæ duæ sententiæ non sunt Pelagianæ, nec commendant liberum arbitrium, sed potius deprimunt, nec repugnant gratiæ, sed ejus necessitatem exaggerant. Quapropter sunt potius Pelagiano errori extreme contrariæ, & ideo summa contentione impugnabantur a Pelagianis contendentibus, infideles per liberum arbitrium perficere multa bona opera sine ullo peccato, & acquirere veritates, ut constat de Juliano apud August. l. 4. contra ipsum c. 3. & sæpe alias, Neque verisimile est, aut hoc ignorasse Bajum, aut contra Augustinum sine fundamento pronuntiare voluisse. Secundo quia Bajus non intendit damnare, sed potius probare illas sententias, ut ex 17. 23. 28. 29. & aliis multis similibus patet; ergo non potuit asserere, esse ad Pelagianismum rejiciendas, alias saltem hoc titulo illas damnare. Et ita potius ipsum Bajum damnari a Pontifice, quod diceret, opera infidelium esse peccata, dixit Vasquez 1. 2. disp. 191. c. 2. Unde suspicor, in illa propositione hypothetica deesse negationem aliquam, seu verbum negandi, sententiamque Baii fuisse, quam de Sectariis hujus temporis refert Bellarminus lib. 5. de Gratia, & liber. arbitr. capit. 9. Pelagianum esse negare omnium infidelium opera esse peccata. Et ita consonat huic propositioni quod idem Bajus ait in 23. *Cum Pelagio sentire qui textum Apostoli Rom. 2. gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus*. Quasi dicat, Pelagianum esse affirmare, infidelem naturaliter facere ea, quæ sunt legis naturæ, quia hæc non fiunt, nisi per bona, ut ipse sentit in propositione 54. & aliis. Ergo in propositione 23. sensit, ad Pelagianismum pertinere negare omnia infidelium opera esse peccata. Ergo non potuit dicere, ad Pelagianismum pertinere id affirmare. Denique hac ratione illa propositio inter damnatas ponitur, ut suo loco in sequentibus dicemus.

Dubium circa Pontif. censuram.

8. Preterea circa censuram Pontificiam advertendum est, valde generalem esse, ideoque ambiguum esse, quomodo ad singulas assertiones sit applicanda. Sex enim membra censura continet, nam dictas assertiones dicit esse *hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, & in pias aures offensiones immittentes*, additurque *respective*, quia non omnes partes censuræ in singulas assertiones cadunt, sed cum proportione, & proportionata distributione. Quomodo ergo constabit, quali censura unaquæque assertio digna sit? Nam si uniuscujusque arbitrio hoc committitur, videtur multum minui hujus decreti, & censuræ authoritas. Nihilominus dicendum est, Apostolicam sedem non tam fuisse solicitam de illa particulari applicatione censuræ quoad speciem, vel gradum ejus, quam de exterminanda, & abolenda tota illa doctrina, sicut statim fecit, illam damnando, & imposterum interdicendo. Ad hunc autem finem sufficiens fuit illa generalis censura, licet plura membra contineat, quia quælibet nota illarum sufficit, ut doctrina ipsa circumscribatur, etiam si propria nota, & censura uniuscujusque pro-

propositionis per regulas Theologiæ ad singulas applicanda, Doctoribus Theologiæ permittatur. Neque est novus hic modus damnandi pravam aliquam doctrinam, quæ plures continet. Nam simili modo damnavit Leo X. articulos Lutheri in sua Bulla, & Concilium Constan. articulos Joannis Wiclef, & Joannis Hus, sess. 8. & 15.

Alterum dubium perspicue proponitur.

9. Sed inquiret aliquis, utrum omnes propositiones, quæ in hac Bulla notantur, censeri debeant notatæ aliqua parte hujus censuræ, saltem mitiori, seu minima, vel liceat aliquas ex illis excipere, & tanquam probabiles, vel etiam probabiliores defendere? Ratio dubitandi est, quia nonnullæ ex illis propositionibus sunt multorum Theologorum gravium, & antiquorum; non est autem verisimile, Pontifices graves & receptas opiniones Theologorum tam severa involvere censura: & ideo nonnullæ ex illis propositionibus etiam nunc defenduntur a modernis gravibus Theologis. Exempla sunt primo in propositione 23. quæ habet, cum Pelagio sentire qui locum Pauli ad Romanos 2. intelligunt de gentibus nondum ad fidem conversis. Quod si hæc propositio damnatur a Pontifice, consequenter approbatur illa expositio, & reprobatur contraria, quæ est Augustini in multis locis. Secundo in 28. dicitur, *liberum arbitrium sine gratia Dei, non, nisi ad peccandum, valet*. Hæc autem non videtur potuisse in illa damnatione includi, cum similis habeatur in canon. 22. Concilii Arausicani, qui videtur desumptus ex Augustino tract. 5. in Joannem in principio, & ex Prolegom. librorum de Doctrina Christiana, & similem habet Prosper in lib. sent. in 121. & 323. Tertium exemplum est de hac sententia, *liberum arbitrium non valet ad aliquod peccatum vitandum*, quæ habetur proposi. vigesima nona. Quartum est de illa, Homo potest resistere alicui tentationi sine gratiæ divinæ adjutorio, quæ habetur in 30. Quintum sit de illa, nullum bonum morale, seu naturale potest fieri per vires naturæ sine gratia, quæ habetur ex propositione 30. 35. 36. 37. & 61. nam hæ omnes propositiones probabiliter defenduntur a gravibus Theologis, & non est verisimile fuisse sub censura comprehensas. Sextum exemplum esse potest de illa opinione, quod Beata Virgo contraxerit peccatum originale ex Adam. quam habet hic author propositione 69. & est ab Ecclesia permissa, ejusque censura prohibita.

Dubii 2. resolutio.

10. Nihilominus contrarium suadent & verba Pontificis, & gravis ratio. Nam in primis Pontifex his verbis absolutis, & illimitatis profert censuram: *Quas quidem sententias, &c.* Quæ verba ita indistincte prolata omnes assertiones comprehendunt sine ulla exceptione. Alias magnam occasionem errandi nobis præberent. Accedit, quod Pontifex ipse excludit exceptionem, & responsum ad contraria exempla indicat, dum ait, *Quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possint: in rigore tamen, & proprio verborum sensu ab authoribus intento*, tales, vel tales, &c. Ergo nullam illarum prout ibi continetur, & in proprio, & rigoroso sensu permittit excipere. Unde subjungit distributionem: *Quæcumque super his verbo, aut scripto emissa damnamus.* Ratio etiam hoc suadet, quia injustum fuisset in tanta multitudine sententiarum aliquam veram, vel probabilem, aut nulla censura dignam involvere: sicut enim bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu, ita injusta esset, & falsa damnatio, si vel in una propositione ex damnatis locum habere non posset, quia quoad illam universalis damnatio falsa esset, & iniqua. Præsertim quia propositiones illæ ex libris integris authoris excerptæ sunt; cur ergo aliqua illarum excerpta fuisset, & aliis annumerata, nisi censura digna fuisset? Denique alias inefficax, & fere inutilis redditur sententia Sedis Apostolicæ, ejusque authoritas in omnibus enervatur, quia unicuique licebit, quam velit excipere eo prætextu, quod a gravibus Theologis defenditur: cum tamen Pontifex non tantum de illis omnibus, sed etiam de similibus posthac quoquo pacto loquendi, aut scribendi vel disputandi (utique defensionis causa) facultatem omnibus interdicat.

Ab assertore intento.

11. Non omittam autem advertere, in Præfatione quadam ad hanc Bullam a quodam Theologo adnotatum esse, nonnullas ex dictis propositionibus Baji a posterioribus Theologis ad sensus a Bajo non intentos iniquissime retorqueri. Quia cum libros Baji, ex quibus fragmenta illa propositionum decerpta sunt; cis legere non licuerit, non potuerunt ex totius doctrinæ tenore, ac ductu, & ex præcedentium, ac consequentium serie verum Baji, & Pontificum sensum assequi. Atque ita sola conjectura ducti Bajum in nonnullis opinionibus, de quibus nec uno quidem loco potest esse suspectus, fuisse judicaverunt. Unde factum consequenter esse necesse est, ut multas propositiones, seu opiniones aut veras, aut saltem multum probabiles a Pontificibus damnatas esse judicaverint, quod nimis absurdum, ac incredibile est, imo impossibile. Hactenus author illius præfationis.

Theologus quidam de quibusdā interpretantibus Bullā.

12. Hæc vero adnotatio ad introducendas, vel tuendas quasdam opiniones circa necessitatem gratiæ, & vires liberi arbitrii, & circa naturalem Dei amorem, ac res similes viam parat, de quibus postea dicturi sumus, an per hanc Bullam aliquid eis derogatum sit. Nunc vero præmonendum lectorem putavimus, ut a legitima hujus decretalis censuræ interpretatione non aberret. Nam revera adnotatio illa, seu prævia cautio, nec verbis, nec fini, aut gravitati hujus Bullæ consentanea videtur. Quia in primis Pontifices aperte, & sine distinctione declarant, illas sententias *in rigore, & proprio verborum sensu ab assertoribus intento* tali censura dignas esse. Quæ verba, si attente spectentur, duo continent, unum est, assertiones illas in proprio verborum sensu esse tali censura dignas; aliud est, illum sensum fuisse ab assertoribus intentum: hic enim est simplex, & proprius illorum verborum sensus, & quicumque alius excogitetur, fructum hujus definitionis evacuat. Quoniam alias unicuique liberum erit, proprium sensum, tanquam ab authore intentum illis verbis affingere, & illi accommodare judicium Pontificis, ut proprium opinionem verbis magis consentaneam ab illa censura liberet: & ita declaratio illa Pontificia inutilis fiet, quia non ad certam doctrinam confirmandam, sed ad excitandas verborum contentiones deserviet. Quod quidem ita esse, ratio sequens magis declarabit. Nam si sensus omnium illarum sententiarum ab assertore intentus non posset ex verbis ipsis a Pontificibus relatis satis colligi sine operum ejusdem assertoris integra lectione, & antecedentium, ac consequentium nova collatione, consequenter etiam ipsa Pontificia decisio sine eadem diligentia certo colligi non posset, quia nesciremus, quo sensu illas sententias damnaverit: at vero lectio illorum librorum nobis est prohibita, ut ex eodem Brevi in quo talia scripta damnantur, constat: ergo interclusa est nobis via, & ratio assequendi proprium sensum ab alio assertore intentum, & a Pontificibus damnatum, & sic non possemus ex illa Bulla firmum argumentum contra aliquam opinionem sumere, etiamsi in illis assertionibus, & proprio earum sensu contineri videatur. Consequens est absurdum, utpote scopo, & gravitati tanti decreti repugnans. Atque etiam est contra morem posteriorum authorum, qui ad confirmandas non solum catholicas, sed etiam veriores theologicas opiniones authoritate illius Bullæ utuntur, ut videre licet in Cardinali Bellar. l. 5. de Justific. c. 12. & 14. P. Azor to. 1. lib. 4. c. 29. in fine, P. Vasq. 1. 2. q. 191. c. 2. ubi reprobans sententiam asserentem in infidelibus esse posse aliqua bona opera, addit, & quod caput est, opposita sententia videtur esse damnata in Bulla edita a Pio V. & Greg. XIII. Similia habet disp. 216. c. 1. & q. 113. ad ar. 7. D. Thom. Lorca in 1. 2. to. 2. sect. ult. disp. 3. memb. 4. & disp. 6.

Præmonitio ratione fundata.

13. Ex his ergo concludo, propositiones has in proprio sensu, quem verba ipsarum præ se ferunt, damnatas esse, illumque sensum non aliunde, quam ex verborum proprietate regulariter sumendum esse. Dico autem *regulariter*, quia si verba sint ambigua, vel duplicem sensum proprium admittant, tunc necessarium est aliis uti indiciis ad definiendum sensum, in quo damnata est propositio. Duo autem indicia videntur esse præcipua, unum est, si verba in una significatione referant sensum non discrepantem a

doctri-

doctrina Ecclesiæ, & Theologorum, in alio vero novam, & inusitatam doctrinam contineant, tunc enim manifestum est, damnatam esse propositionem, prout continet peregrinam, & inusitatam in Ecclesia doctrinam, non vero in altero sensu a Catholicis recepto. Alterum indicium est, si unus sensus cohæreat cum aliis assertionibus in eadem Bulla damnatis, non vero alter, tunc enim clarum etiam est, propositionem in priori sensu assertam fuisse, ac proinde in eodem damnari. Et hanc conjecturam maxime spectandam, & præ oculis habendam moneo. Existimo enim tanta consideratione, & æquitate assertiones has ex libris illius Doctoris decerptas fuisse, ut si non tantum singulæ sed omnes etiam simul spectentur, facile possit intelligi sensus, in quo ab authore insertæ fuerunt. Neque sic decerptas, & a contextura librorum avulsas, alium referre sensum, præter illum, qui fuerit ab authore intentus, quique etiam collatione facta ad antecedentia, & consequentia in ipsis operibus recto judicio colligi posset. Alioqui non fuisset æqua censura ad assertorem relata, & ad opera ejus, si assertiones damnandæ tali modo, verbisque ita præcisis formarentur, & alium sensum præ se referrent, quam in contextu ipso operis, vel sermonis continerent. Quod est incredibile, & ab Ecclesiæ usu & syncero judicio alienum. Magnumque hujus veritatis argumentum est, quod neque ipse Michael Bajus de tali damnatione conquestus est, quod propositiones ita essent ex suis libris decerptæ, ut in verborum proprietate, & solitarie sumptæ alium sensum redderent, quam in libri contextura ipse intendisset, neque specialem illis declarationem adhibuit, sed ut catholicus, & obedientiæ filius sententiam mutavit. Ita ergo de his assertionibus judicandum censeo, estque generalis doctrina servandam in similibus censuris interpretandis, ut in damnatione articulorum Joannis Wicleph, Joannis Hus, Lutheri, & similibus: nam & ratio facta æque in his omnibus procedit, & ex dictis exemplis ea, quæ in præsenti diximus, non parum confirmantur.

Oppositis exemplis satisfit. 14. Ad exempla ergo in principio objecta generatim respondemus, propter illa forrasse dixisse Pontificem, nonnullas ex illis propositionibus aliquo pacto sustineri potuisse, utique per se sumptas: nihilominus tamen de illis etiam intelligendum est, in rigore verborum, & in sensu ab authore intento sub eadem comprehendi censura. Quis autem sit hic sensus in singulis, & in quo alio possent aliquæ a censura excusari in discursu materiæ per occasionem tractandum erit. Nunc vero generatim dici potest, has propositiones, quæ non apparent ita damnabiles propter nudam doctrinam; propter acerbitatem, & audaciam, qua Bajus suas opiniones adstruebat, & contrarias notabat, rejectas esse a Pontifice, saltem ut scandalosas, quia illa Baji immodica exaggeratio scandalum generabat; quæ regula recte quidem ad primum exemplum accommodatur. Merito enim tanquam temeraria & & scandalum pariens damnatur propositio dicens, Pelagianam esse expositionem testimonii Pauli de gentibus nondum conversis ad fidem, cum a Patribus, & expositoribus catholicis, vel probetur, vel non damnetur: licet aliis etiam modis locus ille exponatur. Item quia Bajus non damnabat expositionem, nisi quia Pelagianum esse putabat, dicere, gentiles ethnicos posse aliquid boni naturalis facere, quod esset, *naturaliter ea, quæ legis sunt, facere*, saltem ex parte, seu aliqua lege, & in aliquo actu ejus: temerarium autem erat, & scandalosum, sententiam illam Pelagianam existimare, & ideo saltem quoad hanc notam, & acerbitatem a Pontifice damnatur. Hæc vero regula solum potest accommodari illis propositionibus, quæ cum simili audacia, & acerba nota proferuntur, non vero aliis, quæ simpliciter asseruntur, ut sunt fere in aliis exemplis. Immo neque illa regula ad omnes propositiones similes, & hypotheticas extendenda est, sed consideranda est etiam doctrina; nam sæpe etiam in illam cadet censura; ut v. g. in 18. propositione dicitur, *sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum*. Quæ quidem propositio non solum damnabilis fuit propter exaggerationem insolentissimam, sed etiam propter doctrinam, quamvis simpliciter proferretur.

15. Unde ad exemplum secundum fateor, illam propositionem simpliciter prolatam comprehendi sub hac censura, & nego esse eandem in Concilio Arausican. cujus rei expositionem remitto in librum sequentem. Idemque respondeo ad tertium exemplum. Ad quartum vero dici potest, in illa propositione plures partes contineri, & necessarium non esse, ut propter omnes damnetur, præsertim quia illa propositio ex hypotheticis est, & cum intolerabili temeritate incipit: *Non solum hi fures sunt, & latrones, & cæter.* Sed de hac propositione, quæ ad victoriam tentationum pertinet, in sequenti libro disputaturi sumus, ubi plura de hoc exemplo dicemus. In quem locum etiam quintum exemplum remittimus, non enim desunt, qui propositionem illam simpliciter, ut in rigore verborum sonat, a Pontifice fuisse rejectam putent. Conc. Arausic. testimonio cum nonnullis solutio applicatur

16. Ad ultimum exemplum dico, propositionem illam non damnari propter nudam assertionem de conceptione B. Virginis in originali peccato, sed propter generalem modum asserendi, omnes afflictiones, quas in hac vita B. Virgo passa est, fuisse ultiones peccati actualis, vel originalis: in hoc æquiparando Virginem cæteris sanctis. In hac enim assertione simul cum precedenti sexagesima octava, in primis temere dictum est, omnes afflictiones justorum, & martyrum, & ipsius etiam Job fuisse ultiones peccatorum suorum, quia non solum sine fundamento asseritur, sed etiam scripturis repugnat. Nam licet peccatum originale fuerit aliquo modo origo, & causa omnium pœnalitatum hujus vitæ, quatenus constituit hominem in statu passibili, non tamen omnes afflictiones hujus vitæ sunt propriæ pœnæ illius peccati, præsertim postquam justis remissum est. Neque etiam sunt pœnæ actualium peccatorum: nam multæ afflitiones ordinantur a Deo, vel permittuntur speciali providentia, non propter peccata commissa, sed vel ad probationem patientiæ, sicut Tobiæ dictum est ab Angelo, & a fortiori contigit in Job, ut propter gloriam Dei, ut de cœco dixit Christus Joann. 9. ubi (ut Augustinus, & Chrysostom. advertunt) discipulos instruit, non omnes calamitates corporum esse pœnas peccatorum, quod etiam docuit Hieron. epistol. trigesima tertia, ad Castrut. & contrarium putare, stolidum esse, ait Ambr. epist. 45. libr. 5. Deinde multo magis damnabile est, hoc attribuere Beatissimæ Virgini, &, quod gravius est, sub disjunctione de illa dicere *propter peccatum actuale, vel originale*, quasi in dubium revocando, an peccatum actuale commiserit. Merito ergo illa propositio, ut jacet, damnata est, etiamsi simpliciter affirmare, B. Virginem, originale peccatum contraxisse, damnabile non sit. Et hoc est attente in nonnullis aliis propositionibus considerandum, quæ plures partes involvunt, nam licet una pars præcise sumpta forsan non esset digna censura, prout ibi asseritur, & aliis conjungitur, damnabilem propositionem constituit. Ad ultimum solutio. Unum que attente notandum.

CAPUT III.

De Concilio Diospolitano in Palæstina contra Pelagium pro gratia Dei congregato, ejusque Actis, & authoritate.

1. Post authoritatem Pontificum dicendum sequitur de Conciliis, quæ doctrinam de gratia, & libero arbitrio contra hæreticos nobis tradiderunt. Et in primis occurrit Palæstina synodus, quam Diospolitanam vocat Hieron. epistol. 79. ad Alypium, & August. a Diospoli civitate Palestinæ, in qua fuit congregata, ut notat Baron. an. 411. nu. 19. ejusdemque sæpius meminit August. vocatque Episcopali gesta in Syria Palæstinæ celebrata lib. 2. Retract. cap. 47. Sumimus autem ab illa initium; tum quia prima omnium de persona Pelagii judicium tulit, licet ante illam alia fuerit in Cœlestium Carthagine congregata, ut capite sequenti videbimus; tum etiam, quia hujus Concilii Acta in tomis Conciliorum non habentur,

& ideo curandum nobis est ex variis scriptoribus, & præsertim ex Augustino illa colligere, quia ad melius intelligendos errores Pelagii, & veram doctrinam, quam Patres illius Concilii confirmarunt, operæpretium erit. Cum ergo Pelagius, ut c. 13. vidimus, in Oriente hæresim suam seminare incepisset, a fratribus catholicis, qui in ejus doctrina scandalum patiebantur, ad Episcopos delatus est: & hac occasione congregata est in Syria Palæstinæ hæc synodus, cui interfuerunt quatuordecim Episcopi, quorum nomina recenset August. l. 1. contra Julian. c. 5.

Orosius Concilio abfuit Palæstino.

2. Adjicit P. Gabriel Vasq. 1. p. to. 1. disp. 191. c. 9. & l. 2. in Præfatiuncula ad Acta illius Concilii, illi synodo interfuisse Paulum Orosium, *ut ipse* (inquit) *testatur in Apologia de libero arbitrio*. Mirum est autem, quod August. nunquam hoc insinuaverit, cum ad causam multum referret. Imo in d. c. 47. Retract. notat, catholicos fratres, qui libellum contra Pelagium dederant, Concilio non adfuisse, quia ad ejus diem occurrere non potuerunt. Quod aliis etiam multis locis notat, ut excuset Episcopos illius Concilii de absolutione Pelagii, quod maxime declaravit in lib. de Gestis Pelagii, quem in fine hujus Prolegomeni editum dabimus, ibi enim in c. 1. hæc habet verba. *Sed hoc Episcopi Græci homines, & ea verba per interpretem audientes discutere non curarunt, hoc tantum intuentes, quid ille, qui interrogabatur, sensisse se diceret*: & iterum infra: *Quod indiscussum judices reliquerunt Latini sermonis ignari, & ejus, qui causam dicebat, confessione contenti. Præsertim ubi ex adverso nullus adstat, qui verba libri ejus exponendo, aperire interpretem cogeret, atque unde fratres non frustra moverentur, ostenderet*. Sentit ergo aperte August. in illo Concilio nullum latinum hominem catholicum, & eruditum, gratiæque defensorem, vel Pelagii impugnatorem adfuisse. Quod verum non esset, nec conjectura Augustini momentum ullum haberet, si Paulus Orosius illi synodo interfuisset, cum & Latinus esset, ac Hispanus, & non solum catholicus, & doctissimus, sed etiam Hieronymi, & Augustini studiosissimus discipulus, & Pelagii insectator acerrimus; ergo, illo præsente, vix possent illi Episcopi Orientales aliquam de absolutione Pelagii excusationem habere. Unde Baronius Anno 416. nu. 4. licet dicat, Orosium eo tempore fuisse in Palæstina, & vidisse celebratam synodum Diospolitanam, non tamen dicit, illi interfuisse, sed potius significat, illo mense Decembri, in quo synodus agebatur, illum fuisse cum Hieronymo, ad quem missus ab Augustino fuerat, & ibi scivisse, quid actum esset in Concilio, hæc enim verba sunt Baronii: *Orosius profectus in Palæstinam ad sanctum Hieronymum, cum ibi esset, & mense Decembris celebratam viderit synodum Diospolitanam, in qua scisset, Pelagium, cum decepisset involucro verborum Episcopos, ab eisdem fuisse absolutum, & in communionem acceptum, ipse hoc ipso anno*, &c. Denique non videntur necessariæ conjecturæ, nam ipse Augustinus dicto libro de Gestis Pelagii c. 13. alias 16. sic inquit: *Quid dixit Episcopus Joannes de absentibus fratribus nostris, sive Episcopis Herotho, & Lazaro, sive de presbytero Orosio, sive de aliis*, &c. Ubi aperte inter eos, qui ab illo Concilio absentes fuerant, Orosium numerat.

Verba Orosii explicantur.

3. Quocirca cum idem Orosius in Dialog. de Liber. arbit. in principio refert, se in conventu Episcoporum Palæstinæ, præcipiente Joanne, consedisse, & ab eis rogatum fuisse, ut siquid super hæresi Pelagii, & Cœlestii in Africa gestum esse cognosceret, fideliter, ac simpliciter indicaret, &c. profecto non loquitur de Concilio Diospolitano, sed alio conventu facto, non Diospoli, sed Hierosolymis, ut ipsemet Orosius his verbis declarat, *Latebam in Bethleem traditus a Patre Augustino, ut timorem Domini discerem sedens ad pedes Hieronymi, inde Hierusalem vobis accersentibus vocatus adveni, dehinc in conventum vestrum*, &c. Et statim exposuisse dicit in illo conventu, quid Concilium Carthaginense (utique primum) egisset contra Cœlestium, quidque Augustinus contra Pelagium scripsisset. Et nihilominus subjungit (quia hæc absente Pelagio agebantur) Joannem Episcopum, ut Pelagius intromitteretur, petiisse, & illum intromissum in consessu Presbyterorum sedere præcepisse. Deinde solum refert, ibi tractatum esse cum Pelagio de una assertione, scilicet, quod doceret, *hominem posse esse sine peccato, & mandata Dei facile custodire, si velit*. Quam propositionem Pelagius, se asseruisse fatebatur, & Joannes pro illo quodammodo causam agebat, eum excusans, quod dicebat, posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei. Cumque Orosius, & alii non acquiescerent, tandem omnes convenerunt, *ut ad Beatum Innocentium Papam Romanum fratres, & epistolæ mitterentur, universi quod ille decerneret sequuturi, & ut Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret, & ut nostri* (id est, ipse Orosius cum sociis) *ab insultatione confusi, convictique Joanni temperarent*, & ita fuit conventus dissolutus. Quæ Acta longe diversa sunt a gestis Diospolitanæ synodi, ut paulo post videbimus: nam ibi multo plura a Pelagio asserta tractata sunt, & non est negotium ad Innocentium remissum, sed ab ipso Concilio expeditum.

Diœcesana synodus fuit ea, cui adfuit Orosius.

4. Accedit, quod in eo conventu, cui adfuit Orosius præsidebat Joannes Episcopus, quantum ex narratione ejusdem Orosii colligi potest, in synodo autem Diospolitana videtur potius præsedisse Eulogius, quem Augustinus supra bis primo loco numerat, & in secundo Joannem. Quod etiam sentit Baronius dicto Anno 415. numero 19. Eulogium illum fuisse Episcopum Cæsariensis Ecclesiæ, totius provinciæ Palæstinæ Metropolitanum, & secundum ordine fuisse Joannem Episcopum Hierosolymitanum. Imo etiam suspicor, conventum illum Hierosolymitanum non fuisse provinciale Concilium, sed vel diœcesanam synodum, vel privatam congregationem, seu consultationem factam a Joanne cum aliquibus presbyteris Hierosolymitanis, convocato simul Orosio, & forsasse aliquibus presbyteris catholicis, qui semper causam damnationis contra Pelagium urgebant. Cujus rei conjectura imprimis est, quia Orosius nullius alterius Episcopi, præterquam Joannis mentionem facit, & in singulari numerat Episcopum, cum rationem reddit, cur Pelagius permissus sit conventum ingredi, *quod præsens*, ait, *ab Episcopo rectius crederetur confutandus*. Et quoties in plurali loquitur, tantum nominat sacerdotes, ut in principio, *Beatissimi sacerdotes*, vel presbyteros, ut infra, cum ait, *Episcopus Joannes hominem laicum in consessu presbyterorum, reum hæreseos in medio catholicorum sedere præcepit*; & infra: *Tunc idem Episcopus nobis omnibus ait*. Quæ omnia, & similia plane indicant, nullum alium ibi adfuisse Episcopum, ac proinde illum fuisse privatum conventum clericorum cum Episcopo suo, vel ad summum diœcesanam synodum. Cujus rei magnum etiam indicium est, quod illius conventus nulla facta est mentio in historiis, cujus rei non potest esse alia ratio, nisi quia non fuit Concilium Episcoporum.

Conventus clericorum quando factus, ubi Orosius interfuit.

5. Quando vero, vel qua occasione congregatus fuerit ille conventus, incertum est. Videri autem potest factus post Diospolitanam synodum in majorem Pelagii satisfactionem. Nam ille Joannes Hierosolymitanus multum diligebat Pelagium, eique favebat, ut ex Actis ab Orosio narratis manifeste colligitur, & indicat Augustinus epistola 252. ad eundem Joannem, dicens illi: *Pelagium, quem audio, quod multum diligis, hanc illi, suggero, exhibeas dilectionem, ut homines, qui eum noverunt, & diligenter audierunt, non ab eo tuam sanctitatem existiment falli*: & iterum infra: *Si diligitis Pelagium, diligat vos etiam ipse, imo magis se ipsum, & non vos fallat*. Cum ergo hæc esset communis opinio, & fama de Joanne, qui magnæ erat authoritatis; credibile profecto est, ejus etiam favori attributam esse absolutionem Pelagio concessam in Diospolitana synodo, & ob eandem causam fratres illos, qui contra Pelagium libellum dederant, & synodo interesse non potuerant, post dissolutam synodum coram Joanne iterum, atque iterum contra Pelagium instasse, & hac occasione adfuisse tunc Hierosolymis Pelagium, & vocatum fuisse a Joanne Orosium, & novam de tanto negotio consultationem fecisse. Ac denique inde etiam videtur factum, ut cum inter se convenire non possent Episcopus, & presbyteri, non ad Episcoporum synodum, cum jam facta esset,

esset, sed immediate ad Sedem Apostolicam negotium remiserint. Quæ sane conjecturæ, priusquam attente legissem Augustinum in dicto libro de Gestis Pelagii, valde arridebat. At postea in dicto libro hæc verba animadverti. *Merito, quod Gesta indicant, etiam hoc usus est testimonio sanctus Joannes Hierosolymitanæ Antistes Ecclesiæ, sicut interrogatus, quæ apud illum ante judicium gesta fuerint a Coepiscopis nostris, qui simul in illo judicio præsidebant, ipse narravit*, ubi aperte dicit, *ante judicium* Diospolitanum aliqua fuisse gesta circa causam Pelagii apud Joannem, nimirum in aliquo privato consessu clericorum coram Episcopo Joanne, quem fuisse eundem, quem Orosius commemorat, verisimile est. An vero duo fuerint, unus ante, & alius post Concilium Diospolitanum? incertum est. In aliquo autem hujusmodi adfuisse Orosium, & non in dicto Concilio, satis certum videtur.

Palæstina Synodus fictiones Pelagii non cognovit. 6. In illa ergo Palæstina Synodo causa Pelagii acta est coram solis Orientalibus Episcopis sine præsentia alicujus Presbyteri catholici, & Latini, qui & verba Pelagii syncere interpretari, & simulationes ejus detegere posset. Et inde factum est, ut illius Synodi Patres, licet de gratia bene sentirent, & in fidei doctrina nihil erraverint, nihilominus in facto pertinente ad personam Pelagii, & ad crimen hæresis illius, ab illo decepti fuerint, & ideo absolverint, quem si probe cognoscerent, condemnare debuissent. Et ita defendit Acta illius Synodi Augustinus in multis libris contra Pelagium, præsertim libr. 1. de Gratia Christi c. 3. & sequentibus, & dict. lib. 2. de Peccat. orig. capit. 8. 9. 11. & 14. & epist. 105. 106. & 107. & Prosper cont. Collat. c. 10. ubi per ironiam dicit: *Erraverunt Orientales Episcopi, in quorum judicio Pelagius eos, qui dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari, ut catholicus posset videri, anathematizare compulsus est*. Et in carmine de ingratis c. 2. ait, post Sedem Romanam Episcopos Orientis coegisse Pelagium: *Commentum damnare suum, nisi corpore Christi abjungi, & sancto mallet grege dissociari*, &c. quæ prosequitur: & in eodem sensu loquutus est Hieronymus dicta epist. 79. cum dicit de Pelagio: *Quidquid in illa miserabili Synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hac aperte confitetur*. Miserabilem enim vocat, non quia in fide erraverit, sed quia per errorem facti absolvendo Pelagium, in sinistram aliquam suspicionem venire potuit. Hæc autem omnia melius ex Actis ejusdem Concilii constabunt, si illa habuerimus, & ideo sicut Augustinus multo tempore illa desideravit, & petivit, ut constat ex dicta epist. 252. & ex libro, quem postea illis edidit: ita etiam nostra ætate aliqui diligentes, & eruditi viri illa inquisierunt, & ediderunt. Nam P. Vasq. in fine suæ 1. 2. illa typis mandari fecit, quæ dicit habuisse ex codice antiquo monasterii montis Cassini ab Antonio Aquinate viro Theologo, & illustri. Eadem vero omnino sunt, quæ refert Cardinalis Baronius in dicto Ann. 415. n. 21. & sequentib. dicitque de se ea invenisse in collectione Cresconii recitata post epistolam Aurelii Episcopi Carthaginensis ad Episcopos provinciæ Bizacenæ. Quæ hic referre ad legentium utilitatem, & commoditatem visum est.

Acta Conc. Palæstin. *Incipiunt capitula excepta ex Gestis habitis contra Pelagium hæreticum, & alia de libellis ejus, quæ in Palæstina Synodo sibi objecta damnare compulsus est.*

Quod ad Hierusalem volentem colligere filios suos, Dominus clamat: Hoc nos clamamus adversus eos, qui filios volentes Ecclesiæ colligi, nolunt: nec saltem post judicium, quod de ipso Pelagio factum est, collegerunt: de quo damnatus exiisset, nisi objecta contra Dei gratiam dicta, quæ obscurare non potuit, ipse damnasset. Præter illa enim, quoquo modo potuit, ausus est qualicunque ratione defendere: objecta sunt quædam, quæ nisi remota omni tergiversatione anathematizaret, ipse anathema sit factus.

Primo objectum est enim, cum diceret Adam mortalem factum; qui sive peccasset, sive non, mortuus esset.

Secundo, quod peccatum ipsius ipsum solum læserit, & non genus humanum.

Tertio, quod infantes nuper nati, in illo statu sint, in quo Adam fuit ante prævaricationem.

Quarto, & quod per mortem, vel prævaricationẽ Adæ non omne genus humanum moriatur: & quod non per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgat.

Quinto, infantes etiamsi non baptizentur, vitam æternam habere possunt.

Sexto, & divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, nec eos habere posse regnum Dei.

Septimo, & gratiam Dei, atque adjutorium non ad singulos actus donari, sed libero arbitrio, vel in lege, atque doctrina.

Octavo, & gratiam Dei secundum merita nostra dari.

Nono, & filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque omni peccato fuerint effecti.

Decimo, & non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque facere aliquid, vel non facere.

Undecimo, & victoriam nostram non esse ex Dei adjutorio, sed ex libero arbitrio.

Duodecimo, & quod pœnitentibus venia non detur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.

Hæc omnia Pelagius sic anathematizavit (quod satis Gesta ipsa testantur) ut nihil ad ea quoquo modo defendenda disputationis attulerit. Unde fit consequens, ut quisquis sequitur Episcopalis authoritatem judicii, & in ipsius Pelagii confessione tenere debeat, quæ tenuit Catholica Ecclesia.

Postea subjunguntur ea, quæ Synodus circa præcitatos errores statuit, quæque Pelagium confiteri, & priores errores detestari coegit, ut anathema effugeret.

Primo, quod Adã, nisi peccasset, non fuisset moriturus. Series actorum Palæstinæ Synodi.

Secundo, quod peccatum ejus non ipsum solum læserit, sed & genus humanum.

Tertio, quod infantes nuper nati non sint in illo statu, in quo Adam fuit ante prævaricationem.

Quarto ut ad ipsos etiam pertineat, quod breviter ait Apostolus: Per unum hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum, & sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur. 1. Cor. 15.

Quinto, quod infantes non baptizati non solum regnũ cælorum, verum etiam vitam æternã non habere possint.

Sexto, ut confiteatur, divites baptizatos, etiamsi divitiis suis non careant, & sint tales, quales ad Timotheum describit Apostolus, dicens, præcipe divitibus hujus mundi non superbe sapere neque sperare in incerto divitiarum suarum, sed in Deo vivo, qui præstat nobis omnia abundanter ad fruendum: divites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant vitam æternam, non eos regno Dei posse privari. 1. Tim. 6.

Septimo, ut fateatur, gratiam Dei, & adjutorium etiam ad singulos actus dari, eamque non dari secundum merita nostra.

Octavo, ut revera sit gratia id est gratis data per ejus misericordiam, qui dixit: Misereor, cui misertus ero, & misericordiam præstabo, cui misertus fuero.

Nono, ut fateatur filios Dei vocari posse illos, qui quotidie dicunt; Dimitte nobis debita nostra, quod utique non veraciter dicerent, si essent omnino absque peccato.

Decimo, ut fateatur esse liberum arbitrium, etiamsi divino indigeat adjutorio.

Undecimo, ut fateatur, quando contra tentationes, concupiscentiasque illicitas dimicamus, non ex propria voluntate, sed ex adjutorio Dei provenire victoriam, non enim aliter verum est, quod Apostolus ait: Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Rom. 9.

Duodecimo, ut fateatur, secundum gratiam, & misericordiam Dei veniam pœnitentibus dari, non secundum merita eorum: quemadmodũ etiam ipse pœnitentiam donũ Dei dixit Apostolus, ubi ait: Ne forte det illis Deus pœniten. Hæc omnia simpliciter sine ullis fateatur ambagibus. 2. ad Tim. 2.

Si quis contra authoritatem catholicam, & ipsius Pelagii expressa Ecclesiasticis gestis verba consentit, atque in illa, quæ his sunt contraria, veraciter credit, anathema esse tenendum est; nisi quæ illis contraria sunt fido corde teneantur, & aperta confessione promantur.

Quædam illius cōsumma. 7. Hæc sunt, quæ tanquam acta illius Synodi referuntur. Sed siquis attente illa consideret, revera non sunt propria Concilii Acta, sed excerpta quædam ex ipsis Gestis, ut ex inscriptione ipsa constat, quæ sic habet, *Incipiunt capitula quædam excerpta ex Gestis.* Deinde ex verbis illis, quæ in fine errorum Pelagii habentur, scilicet. *Hæc omnia Pelagius anathematizavit, quod satis constat ex Gestis.* Denique quia præter titulum omnia, quæ hic referuntur, fere ad literam desumpta sunt ex Augustino epist. 109. circa finem ab illis verbis, *Quod ad Hierusalem*, &c. usque ad illa, *Et aperta confessione promantur.* Quæ brevius etiam recitavit lib. 2. de Peccat. orig. cap. 11. premittens in cap. 10. se id facere, *ne pigeat lectorem ad ipsa Gesta recurrere, vel si ea non habet, etiam cum labore perquirere.* Unde non est dubium, quin alia fuerint propria gesta illius Concilii, quæ ad manus August. devenerunt, quandoquidem ex ipsis hæc capitula decerpsit. Et illa sine dubio sunt, de quibus peculiarem librum scripsit Augustinus, ut ipse commemorat l. 2. Retract. cap. 47. dicens: *Cum in manus nostras eadem Gesta venissent, scripsi eis librum, ne illo velut absoluto, eademque quoque dogmata putarentur judices approbasse, quæ ille, nisi damnasset, nullo modo ab eis, nisi damnatus exisset. Hic liber sic incipit: Posteaquam in manus vestras.* Hic vero liber Augustini hactenus in operibus ejus non invenitur: nuper autem in Bibliothecis magni Florentiæ Ducis, & Monasterii, seu Abbatiæ Sancti Bartholomæi Tesulanum Canonicorum regularium Lateranensium, repertum esse scimus, ejusque integrum exemplar a quodam erudito viro, & omni fide digno accepimus. Qui liber eundem habet titulum, idemque initium, quod ab Augustino designatur, ejusque stylus, & dicendi ratio ita præ se fert ingenium, & linguam Augustini, ut nullum legenti dubium relinquat, quin ille idem sit, qui & ab Augustin. citato loco, & a Posidio in indiculo operum Augustini inter ea numeratur. Et quoniam, quod ego sciam, hactenus typis mandatus non est, & ad controversias, & disputationes hujus materiæ esse potest utilis, ideo in fine hujus Prolegomeni tanquam appendicem illum ponemus, nunc vero ut Acta Concilii Palæstini, quæ inquirimus, sola & sine interruptione legantur, hic ex eodem Augustini libro ea, omissis ejusdem Augustini notationibus, continuata serie referemus.

Ubi latebat B. Augusti liber iste.

Acta Synodi Diospolitanæ.

De libello, quem dederunt Sancti Patres, & Coepiscopi nostri Gallienus, & Lazarus, recitata sunt objecta Pelagio.

1. Propositio Pelagio objecta. § *Primum est, quod in libro suo quodam scribit, non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit.*

Respons. Pelagii. *Quo recitato synodus dixit, Tu hoc edidisti Pelagi? At ille respondit. Ego quidem dixi, sed non sicut illi intelligunt. Non dixi, non posse peccare, qui scientiam legis habuerit, sed adjuvari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est; Legem in adjutorium dedit illis.*

Definitio Synodi. *Hoc audito synodus dixit, Non sunt aliena ab Ecclesia quæ dicta sunt a Pelagio.*

2. *Adjecit Episcopalis synodus, & ait, legatur, & aliud capitulum; & lectum est in eodem libro suo. Potuisse omnes voluntate propria regi.*

Quo lecto, Pelagius respondit. Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adjutor est eligenti bona, homo vero peccans, ipse in culpa est quasi liberi arbitrii.

Quo audito, Episcopi dixerunt. Neque hoc alienum est ab Ecclesiastica doctrina.

3. *Item recitatum est, quod in libro suo Pelagius posuit, in die judicii iniquis, & peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos.*

Respondit Pelagius, hoc secundum Evangelium se dixisse, ubi dicitur de peccatoribus, Isti ibunt in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam. Et addidit Pelagius: & si quis aliter credit, Origenista est.

Non potuit autem judicibus Evangelica, & Dominica displicere sententia, & ideo dixerunt, non esse alienum ab Ecclesia, quod Pelagius dicebat. Eam sententiam intelligentes de peccatoribus in mortali peccato decedentibus, quorum pœnæ æternæ sunt, non temporales, ut volebat Origenes. Quid autem offenderit fratres in hac sententia Pelagii, in Augustino videri potest.

4. *Objectum est, & illud Pelagio, tanquam in suo libro scripserit, malum nec in cogitationem venire.*

Respondit autem, hoc non ita posuimus, sed dixi, debere studere Christianum, ne male cogitet. Quod Episcopi approbaverunt.

5. *Recitatum est aliud, quod in suo libello scripsit, Regnum cœlorum etiam in veteri testamento promissum.*

Ad quod Pelagius, hoc & per scripturas probare possibile est, hæretici autem injuriam veteris testamenti hoc negant. Ego vero Scripturarum authoritatem sequutus dixi, quoniam in Propheta Daniele scriptum est, Et accipient Sancti regnum Altissimi.

Qua ejus accepta responsione synodus dixit, Neque hoc alienum est a fide Ecclesiastica.

6. *Post hæc objectum est, quod Pelagius in eodem suo libro dixerit, posse hominem, si velit, esse sine peccato, & quod scribens ad viduam adulatoris dixit, inveniat apud te pietas, quæ nusquam invenit locum, inveniat ubique peregrinante justitia, sedem veritas, quam jam nemo cognoscit, domestica tibi, & amica fiat, & lex Dei, quæ ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur: & iterum ad ipsam: o te felicem, & beatam, si justitia, quæ in cœlo tantum esse credenda est, apud te solam inveniatur in terris. Et in alio ad ipsam libro post orationem Domini, & Salvatoris nostri, docens, quemadmodum debeant sancti orare ait. Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere, Tu nosti Domine, quam sanctæ, & innocentes, & mundæ sint* * *ab omni molestia, & iniquitate, & rapina, quas ad te extendo manus, quemadmodum justa, & munda labia, & ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis.* * aliàs sunt.

Ad hoc autem Pelagius respondens ait, posse quidem hominem sine peccato esse, & Dei mandata custodire, si velit, diximus. Hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus, proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato. Nec per hoc tamen in posterum inconversibilis. Reliqua vero, quæ subjecerunt, neque in libris sunt, neque talia unquam diximus.

His auditis synodus dixit, quoniam negas, te talia scripsisse, anathematizans illos, qui sic tenent. Pelagius respondit, anathematizo, quasi stultos, non quasi hæreticos, si quidem non est dogma. Deinde judicaverunt Episcopi dicentes: nunc quoniam * *anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adjutorio Dei, & gratia posse esse sine peccato; respondeat & ad alia capitula.* * aliàs propria voce anathem.

7. *Sequuntur objecta Pelagio quæ in doctrina Pelagii discipuli ejus referuntur inventa. Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.*

8. *Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit, & non genus humanum.*

9. *Quoniam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Evangelium.*

10. *Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato.*

11. *Quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante prævaricationem.*

12. *Quoniam neque per mortem, vel prævaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.*

13. *Posse hominem sine peccato, si velit, esse.*

14. *Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam æternam.*

15. *Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, siquid boni nixi fuerunt facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere.*

Ad hæc sibi objecta Pelagius ita respondit. Posse quidē hominē sine peccato esse, dictū est superius de eo. Quod fuerint ante adventū Domini homines sine peccato, dicimus & nos, quoniā ante adventū Christi vixerūt quidā sancte, & juste secundum scripturarū sanctarū traditionem. Reliqua vero & secundum ipsorum testimoniū a me

dicta

dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo, sed tamen ad satisfactionem sanctæ synodi anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerint.

Post hanc ejus responsionem Synodus dixit. Ad hæc dicta capitula sufficienter, & recte satisfecit * *præsens Pelagius, anathematizans ea, quæ non erant ejus.*

* alias satisfacit,

16. *Objectum est Pelagio, quod diceret, Ecclesiam hic esse sine macula, & ruga.*

Sed ad hoc objectum vigilanti circunspectione respondit: Dictum est a nobis ita, quoniam lavacro ab omni macula, & ruga purgatur Ecclesia, quam velit ita Dominus permanere.

Ad quod synodus dixit, Hoc & nobis placet.

17. *Deinde objecta sunt de Cœlestio, quid in unoquoque capitulo contineat magis secundum sensum, quam secundum verba, quæ quidem ille latius exequitur, sed tunc subjicere omnia, qui libellum adversus Pelagium dederunt, se non potuisse dixerunt, ergo in primo capitulo libri Cœlestii hoc scriptum esse posuerunt, quoniam plus facimus, quam in lege, & Evangelio jussum est.*

Ad quod Pelagius respondet, hoc quasi nostrum posuerunt, dictum est vero a nobis secundum Apostolum de virginitate, de qua Paulus dixit: Præceptum Domini non habeo. Synodus dixit. Hoc & Ecclesia recipit.

18. *Hinc jam objiciuntur Pelagio alia Cœlestii capitula capitalia: In tertio, scilicet, capitulo scripsisse Cœlestium, gratiam Dei, & adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina.*

19. *Et iterum Dei gratiam secundum merita nostra dari. Quia si peccatoribus illam det videtur esse iniquus. Et his verbis intulisset, propterea, & ipsa gratia in mea voluntate posita est, sive dignus fierem, sive indignus.*

20. *Si enim per gratiam omnia facimus, aliquando vincimur a peccato non nos vincimur, sed Dei gratia, quæ voluit nos adjuvare omni modo, & non potuit.*

21. *Et iterum ait si gratia Dei est, quod vincimus peccata, ergo ipsa est in culpa, quando peccato vincimur, quia omnino custodire nos non potuit, aut noluit.*

Ad ista Pelagius respondit. Hæc utrum Cœlestii sint, ipsi viderint, qui dicunt ea Cœlestii esse. Ego vero nunquam sic tenui, sed anathematizo qui sic tenet.

Synodus dixit, Recepit te sancta synodus ita verba reproba condemnantem.

22. *In sexto capitulo Cœlestii libri positum objectum est, filios Dei non posse vocari, nisi omnimodo absque peccato fuerint effecti.*

23. *In septimo capitulo, oblivionem, & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem veniunt, sed secundum necessitatem.*

24. *In decimo capitulo, non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere.*

25. *In duodecimo capitulo Victoriam nostram non ex Dei esse adjutorio, sed ex libero arbitrio, quod inferre dictum est ex his verbis: Nostra est victoria, quoniam propria* * *voluntate arma suscipimus, sicut e contrario nostrum est, quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contempsimus.*

* alias ex propria.

26. *Et de Apostolo Petro posuit testimonium, divinæ nos esse consortes naturæ, & syllogismum facere dicitur, quoniam si anima non potest esse sine peccato, ergo & Deus subjacet peccato, cujus pars hoc est anima, peccato obnoxia est.*

29. *In tertio decimo capitulo dicit, quoniam pœnitentibus venia non datur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.*

His recitatis Synodus dixit. Quid ad hæc quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius monachus? Hoc enim reprobat sancta Synodus, sancta Dei catholica Ecclesia.

Pelagius respondit. Iterum dico, quia hæc & secundum ipsorum testimonium non sunt mea, pro quibus, ut dixi, satisfactionem non debeo, quæ vero mea esse confessus sum, hoc * *recte esse affirmo, quæ autem dixi, non esse mea, secundum judicium sanctæ Ecclesiæ reprobo; anathema dicens omni contravenienti sanctæ catholicæ Ecclesiæ doctrinis. Ego enim in unius substantiæ Trinitatem credo, & omnia secundum doctrinam sanctæ catholicæ Ecclesiæ, si quis vero aliena ab hac sapit, anathema sit.*

* alias hac

Synodus dixit. Hunc, quoniam satisfactum est nobis, prosecutionibus præsentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiæ fidei reprobat, & anathematizat, communionis Ecclesiæ eum esse, catholice confitemur.

Sententia Concilii.

Hæc est series Actorum illius Concilii, quantum ex allegato libro Augustini colligere potui. Ex quibus inprimis intelliget lector, vera esse, quæ de erroribus Pelagii supra cap. 13. diximus, nam omnes illi, quos ibi recensuimus, in his Actis continentur, quamvis nonnulli alii hic commemorentur, qui ad doctrinam de gratia non spectant, & ideo magna ex parte omissi sunt ab Augustino in aliis locis, in quibus errorum Pelagii mentionem fecit. Oportet autem advertere, in discursu objectionum factarum a censoribus Pelagii, & responsionum ejus, ad cognoscendos errores Pelagii contra divinam gratiam, non tam esse habendam rationem eorum, quæ Pelagius dixisse negat, quam eorum, quæ illi objecta sunt; quoniam evidentissimum est, subdole multa negasse, quæ & antea dixerat, & postea pertinaciter docuit, ut Augustinus illum convicit; & constat ex his, quæ recensentur a numero 7. usque ad 14. in quibus continentur errores circa effectus peccati Adæ, & originale peccatum, & corruptionem in humana natura, per illud peccatum factam, quæ Pelagius anathematizavit, & negavit, se illa dixisse, cum tamen illud fuerit semper quasi fundamentum hæresis ejus. Idemque cerni potest in erroribus 18. & sequentibus usque ad 27. Ideoque licet in 18. illi fuerit objectum, quod dixerit cum Cœlestio, *gratiam Dei non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina*; & ipse postea propositionem illam cum aliis generaliter neget, & anathematizet, & consequenter verum gratiæ spiritum confiteri videatur, ut illum redarguit Augustinus: nihilominus putandum non est, illum a priori errore, & amphibologia verborum recessisse, cum ipsarum rerum eventus tam in hoc errore, quam in aliis contrarium evidenter ostenderit, ut ex superius dictis manifestum est. Ideo merito dixit August. lib. 2. de Peccat. orig. capit. 8. *Pelagius fefellit judicium Palæstinum, & propterea ibi videtur esse purgatus: Romanam vero Ecclesiam, ubi eum esse notissimum scitis fallere usquequaque non potuit, quamvis & hoc fuerit utrumque conatus, sed, ut dixi, minime valuit*: & Beda lib. 1. in Esdram cap. 4. sic inquit, *Pelagius in Concilio Palæstino hæresim suam, qua gratiam Dei acerrime impugnat confessione, & scripto, non ex animo anathematizavit, ne ipse a catholicis sacerdotibus anathematizatus, locum docendi in Ecclesia, ac suum errorem seminandi facultatem amitteret.*

Non negata a Pelagio, sed illi objecta [illegible] sunt.

9. Tandem in illo Concilio duo sunt accurate distinguenda, unum pertinet ad doctrinam ipsam secundum se, aliud ad Pelagii damnationem, vel absolutionem; quoad primum satis manifestum ex Actis est, quam syncere de gratia Dei scripserint Patres illius Concilii; quod quidem Divus Augustinus in toto illo libro enixe defendere, ac ostendere conatur; non quia Concilium illud, licet in doctrina errasset, præjudicium posset catholicæ veritati afferre, cum fuerit tantum provinciale, sed quia revera non erravit, sed constantissime docuit fidei dogmata, & contraria anathematizavit. Et hoc exponere, magni momenti ab Augustino reputatum; tum propter authoritatem Provincialis Concilii, quæ licet non sit infallibilis, est magna, ut capite sequenti dicemus; tum etiam, quia illorum Patrum judicium ostendit consensum antiquissimum universalis Ecclesiæ, tam orientalis quam occidentalis vera doctrina de gratia Dei tradenda; ideo enim insurgentem hæresim statim illi Episcopi communi consensu damnarunt, quia contrariam doctrinam, ut in Scriptura expressam, & a suis Patribus receptam, tanquam catholicam tenebant. Circa factum autem ad personam Pelagii pertinens, videri possunt Patres illius Concilii simplicius, ac brevius processisse, quam negotii gravitas postularet, nam sine ullo examine fidem illius dictis adhibebant, etiam in his, quæ ad dicta, vel facta præterita pertinebant.

Duo distinguenda Palæstini Conc. Patres de gratia recte sensere.

nebant. Sed in hoc facile potest ab hominibus errari, quia non ad doctrinam, sed ad prudentiam, & humana judicia pertinent. Nemo tamen propterea judicare audebit, Patres illius Concilii imprudenter egisse, quia vel assumpserunt onus judicandi de doctrina, non tamen de persona, nisi quatenus in illo Concilio pertinaciam ostenderet, vel potuerunt legitimæ rationes tunc occurrere, quæ ad suaviter procedendum cum Pelagio eos moverint, si secum in doctrina consentiret. Et ita Augustinus ubique illos Patres in facto excusat, in doctrina vero plurimum laudat, atque commendat.

De judicio circa Pelagii personam &c.

CAPUT IV.

De conciliis Africanis, & Ephesino, quæ contra Pelagium pro Dei gratia pugnarunt.

1. POst Palæstinos Episcopos primum omnium fuerunt solliciti pro gratia Dei tuenda contra Pelagium Episcopi Africani, qui varia Concilia provincialia in hunc finem congregarunt; & occasio fortasse fuit, quia sicut Pelagius in Oriente, ita Cœlestius in Africa priusquam in aliis locis, suum errorem seminare cœpit: & forte apertius, ac liberius, quam Pelagius; ut ex Actis synodi Palæstini nuper relatis conjectare licet; & quamvis non omnium Conciliorum Africanorum Acta, vel canones habeamus, omnia nihilominus, quorum memoriam invenimus, recensebimus, ut de serie, ac traditione omnium temporum magis constet. Primum ergo fuit quoddam Concilium Carthaginense, quod paulo ante Diospolitanum congregatum creditur, illius tamen exemplar non extat, illud vero indicant Patres Africani in Epist. ad Innoc. quæ est 90. apud August. cum dicunt. *Factum est, ut recensendum peteremus, quid ante ferme quinquennium super Cœlestii nomine hic apud Ecclesiam Carthaginensem fuerit agitatum*, utique in alio Concilio, quod primum omnium super hac causa congregatum esse dicimus. Cujus definitio, seu judicium statim in summa refertur in eadem Epistola cum adjungitur. *Quo recitato, sicut ex sequentibus advertere poterit sanctitas tua, quamvis judicatio manifesta constaret, quia illo tempore Episcopali judicio excisum hoc vulnus tantum ab Ecclesia videretur, nihilominus tamen communi deliberatione censuimus, hujusmodi persuasionis authores anathematizare, nisi hæc apertissime anathematizaverint.*

Ante Diospol. Conc. fuit 1. Concil. Carthag. &c.

2. Ex quibus verbis intelligi potest, in illo primo Concilio non fuisse actum contra personam Cœlestii, sed contra pestiferum dogma, hoc enim indicant verba illa, *Quamvis illo tempore Episcopali judicio excisum hoc vulnus tantum ab Ecclesia videretur*: nam vulgeris nomine hæreticum dogma significatur, & illa dictio *tantum* excludit authores erroris, ideoque subditur, nihilominus in posteriori Concilio deliberatum esse, *hujusmodi persuasionis authores anathematizare*. Supponitur ergo in priori Concilio non esse actum contra authores, sed contra dogma ipsum: nam quia tunc authores aperte non prodebantur, convenientius judicatum est, errorem damnare, & de persona tacere, sicut Augustinus libr. 2. Retract. cap. 33. de se ipso contra illam hæresim scribere incipiente, ait. *In his autem libris tacenda adhuc arbitratus sum nomina eorum, sic eos facilius posse corrigi sperans*: unde cum paulo post ibidem subdit, Cœlestium Pelagii discipulum, *jam propter tales assertiones apud Carthaginem in Episcopali judicio excommunicationem meruisse*, non loquitur, ut existimo, de hoc primo Concilio, sed de secundo, a quo missa fuit illa Epist. 90. ad Innocentium, ibi enim anathematizatus fuit Cœlestius, non in priori Concilio, ut ex dictis verbis constat: nec refert, quod de illo Episcopali judicio, in quo excommunicatus fuit Cœlestius, ait Augustinus, *ubi ego non interfui*, quia etiam hoc convenit illi posteriori Concilio: nam inter Patres, qui in principio illius Epistolæ ut authores ejus recensentur, non numeratur Augustinus. Numerantur autem solum 67. Episcopi in 1. tom. Concilior. inter Epist. 24. & 25. Innocent. & in primo tomo Pontifical. Epist. post 30. In operibus autem Augustini numerantur 68. addito quidem. Quod vult deo, apud Baronium autem Ann. 416. num. 5. leguntur 77. Sed opinor esse literam mendosam, nam pro sexaginta positum est septuaginta. Itaque Augustinus ibi non interfuit, sed in Concilio Milevitano paulo post congregato, ut videbimus; neque de primo Concilio Carthaginensi aliquid aliud scriptum, vel memoria proditum præter ea, quæ in dicta Epistola referuntur, neque alibi mentionem ejus fieri, reperimus.

Dogmatis non dogmatizātis in 1. Conc. Carthag. est censura &c.

Verba 2. Concil. Carthag. &c.

3. Secundum Concilium Carthagine congregatum contra eundem errorem est illud ipsum, quod Epistolam illam ad Innocentium scripsit, quæ inter Epistolas Augustini est 90. quod Anno 416. coactum esse, optime conjectat Baron. eodem Anno in principio. Unde etiam recte colligit, prius Concilium, de quo diximus, Anno 412. celebratum fuisse. Hujus autem Concilii gesta non extant, præter dictam solam Epistolam: & fragmenta quædam, quæ refert Augustin. lib. 2. de Peccat. orig. cap. 2. & sequentibus, quæ desumpsisse dicit *ex gestis Ecclesiasticis Carthaginensibus*. Quamvis autem Baronius illa gesta tribuat priori Concilio Carthaginensi, mihi potius videntur ad hoc posterius pertinere: nam in illis nihil aliud agitur, nisi de coarguenda, & convincenda persona Cœlestii, quod in posteriori potius Carthaginensi Concilio, quam in priori factum esse, jam ostensum est: unde ex sequentibus capitulis conjectare licet, paulo post illud Concilium Cœlestium Romam adjisse, ut absolutionem a censura sibi in eodem Concilio imposita impetraret, id enim sine dubio post hoc posterius Concilium, quod in fine Pontificatus Innocentii coactum est, contigit: nam & hoc Concilium ad Innocentium de persona Cœlestii scripsit, non autem illud prius. Item quia Cœlestius jam non cum Innocentio, sed cum ejus successore Zosimo de obtinenda absolutione egit, quam tamen obtinere non potuit, etiam si Innocentii literis ausus non fuerit resistere, ut ibidem August. cap. 7. dicit. In hoc ergo Concilio præcipue de damnatione Cœlestii actum est, & contra illum duo præcipua dogmata fidei videntur fuisse stabilita, quæ in fine illius Epist. 90. recapitulantur. Unum est, naturam humanam ad vincenda peccata, & servanda divina mandata sibi sufficere non posse sine vera gratia Dei, qua Christiani sumus, & quam orando petit Ecclesia, & Sanctorum orationibus evidenter declaratur. Aliud est de peccato originali, ratione cujus etiam parvuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quæ duo principia totum Pelagii errorem radicitus evellunt.

2. Concil. Carthag. & ejus gesta referuntur.

Ann. 412 num. 2.

4. Tertium principale Concilium eodem fere tempore, id est, eodem anno, & post paucos menses (ut recte deducit Baronius) in Africa congregatum, fuit Concil. Milevitanum, cujus & canones habemus in 1. tomo Conciliorum, & Epistolam ad Innocent. quæ est 92. Augustini. Est autem advertendum, in primo tomo Conciliorum solum referri Acta unius Concilii Milevitani, quod celebratum dicitur Ann. Domini 402. & in eo ponuntur in principio novem canones ad materiam de Gratia pertinentes, & deinde alii practici, seu morales adjunguntur. Recte tamen & erudite advertit Baronius, Concilium illud Milevitanum, quod ad Innocentium Papam Epistolam synodalem scripsit, adeo antiquum esse non posse; quia Concilium Milevitanum, quod ad Innocentium scripsit, quod secundum Concilium Carthaginense in præcedenti §. relatum, celebratum est, ut ipsummet in sua Epistola declarat, quam ita concludit. *Hæc ad Sanctitatem tuam de Concilio Numidiæ scripta dereximus imitantes Carthaginensis provinciæ Episcopos nostros, quos ad Sedem Apostolicam, quam beatus illustras, de hac causa scripsisse comperimus.* Præcesserat ergo Carthaginense, quamvis per breve tempus, ut inde fit verisimile; quod utriusque Concilii Epistolam, simul, & per eundem nuncium acceperit Pontifex: ut ipse in responsione ad Concilium Milevitanum testatur. At Concilium Carthaginense non potuit celebrari Anno Domini 402. quia, ut supra vidimus, ante quinquennium fuit aliud Concilium Carthagine celebratum, contra errores Pelagii, & Cœlestii, quod non potuit contingere quinquennio ante annum 402. id est, Anno

Milevit. Conc. quo tempore celebratū.

Anno Domini 397. quia tunc nondum fuerat exortus Pelagianus error, aut vix nomen Cœlestii hæresiarchæ auditus fuerat, ut ex historiis est notissimum, & supra est notatum. Ergo nec Concilium hoc Milevitanum potuit Anno illo 402. celebrari.

5. Unde colligit Baronius, duo fuisse Concilia Milevitana coacta, unum illo Anno 402. aliud post quatuordecim Annos, ut ipse late probat dicto Anno 402. 412. & 416. nam quod aliquod Concilium Milevitanum fuerit Anno 402. vel circa celebratum, negari non potest. Ita enim habetur in omnibus editionibus Conciliorum, & Baronius id, ut certum, supponit, & colligit ex anno Consulatus Imperatorum Theodosii, & Honorii, qui in principio signatur, idemque potest ostendi ex Concilio Africano, ubi compendium hujus Concilii Milevitani ponitur post cap. vigesim. quint. Et inde etiam intelligi potest, nihil in illo Concilio actum esse de gratia Dei, vel de erroribus Pelagii, quia ibi nulla ejus rei mentio fit, sed solum confirmantur Acta præcedentium synodorum, & quædam causæ Episcopales tractantur, & aliquæ leges Ecclesiasticæ præscribuntur, quæ omnia cum his, quæ de Concilio Milevitano referuntur in tom. 1. Concilior. optime consonant, seclusis canonibus de gratia Dei definientibus, qui (ut statim videbimus) in eodem Concilio Africano alteri posteriori Concilio Milevitano tribuuntur; quod etiam confirmatur optime illa conjectura, quod eo Anno 402. vix Pelagiana hæresis pullulare inceperat; non est ergo verisimile, tunc fuisse editos canones Milevitanos contra Pelagium.

Ex Baron. constat duo fuisse Concil. Milevit.

6. Hinc ergo aperte concluditur, post illum primum Milevitanum Concilium fuisse aliud congregatum, quod Epistolam synodalem ad Innocentium scripsit, nam illa Epistola scripta est post seminatam in Africa per Cœlestium Pelagianam hæresim, & sex fere annis post primam synodum Carthaginensem contra eandem Cœlestii doctrinam congregatam. Unde probabilissime conjectat Baronius, fuisse hoc Concilium Milevitanum coactum Anno Domini 416. quod etiam ex Consulibus notatis in Epistola Innocentii ad idem Concilium optime confirmat. Deinde Episcopi, qui illam Epistolam scripserunt, non sunt iidem, qui priori Concilio Milevitano adfuerunt: nam in priori dicitur adfuisse Xantippus Numidiæ Primas: in hoc vero posteriori alius fuit Primas Numidiæ, & Sylvanus nominatur. Item in priori numeratur Nicetius Mauritaniæ Primas, de illo vero nulla mentio fit in posteriori Concilio. Unde conjectare possumus, *Valentinum*, qui secundo loco in Epistola ponitur, fuisse tunc Mauritaniæ Primatem. Denique in priori Concilio primo loco recensetur, & loquitur *Aurelius* Carthaginensis, tanquam Concilio præsidens, in hoc vero posteriori ponitur *Sylvanus* primo loco, & deinde *Valentinus*, & postea *Aurelius*, unde colligi videtur (licet oppositum dicat Baronius) Aurelium in hoc Concilio non præsedisse; quod maxime confirmat superscriptio responsalis Epistolæ Sancti Innocentii, quæ sic habet: *Innocentius Sylvano Seni, Valentino, & cæteris, &c.* Non est enim verisimile, omittendum fuisse Aurelium; sed potius in præcipuo loco numerandum, si esset superior cæteris, & præses Concilii; unde ille Aurelius, vel non erat famosus Carthaginensis Episcopus, nec ille interfuit huic Concilio posteriori, vel certe aliqua speciali ratione alii duo Primates Numidiæ, & Mauritaniæ ei tunc prælati sunt; cum autem hanc rationem vix cogitare possim, ad illud prius majori conjectura ducor.

Diversitas utriusque Concilii.

7. Unde ulterius dubitari potest, an hoc Concilium posterius fuerit generale totius Africæ, sicut fuit prius, ut ex Actis ejus constat. Baronius enim Anno 402. num. 55. affirmat, & ideo consequenter dicit, utrique unum, eundemque Aurelium præfuisse, quod adeo clarum censet, ut nulla probatione id confirmet. Ex Actis autem videtur, satis probabiliter sequi contrarium, quia in posteriori Concilio Milevitano non præfuit Aurelius, ut ostensum est; ergo signum est, non fuisse generale totius Africæ, nam eadem fuisset præsidendi ratio, cum Aurelius Carthaginensis adhuc viveret, & prærogativa illi præsidendi in Conciliis generalibus totius nationis Africanæ, etiamsi extra Carthaginem fierent, non esset variabilis, sed dignitati semper adhæreret. Deinde potest hoc confirmari ex his, quæ paulo ante cum eodem Baronio diximus de Concilio Carthaginensi, quod proxime, & eodem Anno celebratum est, quia non omnes Episcopi, qui uni Concilio adfuerunt, in alio inventi sunt; ergo signum est, neutrum illorum fuisse generale totius nationis, sed prius fuisse coactum ex Episcopis solius regionis Carthaginensis, seu totius territorii Primatus Carthaginensis Ecclesiæ; aliud vero ex Episcopis Numidiæ, & Mauritaniæ. Consequentia per se clara est. Antecedens vero probatur ex citatis verbis Epistolæ Concilii Milevitani ad Innocentium: *Hæc ad Sanctitatem tuam de Concilio Numidiæ scripta dixerimus, imitantes Carthaginensis provinciæ Episcopos nostros, &c.* Nam his verbis clare significant, & in præcedenti proximo Concilio Carthagine coacto solum adfuisse Episcopos Primatus Carthaginensis, & illos non adfuisse in hoc Concilio Numidiæ, seu Milevitano, ac subinde non fuisse generale totius Africæ.

Dubium Baron. affirmat.

Opposita arridet.

8. Deinde cum ostensum sit, hæc duo Concilia eodem anno fuisse celebrata, non est verisimile, Episcopos omnes, qui Carthagine fuerant congregati, iterum Milevium cum cæteris convenisse; quin potius cum in Epistola Carthaginensis Concilii sexaginta septem Episcopi numerentur, in altera Concilii Milevitani solum sexaginta unus recenseantur, verisimile non est, plures Episcopos in aliquo illorum Conciliorum interfuisse, quam ibi numerentur, cum præcise, & sine adjectione alicujus particulæ indicantis alios omitti, illi numerentur; neque sit ulla ratio, vel indicium ad fingendam in aliquo illorum Conciliorum majorem Episcoporum multitudinem. Inter Episcopos autem utriusque Concilii magna est varietas in omnibus, & in personis aliquibus cognoscitur aperta differentia: nam Augustinus non fuit in Concilio Carthaginensi, adfuit autem in Milevitano, idemque videtur clarum de Alipio, & Possidio, & per se est credibilius de omnibus, quorum nomina sunt diversa. E contrario vero licet aliqui in nomine conveniant, non est necesse, ut conveniant in persona, sicut de Aurelio supra dicebamus: nam qui primo loco ponitur in Epistola Carthaginensis synodi, fuit sine dubio Primas Carthaginensis Ecclesiæ, qui autem tertio loco ponitur in altera Epistola, non videtur fuisse tantæ dignitatis, sed aliquis Episcopus provinciæ Numidiæ, qui postea cum Augustino, & aliis tribus Episcopis ejusdem provinciæ scripserunt familiarem Epistolam ad eundem Innocentium, quæ est 95. inter Epistolas Augustini. Hæc ergo duo Concilia Carthaginense, & Milevitanum non videntur fuisse generalia totius Africæ; sed provincialia, ut significant aperte dicti quinque Episcopi in dicta Epist. 95. Augustini ad Innocentium, dicentes: *De Conciliis duobus provinciæ Carthaginensis, atque Numidiæ ad tuam Sanctitatem a non parvo Episcoporum numero scriptas literas misimus, &c.* Ita ergo apertius constat differentia inter duo Concilia Milevitana; nam prius generale fuit totius Africæ, posterius autem provinciæ Numidiæ.

Provinciale fuisse amplius probatur.

9. Ex quibus tandem concluditur, octo illos canones de gratia Dei, qui ex Concilio Milevitano referuntur, non fuisse editos in priori Concil. Milevitano Anno 402. prout in 1. tomo Conciliorum referuntur, quia nihil de gratia Dei, nec de errore Pelagii in eo actum est, ut vidimus, & recte probat Baronius. Unde fieri videtur consequens, ut illi canones fuerint in hoc posteriori Concilio Milevitano confecti, ut concludit idem Baronius Anno 416. num. 10. Occurrit vero in hoc puncto non pretermittenda difficultas, quia in Concilio Africano sub Bonifacio, & post Synodum 7. Carthagine celebrato ante cap. 76. hic titulus proponitur, *Concilium contra hæresim Pelagii, & Cœlestii, &c.* & statim subjungitur: *Gloriosissimis Imperatoribus Honorio 12. & Theodosio 7. Augustis Consulibus, Kalendis Maji Carthagine in secretario Basilicæ Fausti, cum Aurelius Episcopus in universali Concilio consedisset, adstantibus Diaconis: placuit omnibus Episcopis (quorum nomina, & subscriptiones inditæ*

Difficultas proponitur.

inditæ sunt) in sancta Synodo Ecclesiæ Carthaginensis constitutis, ut quicunque dixerit, Adam primum, &c. & subjiciuntur consequenter octo illi canones, qui nunc habentur in Concilio Milevitano veteri (ut sic dicam) ergo illi canones non in aliquo Concilio Milevitano, sed in aliquo Carthaginensi editi sunt: nam licet Concilium illud, quod universale dicitur, utique totius Africæ, dici etiam possit Concilium Carthaginense, id est, Carthagine celebratum, nihilominus non fuit aliquod ex duobus supra memoratis, sed quoddam aliud generalius tempore Zosimi congregatum, quod Africanum appellat Augustinus Epistola quadragesima septima, ubi dicit, Concilium illud ad Zosimum Papam scripsisse, & ab illo habuisse rescriptum ad totius Orbis Episcopos missum, cujus idem August. meminit Epistol. 157. & de eodem Concilio loquitur Prosper ad 8. objectionem Gallorum, cum ait: *Et cum ducentis quatuordecim sacerdotibus, quorum constitutiones contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est, veraci professione, quemadmodum ipsorum habet sermo, dicamus, Gratiam DEI per JESUM CHRISTUM Dominum nostrum non solum ad cognoscendum, verum etiam ad faciendum justitiam nos per singulos actus adjuvare.* In neutro enim priorum Conciliorum tantus fuit numerus Episcoporum. De eodemque Concilio loquitur libr. contra Collat. capite decimo, cum ait: *Erraverunt ducenti quatuordecim sacerdotes, qui in Epistola, quam suis constitutionibus prætulerunt, ita Apostolicæ Sedis Antistitem B. Zosimum sunt alloquuti. Constituimus in Pelagium, atque Cœlestium, &c.* Priora enim Concilia Carthaginensia, & Milevitana non potuerunt ad Zosimum scribere, cum vivente Innocentio inchoata, & finita sint, & ad illum scripserint. Hoc ergo fuit aliud Concilium tempore Zosimi congregatum, quod ad Zosimum scripsit, ut ex testimonio Prosperi satis probatur, licet Epistola non extet. Cum autem ait Prosper, Patres illius Concilii Epistolam illam *suis constitutionibus* prætulisse, per constitutiones illos canones octo contra Pelagium intelligere videtur, quos Zosimus probavit, ut infra in eodem libro cap. 41. significavit, dicens, Zosimum machinas Pelagianorum fregisse, *Quando Africanorum Conciliorum decretis sententiæ suæ robur adnexuit.* Denique quod illud Concilium Carthaginense fuerit, & sub eisdem Consulibus, expressius tradidit idem Prosper in Chronico dicens: *Quibus consulibus, Concilio apud Carthaginem habito ducentorum decem, & septem Episcoporum ad Pontificem Zosimum synodalia decreta perlata sunt, quibus probatis, per totum mundum hæresis Pelagiana damnata est.* In quo parva est diversitas in numero Episcoporum, sed facile potuit mendum in altero loco irrepere, & fortasse hunc numerum ducentorum decem, & septem Episcoporum quispiam sumpsit ex Concilio Africano, ubi in Epistola ad Bonifacium totidem numerantur, sed illud fuit aliud Concilium Carthagine etiam celebratum tempore Bonifacii, in quo multa ex prioribus Conciliis Africanis recapitulata sunt.

10. Ad hanc difficultatem inprimis dicimus, parum referre ad illorum canonum authoritatem, quod in Milevitano, vel Carthaginensi Concilio sint editi, dummodo constet, in aliquo legitimo Concilio decretos fuisse; imo cum dictum Carthaginense Concilium nationale, seu generale totius Africæ fuerit, major aliqua inde illis accrescit authoritas, cum dixerimus, Milevitanum tantum fuisse provinciale, quamvis addita confirmatione Apostolicæ Sedis utriusque Concilii sit æqualis certitudo. Accedit, quod doctrina illorum canonum eadem est cum doctrina Epistolæ Milevitani Concilii ad Innocentium, & tota reducitur ad explodendos errores, quibus & peccatum originale, & necessitas gratiæ negatur, & extollitur potestas liberi arbitrii ad vivendum sine peccato, & ita commendatur status hominis post lapsum Adæ, ut in eo dicantur esse homines ita innocentes, ut non possint veraciter dicere: *Dimitte nobis debita nostra*, e contrario vero status hominis ante peccatum ita deprimitur, ut in eo asseratur fuisse mortalis, etiam ante peccatum. Solum ergo est diversitas, quia in Epistola solum doctrina vera traditur; in illis vero canonibus contrarii errores distincte refelluntur, & anathemate feriuntur.

Prima difficultatis solutio.

11. Addo denique fieri potuisse, ut illi canones prius fuerint editi in Concilio Milevitano provinciali, & postea fuerint repetiti in Concilio Carthaginensi, quod sentit Baronius Anno 418. num. 24. & videtur indicari a Prospero supra dicente, Zosimum sententiæ suæ robur *Africanorum Conciliorum decretis adjunxisse*, ideo enim videtur loqui in plurali, quia decreta illa in duobus Africanis Conciliis edita, vel probata fuerant. Sed in illa loquutione non solum illa Concilia, sed etiam superiora comprehenduntur. Nec satis ostendi, seu probari potest, illos canones in aliquo Concilio Milevitano coacto fuisse primum editos, nam sicut prius irrepsit error inserendo illos canones in Concilio Milevitano primo, seu antiquo, ita nunc incertum est, ex quo alio Concilio Africano desumpti sint, ut ibi insererentur. Aliunde vero testimonio Concilii Africani habemus, illos fuisse in Concilio Carthaginensi lectos, & probatos, & ex modo, quo id refertur, ibi etiam fuisse editos significatur. Quod autem prius jam fuerint editi in alio Concilio Milevitano, nullibi asseritur, nisi ubi per errorem inserti sunt. Est autem probabilis conjectura, errorem illum inde ortum fuisse, quod duo Concilia ejusdem nominis, ac civitatis, & sub eodem Pontifice coacta facile potuerunt per ignorantiam in unum confundi, & illi dictos canones attribui; unde cum postea intellectum sit, duo fuisse Milevitana Concilia, & non fuisse in antiquiori editos, per conjecturam posteriori attributi sunt. Sed, ut dixi, hoc non minuit istorum canonum authoritatem, satis enim est, constat ab aliquo Concilio provinciali, vel nationali editos, & a Pontifice confirmatos fuisse. Secunda solutio.

12. His vero non obstantibus aliqui moderni illorum Canonum auctoritatem in dubium revocarunt, Primo quia non satis constat, fuisse in aliquo Concilio editos, ut ex discursu facto colligitur, unde suspicantur, vel omnes, vel aliquos eorum ex Gennadio libr. de Ecclesiast. dogmat. fuisse desumptos, & per errorem alicui Concilio attributos. Secundo, quia etiam de confirmatione Sedis Apostolicæ non constat. Nam Concilium Milevitanum solum legitur confirmatum in Epistol. vigesima quinta Innocentii ad illud. At Innocentius non confirmat illos canones, neque illorum mentionem facit: sed confirmat in speciali duos articulos, unum de peccato originali, alium de necessitate divini auxilii ad vitanda peccata, de quibus solis idem Concilium scribens ad Innocentium antecedentem Epistolam, mentionem fecerat; & quamvis in Epistola Cœlestini Papæ capite tertio dicatur, Apostolicam Sedem confirmasse definitiones Conciliorum Africanorum contra Pelagium, & in sequentibus capitibus aliqui ex dictis canonibus referantur, non tamen omnes, sed quinque primi, omittuntur autem alii tres, qui magis in dubium revocantur.

13. Sed hæc novitas nullatenus audienda est, est enim sine fundamento ad introducendam specialem opinionem circa impeccantiam justorum excogitata. Non potest tamen a gravi temeritate excusari: nec est major ratio dubitandi de tribus ultimis decretis, quam de primis; tum quia omnes habentur in dicto Concilio Africano, & non est major ratio tribuendi Gennadio hos, quam illos; tum etiam, quia communi consensu, & traditione recepta sunt, & ab omnibus Theologis, ut infallibilis auctoritatis allegantur: tum præterea, quia frustra, & sine ullo fundamento tribuuntur Gennadio, cum potius ex discursu illius libri a capite vigesimo quarto, per multa doctrinam illam ex Epistola Cœlestini, & ex Conciliis Africanis, & ex Augustino decerptam esse manifeste constat: tum denique, quia Augustinus sæpe totam doctrinam illorum canonum, ut definitam in Conciliis Africanis nobis tradit, ut patet ex libr. de Bono perseveran. capite secundo, & ex Epistol. nonagesima quinta, quæ est quinque Episcoporum ad Innocentium; & de tribus ultimis canonibus specialiter videbimus in libro nono, capite octavo. Quocirca licet non omnino sit certum,

certum, in quo Concilio Africano illi canones editi sint, satis est, quod constet fuisse in aliquo, seu in altero ex duobus editos, vel certe quod prius in Milevitano editi sint, & postea in Africano pleniori, & præsidentibus legatis Apostolicis fuerint confirmati. Ex quo etiam, & ex Prospero satis de confirmatione constat; & quando de expressa confirmatione non constaret, sati essent perpetua traditione, & generali consensu canonizati.

In tribus Concil. Carthag. & 4. Milevit. vera de grat. doctr. cōtra Pelagium stabilita est. Afric. ad dicitur.

14. Ex his ergo habemus, quatuor Concilia, tria Carthaginensia, & unum Milevitanum, in quibus vera de gratia doctrina contra Pelagium definita est; quibus addi potest quintum sub Bonifacio, quod generale nomen Africani retinuit, licet Chartagine etiam fuerit coactum, ut tradit Baronius Anno 419. num. 59. Nam in eo præsentibus etiam legatis Apostolicis priora decreta lecta, & confirmata sunt. Et de illo videtur loqui Augustinus Epistol. 47. cum post Concilium sub Zosimo addit: *Et quod posteriori Concilio plenario totius Africæ contra ipsum errorem breviter constituimus.* Quibus omnibus (ut visum est) accessit semper Apostolicæ Sedis authoritas, quæ prædicta approbando Concilia, eorum sententias suas fecit, ut dixit Cœlestinus (vel certe Prosper) in Epistol. ad Episcop. Galliæ cap. 23.

15. Et ob hanc Africanorum Episcoporum in detestando illo errore sedulitatem, & fidelem cum Apostolica Sede unionem, merito scripsit idem Prosper in carmine de Ingratis, cap. 2.

Tu causam fidei flagrantius Africa nostra
Exequeris: tecumque suum jungente vigorem
Juris Apostolici solio, fera viscera belli,
Conficis, & lato prosternis limite victos.
Convenere tui de cunctis urbibus almi
Pontifices, geminoque senum celeberrima cœtu.
Decernis quod Roma probet, quod regna sequantur.
Nec sola est illic synodorum exorta potestas:
Ceu quos non possent ratione evincere nostri,
Ut promerent: discussæ artes, virusque retectum est
Hæretici sensus: nullumque omnino relictum,
Docta fides quod non dissolveret, argumentum.
Condita sunt, & scripta manent, quæ de cataractis
Æterni fontis fluxere undante meatu,
Et de trecentis procerum sunt edita linguis.

Et infra.

An alium in finem posset procedere sanctum
Concilium, cui dux Aurelius, ingeniumque
Augustinus erat, &c.

In quibus dum geminum cœtum commemorat, loqui videtur de duobus Conciliis, quæ ad Sedem Apostolicam scripserunt, Carthaginensi, & Milevitano: in quorum altero dux, id est, præses fuit Aurelius, in altero vero Augustinus, licet non dux jurisdictione, & dignitate, fuit tamen ingenio, magisterio & doctrina. Vel certe, quia numerum trecentorum procerum indicat in his Conciliis adfuisse, fortasse ab illis verbis. *Condita sunt, &c.* loquitur de tertio Concilio Carthaginensi ampliori, & nationali, in quo & scripta leguntur præcipua decreta contra Pelagium, Præside Aurelio, & præsente Augustino tanquam totius cœtus ingenio. Ponit autem trecentorum numerum, vel ratione carminis ponendo numerum magnum certum pro incerto, vel perfectum pro imperfecto, quomodo numerus excedens ducentenum, trecentenus dici potest: vel quia præter 214. Episcopos verisimile est, ibi adfuisse plures sacerdotes, qui numerum illum explerent, vel denique quia cum illis 214. Patribus conjungit præteritorum Conciliorum Patres, qui in eandem doctrinam conspiraverant, vel forte jam in Concilio Milevitano eosdem canones ediderant, ut diximus.

Ephesinæ Concilii sequitur relata.

16 His Africanis Conciliis adjungimus Ephesinam Synodum, quæ paulo post tempora illorum Conciliorum celebrata est sub Annum Domini 430. & una ex quatuor primis generalibus fuit, & in ea superiorum Conciliorum doctrina confirmata est, & Pelagii hæresis damnata, Deo ita providente ad majorem Pelagii, & Cœlestii confusionem, ne illorum damnationi universalis Concilii authoritas deesse videretur. Quoniam vero synodus Ephesina non contra Pelagium, sed contra Nestorium celebrata est, ut intelligatur quid, & qua occasione contra Pelagianos egerit; sciendum est ex Cassiano libro quinto, & septimo, de Incarnation. Nestorianam hæresim in Pelagio prius fuisse conceptam, & e converso errorem Pelagii ex Nestoriano fuisse deductum. Refert enim Cassianus, Pelagium sensisse, Christum prius fuisse purum hominem, & ob vitæ innocentiam, quam suo arbitrio sine ullo peccato conservavit, Deificatum fuisse, indeque progressum Pelagium esse, ut diceret, etiam alios homines sine peccato vivere posse, si velint. Idemque sensit Prosper in Epitaphio Nestorianæ, & Pelagianæ hæresis, ante carmen de ingratis dicens.

Nestoriana lues successit Pelagianæ.
Quæ tamen est utero progenerata meo.
Infelix miseræ genetrix, & filia natæ,
Prodivi ex ipso germine, quod peperi.
Nam fundare arcem meritis prior orsa superbis,
De capite ad corpus ducere opus volui.

Hæreticorum errores ab Ephesin. Concil. anathematizantur.

17. Hinc ergo factum est, ut cum ante Ephesinam Synodum Julianus, & alii Pelagiani ab Ecclesia essent ejecti, Constantinopolim ad Nestorium migraverint, graves querelas contra Cœlestinum Papam ferentes, qui a Nestorio benigne recepti sunt, ut constat ex Epistolis, quas pro illis ad Cœlestinum scripsit, & ex rescripto Cœlestini ad ipsum, in quo eum ut hæreticorum fautorem reprehendit, apud Baron. Ann. 430. num. 3. usque ad 24. Perseverantibus ergo Nestorianis in sui erroris pertinacia, etiam Pelagianis consentire cœperunt, saltem quoad articulum de originali peccato, & de primis parentis lapsu, atque ita Pelagiani, & Nestoriani Episcopi se mutuo fovebant. Quamobrem in fine Concilii post Nestorianorum damnationem etiam Pelagiani Episcopi, & eorum errores specialiter damnati sunt, ut in Epistola synodica Concilii Ephesini ad Cœlestinum Papam, quæ est 12. inter Epistolas synodales Cyrilli, & habetur in novo Concilio Ephesin. tom. 2. cap. 17. his verbis declarant illius synodi Patres. *Porro autem perlectis iis in sancta synodo, quæ de impiorum, Pelagianorum, Cœlestii, Pelagii, Juliani, Persidii, Flori, Marcellini, Oxentii, reliquorumque eadem cum illis sentientium depositione a pietate tua istic decreta, & constituta sunt, judicavimus & nos quoque, ea solida, firmaque permanere debere, sumusque omnes ejusdem sententiæ.* Et hac ratione dixit Gregorius libr. 5. Epistol. 14. alias cap. 114. in Ephesina synodo damnatum fuisse Pelagium, & lib. 7. Epistol. 47. inde coarguit quorundam hæreticorum calumniam, qui Acta Ephesinæ synodi insertis quibusdam capitibus hæresis Pelagianæ corrumpere tentarunt, dicens: *Cum Pelagius, & Cœlestius in eadem synodo damnati sint, quomodo poterant illa capitula recipi, quorum damnantur authores?* Prosper etiam in dicto epitaphio una sententia utramque hæresim in illa synodo fuisse extinctam dicit, dum Nestorianam hæresim introducit dicentem:

Nestoriani Pelagianis favebant.

Me tamen una dedit victam sententia letho:
Illa volens iterum surgere, bis cecidit,
Mecum oritur, mecum moritur, mecumque sepulchrum
Intrat, & inferni carceris ima subit.

CAPUT V.

De aliis Conciliis contra reliquias Pelagianorum, & alios gratiæ hostes celebratis.

Arausic. Conc. ejus doctrina, atque confirmatio.

1. Quamvis Pelagianus error tantæ molis authoritate prostratus, ac pene extinctus videretur, nihilominus, ut in superioribus vidimus, occasione alterius prædestinatorum erroris extreme contrarii, *iterum commenta mali sopita resurgere in Semipelagianis cœperunt*, ut dixit Prosper de Ingratis, initio. Contra has ergo Pelagii reliquias Concilium Arausicanum in Gallia, copiosius doctrinam de gratia, & præsertim de illius necessitate ad initium salutis, & fidei declaravit, editis 25. decretis, seu canonibus, ex quibus duo priores continent veram doctrinam de lapsu primi hominis, & peccato origi-

originali contra Pelagium. A tertio autem canone damnatur sub anathemate Semipelagianus error sub eisdem fere verbis, quibus a Cassiano, & Fausto explicatus est: & hac occasione plures sententiæ de necessitate prævenientis, & comitantis gratiæ, & de fragilitate liberi arbitrii ad bonum operandum, traduntur, quæ virtute totam doctrinam de gratia, & libero arbitrio continent. Quamvis autem hoc Concilium provinciale sit, & non legamus fuisse confirmatum, subsequente (ut sic dicam) approbatione, nihilominus canones illi infallibilem fidei authoritatem continent, quia antecedenter (ut sic dicam) fuerunt authoritate Pontificia confirmati, vel potius editi. Nam ut Patres illius Concilii professi sunt, illi canones non fuerunt ab ipsis facti, vel inventi, sed ab Apostolica Sede fuerunt ad illos transmissi, ut ejusdem Sedis authoritate, & admonitione promulgarentur: & hac ratione Concilium illud antecedenter ab Apostolica Sede confirmatum dici potest. Cætera vero, quæ ad illud Concilium, ejusque Canones spectant, supra cap. 1. tractando de Leone Papa, dicta sunt. Peculiares vero difficultates, quæ circa nonnullos ex illis canonibus insurgere possunt, in discursu materiæ de gratia tractabuntur.

Concil. Arausic. & Synod. Valent. Prædestinatorum iterum dãnarunt hæresim.

2 Non solum autem Semipelagianorum error, sed etiam aliqua ex parte hæresis Prædestinatorum in illo Concilio damnata est, dum in canone ultimo definitur, nullum esse prædestinatum ad malum, & quemlibet baptizatum posse per Christi gratiam, quæ ad salutem pertinent, operari, si velit, & debere id facere, si salvari velit. At vero hac definitione, & aliis non obstantibus, hic error Prædestinatorum vel postea durasse, vel post aliquos annos repullulasse videtur: nam illius occasione censetur congregatum Concilium Valentin. in Gallia Anno Domini 855. in quo vera doctrina de gratia, & de præscientia, ac prædestinatione Dei traditur, quia in his omnibus Prædestinatiani errabant. Imo illo tempore quidam Scoti hæresim illam renovare tentabant, quos leves homines non pauci sequebantur, ut in capite sexto ejusdem Concilii insinuatur, & ad resistendum illis renovata etiam est ibi vera de gratia doctrina. Brevissime tamen, & quasi remissive ad priorem Patrum & Conciliorum decreta, sic enim dicitur in capite sexto. *Item de gratia, per quam salvantur credentes, & sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, & de libero arbitrio per peccatum in primo homine infirmato, sed per gratiam Domini Jesu in fidelibus ejus redintegrato, & sanato, id ipsum constantissime, & fide plena fatemur, quod sanctissimi Patres authoritate sanctarum Scripturarum tenendum nobis reliquerunt. Quod Africana, quod Arausicana synodus professa est, quod Beatissimi Pontifices Apostolicæ Sedis tenuerunt.* Similia fere habentur de præscientia, & prædestinatione in capite primo, ubi dicitur: *De præscientia Dei, & prædestinatione, & de quæstionibus, in quibus fratrum animi non parum scandalizati probantur, illud tantum firmissime tenendum credimus, quod ex maternis Ecclesiæ visceribus non habuisse gaudemus.* Quod in cap. 2. & 3. magis in particulari declaratur, ut postea in suis locis adnotabimus. Quocirca licet hoc Concilium, eo, quod provinciale tantum sit, & non sit a Pontifice confirmatum, per se certam fidem non faciat, tamen quatenus priorum Conciliorum, & Pontificum definitionibus adhærendum esse statuit, eorum infallibilem authoritatem participat, in aliis vero magnam habet authoritatem, licet non fidei, ut in sequenti puncto explicabimus.

Moguntina Conc. damnata, quæ ab eo.

3. Prius enim advertere oportet ex Baronio eodem Anno 855. in principio, & Ann. 448. numer. 3. & sequentibus, authorem, seu instauratorem dictæ hæresis Prædestinatorum fuisse Gothescalcum, contra quem ante paucos Annos congregatum fuerat Concilium quoddam Moguntinum tempore Rabbani, in quo Concilio ille damnatus, & perpetuo carceri additus est: verisimileque est in eodem Concilio doctrinam de gratia iterum confirmatam, & modo ad illam hæresim extirpandam accommodato renovatam esse. Acta vero illius Concilii non extant, & ideo nihil amplius de illo affirmare possumus. Meminit autem illius Concilii Trithemius in Chronic. Monasterii Hirsaugiensis, & ex illo Surius tomo tertio Conciliorum post synodum 2. Moguntinam sub eodem Rabbano, & Baronius Anno 848. ex Francorum annalibus a Pithæo editis; & ex Hincmaro in Epistola ad Nicolaum Papam. Ex quo etiam refert aliquos articulos erroneos illius hæretici. *Primus est, quem antiqui Prædestinatiani* (ait) *etiam dicebant, quod sicuti Deus quosdam prædestinavit ad vitam æternam, ita etiam alios ad mortem æternam prædestinavit.* Quem errorem imponebant etiam Augustino Massilienses, quibus respondet Prosper ad objectionem 14. & 15. Gallorum, & notat Fulgentius libro primo ad Monimum cap. ultim. Alter error notatur ab eodem Hincmaro in Gothescalco, nam ajebat, *quod Deus non vult, omnes homines salvos fieri, &c.* De quo etiam notabant Augustinum Semipelagiani. Veruntamen illa propositio æquivoca est; & si intelligatur de voluntate beneplaciti omnino absoluta, seu efficaci, non est error, sed vera sententia, & in hoc sensu loquutus est Augustinus, ubi aliquando verba Pauli dicentis, *Deus vult omnes homines salvos fieri*, de solis prædestinatis exposuit. Alio vero modo potest illa propositio negativa intelligi de omni Dei voluntate, etiam antecedente, seu conditionata, ita ut sensus sit, quod Deus non vult omnes homines salvos fieri, quantum est ex parte sua: & in hoc sensu propositio illa hæretica est, in quo videtur ille hæreticus loquutus.

3. Hæresis damnata ab eodem Concil Valent. & censura alterius explicatur.

4. Colligi autem potest hic sensus ex alio ejus errore, quo asserebat: *Quod Jesus Christus Dominus noster, & Salvator non fuit crucifixus, neque mortuus est pro redemptione totius mundi, id est, pro redemptione, & salute omnium, sed tantum pro his, qui salvantur.* Quæ est manifesta hæresis, ut ex toto novo testamento constat, & in materia de Incarnation. latius tractatur. Fundatur autem hic error in priori, nimirum, quod nullo modo voluerit DEUS salvare eos, qui de facto non salvantur: nam quos DEUS salvare voluit, illos CHRISTUS redemit. Sicut autem ille in præcedenti puncto erravit, non distinguendo in Deo duplicem voluntatem, & ita in hoc posteriori deceptus est, non distinguendo redemptionem quoad efficaciam, vel quoad sufficientiam, seu quoad generalem oblationem a Christo factam, quantum erat ex parte suæ voluntatis, & Dei. In hoc autem puncto notandum est caput quartum dicti Concilii Valentini, ubi tanquam error in quibusdam notatur, quod dicerent: *Christum mortuum fuisse, etiam pro illis impiis, qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui, & æterna damnatione puniti sunt*; & subjungit Concilium: *Illud nobis simpliciter, ac fideliter tenendum, ac docendum placet, juxta Evangelicam, & Apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit, oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. Et Apostolus: Semel Christus oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Veruntamen illi, contra quos hoc Concilium loquitur, non tantum de sufficientia, sed etiam de efficacia loquebantur; credentes, obtulisse Christum sanguinem suum, ut impios jam damnatos a pœnis inferni liberaret, & ita de facto eos redemisse, & ab inferno eduxisse; & ideo dicit Concilium, hoc esse contra illud Propheticum, *morsus tuus ero inferne*, quia vocabulum, *morsus*, significat, non omnes mortuos fuisse per Christum ab inferno liberandos, sed tantum fideles, & justos: unde consequenti ratione cætera, quæ dicit Concilium illud de efficacia mortis Christi, intelligenda sunt.

Senonense Conc. Pelagium ejus reliquias, & Luther. damnat.

5. Tertia synodus provincialis, quæ nostris temporibus contra hæreses in illis serpentes tradidit, modoque magis accommodato ad illas hæreses confutandas declaravit, est Concilium Senonenses in Gallia celebratum Anno 1528. *contra insurgentem Lutheranam hæresim*, ut in initio ejus dicitur; unde primario intendit Concilium illud defendere liberum arbitrium, quod Lutherus (in hoc imitans Manichæum) auferre conatus est. Quia vero Pelagius, ut idem Concilium in Præfatione dicit, *Erravit, consimiliter, dum aliud extremum secutus, ad vitam beatam comparandam minime*

nime necessariam putat divinam gratiam: sed ad id sufficere censet liberum arbitrium, si modo adsit divinæ legis cognitio, ideo Concilium adjecit. Porro talia deliramenta respuens Ecclesia catholica hæc tria ad salutem requiri docet: fidem; bona opera, & divinam gratiam, neque absque his patere homini adulto viam salutis. Accedentem siquidem ad Deum oportet primum divinæ gratiæ munere adjutum credere, deinde bonis operibus intendere, in quibus efficiendis, & liberum arbitrium operatur, & gratia. Quapropter qui hominem bene operari, & salutem consequi arbitratur absque gratia, aut primatum boni operis libero arbitrio adscribit, non gratiæ, Pelagianus censendus est. In quibus verbis licet Pelagius tantum nominetur, etiam Semipelagiani, & Lutherani comprehenduntur, & damnantur, dum & fides ipsa dicitur esse gratiæ donum, & præter fidem opera necessaria esse docentur, quæ & a libero arbitrio, & a gratia, primo tamen, & principalius a gratia procedant. Quomodo autem hæc duo, gratia nimirum, & voluntas libera, in operibus salutis efficiendis conveniant, declarat copiose, & mirabiliter idem Concilium inferius in decretis fidei capite decimo quinto, qui locus est unus ex præcipuis, & maxime notandis in hac materia, illum tamen inferius disputando de auxiliis gratiæ ex professo tractabimus.

Temeritatis nota detractoribus illius Conc. ingeritur.

6 Quia vero aliqui minus deferre solent hujus Concilii authoritati, eo, quod provinciale sit, & ab Ecclesia Romana non fuerit confirmatum; addendum hic est, licet non sit hæreticum sentire, aut dicere, Concilium illud in aliquo dogmate errasse, aut falsum esse aliquid ab ipso definitum, seu tanquam catholicum dogma declaratum, nihilominus non posse talem assertionem illi Concilio injuriosam a temeritatis nota excusari. Primo quidem, quia si Concilium provinciale legitime in suo ordine, & gradu congregatum sit ex catholicis Episcopis, debitamque subjectionem ad Ecclesiam Romanam profiteatur, & recta intentione, ac debito modo procedat ad fidei declarationem, aut defensionem juxta principia ab Ecclesia catholica recepta, talis Concilii authoritas magnam per se affert probabilitatem, quæ cujuslibet privati doctoris authoritati præferenda sit. Nam cum Christus promiserit, ubicunque fuerint duo, vel tres congregati in nomine ejus, ad futurum ipsum in medio eorum, credendum profecto est, licet Spiritus Sanctus non assistat Concilio Provinciali, ut infallibiliter veritatem definiant, specialius juvare plures Prælatos, & Doctores congregatos recta intentione, & in nomine ejus, ipsoque Spiritu Sancto specialiter invocato procedentes, quam quemlibet privatum doctorem, vel etiam plures casu in eandem sententiam convenientes. Deinde augeri potest Provincialis Concilii authoritas ex numero, qualitate & doctrina Patrum in illo convenientium, & ex majori concursu doctorum hominum omni diligentia veritatem inquirentium. Nam licet in Spiritus Sancti auxilio præcipue fidendum sit, nihilominus ipsemet Spiritus Sanctus etiam ex parte nostra cooperationem, & diligentiam requirit. Propter quod Actor. 15. ab ipsis Apostolis magnam conquisitionem factam esse legimus. Denique multo magis Concilii provincialis authoritas augetur, quando ejus doctrina nunquam in suspicionem erroris in Ecclesia venit, sed potius usu ipso, & tacito quodam universali consensu probata est. Tunc enim temerarium profecto esset proprio, ac privato judicio tali Concilio contradicere, ut pie, ac docte notavit Cardinalis Ballarm. lib. 2. de Conciliis cap. 10. in fine, nec dissentit Cano lib. 5. de Locis, cap. 4. conclus. 6. Et ratio est, quia jam authoritas talis Concilii universalis Ecclesiæ authoritate multum roborata est. Et hoc modo Concilia provincialia in magna veneratione habita semper sunt, ut constat ex literis synodicis Theodori Patriarchæ Hierosolymitani, quæ referuntur in 7. synodo action. 3. in fine, & a tota synodo probantur.

Magna authoritas Senon. Synodi ostenditur.

7. In his autem omnibus prædicta Senonensis Synodus valde commendatur. Nam inprimis non ex una tantum provincia, seu metropoli, sed ex pluribus nationis Gallicæ, & Germanicæ congregata videtur. Nam in ea præsedit Cardinalis Antonius a Prato Senonensis Archiepiscopus, qui Galliæ, & Germaniæ Primas dicitur. Unde verisimile est, pro causa tam gravi plures Episcopos ex illis nationibus congregasse, quamvis neque nomina, neque numerus eorum in Actis illius Concilii referantur. Deinde Concilium illud, vel totum, vel pro majori parte Parisiis celebratum est, ut constat ex primo generali decreto ejus in fine, & ex ultimo capite, & conclusione totius Concilii. Unde clara conjectura sumitur, præter Episcopos adfuisse ibi omnes graves Theologos Parisiensis Academiæ, seu Collegii Sarbonici, & ad singula decreta fidei conficienda consilio, & doctrina cooperatos fuisse, sicut credendum est ad morales constitutiones edendas jurisperitos Doctores adjuvisse. Hac enim ratione in prædicto decreto generali, ait dictus Antonius Cardinalis: *Duximus habito suffraganeorum nostrorum consensu ac multorum divini, & humani juris interpretum consilio his tantis periculis salubriter, & celeriter providendum.* Ex hac ergo parte Concilium illud magna pollet humana authoritate, aliunde vero ex illius Actis, verbis, ac progressu constat, legitima authoritate, & ex gravissima, & honestissima causa fuisse congregatum, & magna prudentia, & pietate, & debita subjectione ad Romanam Ecclesiam, & antiqua Concilia, ac decreta processisse; ergo credendum omnino est, non defuisse illi singulare Spiritus Sancti auxilium, ut præsertim in doctrina fidei a veritate non aberraret. Denique cum illud Concilium fere ante nonaginta annos fuerit celebratum, & per universam Ecclesiam divulgatum, in magna authoritate, & sine ulla suspicione erroris apud catholicos semper fuit; & quod caput est, Concilium Tridentinum, quod post viginti annos celebratum est in sess. 6. (quam dicto tempore absolvit) virtute approbat totam doctrinam de Gratia, quam Concilium Senonense tradiderat, quia eandem fere, magis explicatam, ac locupletatam docet, ac definit. Igitur temerarium profecto esset, in hac parte aliquid in illo Concilio reprehendere, vel ab ejus sententiis discrepare.

Moguntinum ultimum Concilium.

8. Quarto his accedit Synodus Moguntina ultima, Anno 1549. sub Sebastiano Archiepiscopo celebrata. Nam in priori parte, quæ est de doctrina fidei per decem prima capita catholicam de gratia doctrinam optime complectitur, priusque contra Pelagium, deinde contra Lutherum, nulla eorum facta mentione, definit; & ad illius authoritatem fere applicari possunt, quæ proxime de Senonensi diximus. Est autem advertendum, Concilium Senonense congregatum fuisse ante Concilium Tridentinum, Anno scilicet 1528. Moguntinum vero post sess. 6. Concilii Tridentini celebratum est, Anno videlicet 1549. quo tempore Concilium Tridentinum intermissum fuerat, cum sessio sexta Anno 1547. fuisset celebrata, licet nondum confirmata esset. Hinc ergo hujus Concilii authoritas in hac parte maxime probata est, quod Concilium Tridentinum imitatum est, ejusque doctrinam in summam redegit. Quo circa sicut Concilium Senonense virtute est a Tridentino approbatum, quia eandem doctrinam tradidit, & illustravit, ita Moguntinum dici potest in hac parte antecedenter a Tridentino probatum, quoniam ab illo doctrinam suam hausit, ideoque illius etiam authoritate, tanquam certa utemur.

De institutione a Concilio promissa, sed non edita, & de ejus authoritate.

9. Est autem animadvertendum, in aliquibus libris huic Concilio adjungi opus inscriptum *Institutio ad pietatem Christianam.* Veruntamen opus illud non fuit a Concilio editum, nec probatum, sed (ut in eadem inscriptione dicitur) solum fuit institutio illa in Concilio provinciali promissa. A quo autem postea fuerit edita, ignoramus. Unde certum est, solum habere privati scriptoris authoritatem. Idemque observandum est circa quoddam Enchiridion fidei editum in Episcopatu Coloniensi, quod ab aliquibus modernis Theologis sub nomine Concilii Coloniensis allegari solet, cumque in illo multa de gratia, & justificatione hominis tradantur, ea Concilio Coloniensi attribuunt. Re tamen vera illa non est doctrina alicujus Concilii Coloniensis: sed privati scriptoris authori-

thoritatem habet, eamque non magnam; quia in expurgatorio Romano, & Hispano sub nomine Enchiridii Christianæ institutionis dicitur falso esse impositum Concilio Coloniensi, & in multis ad gratiam, & justificationem pertinentibus expurgatur. Similique modo etiam opus aliud, quod *Antididagma* inscribitur, & a Canonicis Coloniensibus scriptum esse dicitur, privatam omnino authoritatem habet, & utrumque opus in nonnullis rebus a multis reprehenditur, ut postea videbimus. Ideoque neque institutio Moguntina, neque Enchiridion Coloniense illis Conciliis in tomis Conciliorum adjuncta sunt, neque in duobus modernis Conciliis Coloniensibus, quæ in quinto tomo Conciliorum habentur, aliqua doctrina de gratia traditur.

De Enchirid.

De Antididag.

10. Post dicta ergo Provincialia Concilia (Moguntino excepto) celebratum est Concilium Oecumenicum Tridentinum, quod in sess. 5. 6. & 14. copiosius, & distinctius, quam præcedentia Concilia doctrinam de gratia, & libero arbitrio tradidit, ac definivit. Cum enim Concilium hoc errores omnium hæreticorum antiquos, & novos perspectos habuerit, tam copiose, erudite, & distincte catholicam doctrinam tradit, ut & errores omnes damnet, ac penitus extirpet, & quidquid præcedentia Concilia, & antiqui Patres, ac Pontifices de gratia, & libero arbitrio deque hominis justificatione tradiderunt, gravissime, ac sapientissime confirmet. Est autem animadvertendum, Concilium hoc in sua doctrina tradenda optimo ordine processisse, nam prius in sessione quinta, doctrinam de peccato originali, & humanæ naturæ corruptione, seu in deterius mutatione per Adæ peccatum, primum contra Pelagianos, & consequenter etiam contra Lutheranos proponit. Deinde vero in sess. 6. de reparatione hominis lapsi, & consequenter de naturæ impotentia, & gratiæ necessitate ad bene, ac sancte operandum, & ad veram justitiam coram Deo obtinendam, catholicam doctrinam tradit. Ac tandem in sess. 14. quomodo possit justitia semel habita, & per actualia peccata postea perdita, iterum recuperari, docet: ideoque in his omnibus locis veram de gratia, & sanctificatione hominis doctrinam inculcat, sed præcipue, magisque ex instituto illam in sess. 6. tradit. Quia vero contra Pelagium, ejusque reliquias multa decreta canonica jam antea edita fuerant, & novi hæretici innumeros errores circa Dei gratiam, & hominis libertatem, ac veram justificationem, remissionem peccatorum, operumque necessitatem, ac meritum multiplicaverant; ideo contra antiquos hæreticos tribus tantum canonibus, & totidem fere capitulis doctrinam prius præstringit: postea vero per plura capita, & alios triginta canones tam copiose, distincte, & efficaciter novos hæreticos insequitur, ut omnes eorum hæreses damnet, & evertat. Quæ omnia ex discursu totius materiæ evidentiota fient: nam hujus Concilii decretis nostram doctrinam præcipue confirmabimus, & in illis elucidandis, & juxta veram Concilii mentem exponendis totis viribus incumbemus. Conduceret autem non parum ad ipsius Concilii intelligentiam, integra ejusdem synodi acta inspecta habere, illa tamen hactenus typis mandata non sunt, neque manu scripta ad manus nostras pervenerunt.

Omnia amplectitur Trid. synodus.

CAPUT VI.

De Patribus, qui veram de gratia doctrinam nobis tradiderunt, & contrarias hæreses confutarunt.

1. QUoniam vera doctrina de gratia inter hæreses contrarias versatur, quarum altera liberum arbitrium, alia gratiam, ejusve necessitatem negat, ideo advertere oportet, hæresim negantem libertatem arbitrii antiquiorem multo esse errore Pelagii negantis gratiæ necessitatem. Unde factum est, ut Patres, qui Pelagium præcesserunt, sæpe de libertate arbitrii ex professo disputent, & contrarias hæreses impugnent; de gratia vero Dei pauca tradant, & non ex instituto, sed obiter, & quasi aliud agentes. Et ideo Pelagiani, multoque magis Semipelagiani Augustino obiicere solebant, quod novam doctrinam, & non solum antiquis Patribus vel contrariam, vel saltem invisam, verum etiam ab ipso antea non traditam, ad impugnandum Pelagium induceret. Ita refert Hilarius Epist. ad Augustinum dicens: *Ad summam, fatigatis omnibus nobis, ad id prosecutio eorum, vel potius querela convertitur, consentientibus etiam his, qui hanc definitionem improbare non audent, ut dicant, quid opus fuit hujusmodi disputationis incerto tot minus intelligentium corda turbari? Neque enim minus utiliter sine hac definitione, ajunt, tot annis a tot tractatoribus, tot præcedentibus libris, & tuis, & aliorum, tum contra alios, tum maxime contra Pelagianos* (qui enim hæc dicebant, Semipelagiani erant) *catholicam fidem fuisse defensam.*

Patres ante Pelagium pauca de gratia tradidere.

2. Eadem fuit Prosperi intentio in Epistola sua, cum dixit. *Illud etiam qualiter diluatur, quæsumus patienter, insipientiam nostram ferendo, demonstres, quod retractatis priorum de hac re opinionibus, pene omnium par invenitur, & una sententia, qua propositum, & prædestinationem Dei secundum præscientiam receperunt: & ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem uniuscujusque præviderit, & sub ipso gratiæ adjutorio, in qua futurus esset voluntate, & actione præscierit.* Nam licet hæc verba de prædestinatione potius, quam de gratia scripta sint, nihilominus quæstiones de gratia, & prædestinatione inter se connexæ habitæ sunt, ut quæ de gratia tota, seu de initio ejus dicuntur, de prædestinatione dicta esse credantur, & e converso: nam Augustinus unum ex alio colligere visus est, & ab uno ad aliud sæpe transitum facere visus est argumentando, ac subinde ex eisdem Scripturæ testimoniis ambas de gratia, & prædestinatione quæstiones definire; & ideo Semipelagiani a tota illa doctrina abhorrebant, & tanquam novam vitandam censebant. Quod his verbis testatur Prosper Epistol. ad Ruffin. *Ab hac autem confessione gratiæ Dei ideo quidam resiliunt, ne cum eam talem confessi fuerint, qualis divino eloquio prædicatur, & qualis opere suæ potestatis agnoscitur, etiam hoc necesse habeant confiteri, quod ex omni numero hominum per sæcula cuncta natorum certus apud Deum, definitusque sit numerus prædestinati in vitam æternam populi, & secundum propositum Dei vocantis electi. Quod quidem tam impium est negare, quam ipsi gratiæ contraire.* Cum ergo idem de gratia, quod de prædestinatione sentiunt Semipelagiani, in utraque Augustini sententiam, tanquam novam, respuebant. Unde Prosper in priori Epistola, ita de eisdem Semipelagianis ad Augustinum loquitur. *Scripta Beatitudinis tuæ validissimis, & innumeris testimoniis divinarum Scripturarum proferimus, ac secundum formam disputationum tuarum aliquid etiam ipsi, quo concludantur, adstruimus: obstinationem suam vetustate defendunt. Et ea, quæ de Epistola Beati Apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem divinæ gratiæ prævenientis electorum merita proferuntur, a nullo unquam Ecclesiasticorum ita esse intellecta, ut nunc sentiuntur, affirmant.*

3. Ut ergo Augustini doctrinam ab hac calumnia vindicemus, ostendamusque quanti sit ponderis in hac materia ejus authoritas, tria tempora distinguere oportet, scilicet, ante Pelagium, exorto, & durante Pelagio, ejusque reliquiis, & post Pelagium, ejusque hæresim prorsus extinctam: & de singulis temporibus his breviter explicandum est, quid Patres illorum temporum de gratia senserint, quidve de illa scriptum reliquerint. De Patribus primi temporis, quod attinet ad controversiam de causa, vel merito divinæ electionis, aut prædestinationis ex parte hominis prædestinati in lib. 3. de Auxiliis cap. 18. ostendi, licet quæstio illa ante Augustinum non fuerit ex professo a Patribus tractata, quia temporum occasio illam non postulavit, nihilominus nihil Patres antiquos docuisse sententiæ Augustini contrarium. Quia ubi requirere videntur præscientiam meritorum ad prædestinationem, loquuntur de prædestinatione ex parte ultimi effectus ejus, qui est collatio gloriæ. Ubi autem de primo effectu, qui est Dei vocatio, vel de toto negotio salutis loquuntur, illud referunt in gratuitam

Tria tempora perspicuitatis causa distinguuntur.

tuitam Dei voluntatem, ut ibi adnotavi. Hoc autem multo certius est de controversiis ad gratiam Dei spectantibus.

Patres antiquiores Pelag. nec Aug. contrarii sed vera gratiæ fundamenta jecerunt.

4. Unde duo dicenda sunt de Patribus Pelagio antiquioribus. Unum est, licet ex professo de gratia Dei non disputaverint, quia nondum in Ecclesia controversia illa exorta erat, nihilominus nihil doctrinæ Augustini de gratia Dei contrarium docuisse, neque ullo modo Pelagii, aut sectatorum ejus, seu Semipelagianorum opinionibus favisse. Aliud est, in his, quæ illi antiqui Patres, vel exponentes Scripturam, vel populum docentes, vel per aliam occasionem de gratia breviter docuerunt, virtute contineri veram doctrinam de gratia, quam postea Ecclesia contra hæreticos declaravit. Utrumque horum ostendi late in lib. 2. de Prædest. cap. 8. tum variis conjecturis, tum nonnullis Patrum testimoniis, tum ex dictis Pontificum, tum ex ejusdem Augustini responsionibus. Quibus nunc addo Paulum Orosium lib. Apolog. contra Pelag. in princip. dicentem: *Patres, & qui jam quieverunt martyres, & concordes, Cyprianus, Hilarius, & quibus etiam nunc permanere adhuc in carne necessarium est, qui sunt columnæ, & firmamenta Ecclesiæ catholicæ, Aurelius, Augustinus, & Hieronymus multa jam adversus hanc nefariam hæresim absque designatione nominũ hæreticorum scriptis probatissimis ediderunt.* Sed de Hieronymo, & Augustino statim dicemus, de aliis vero antiquioribus intelligendum est, ut diximus, scripsisse contra Pelagium, non per se, & ex professo contra illum disputando, sed veritatem illi errori contrariam docendo, quod de illis tribus Patribus, quos Orosius commemorat, in d. capit. 8. breviter ostendimus. Nunc vero præter ea, quæ ex Cypriano breviter contra Semipelagianos refert Augustin. libro de Prædestinatione Sanctorum cap. 14. ex libro de Mortalit. & de Bono perseverant. cap. 2. & 19. ex lib. de Orat. Dominic. & ex lib. 3. ad Quirin. cap. 4. præter hæc, inquam, addenda nobis est epist. 2. ejusdem Cypriani, quæ de gratia Dei inscribitur, ubi inter alia cum de conversione sua, & de efficacia baptismi erga se multa dixisse, notandam sententiam profert, dicens: *In proprias laudes odiosa jactatio est, quamvis non jactatum possit esse sed gratum quidquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere prædicatur, ut jam non peccare, esse cœperit fidei, quod aute peccatum est, fuerit erroris humani. Dei est, inquam omne, quod possumus.*

Cypriani Ambrosiique de gratia verba.

5. Præterea id comprobare possumus alia insigni Ambrosii sententia in epist. 37. libro 5. ubi de epistola Pauli ad Ephesios ait: *Nulla epistola tantum benedictionis increpuit in plebem Dei, quantum ista, in qua non solum benedictos nos a Deo sed in omni benedictione benedictos & spirituali, & in cœlestibus significavit divinæ locuples gratiæ testis, & prædestinatos nos in adoptionem filiorum, in filio quoque Dei nos cumulatos gratia.* Et infra: *Sorte nos in ipso constitutos, ut quæ sunt legis implerentur in nobis, & quæ gratiæ.* Specialius vero tam præparationem, seu præventionem, quam cooperationem divinæ gratiæ verbis (ut sic dicam) Augustinianis declarat l. 1. in Lucam circa illa verba: *Visum est & mihi*, sic dicens: *Non ipsi soli visum est, non enim voluntate tantum humana visum est, sed sicut placuit ei (inquit) qui in me loquitur Christus, qui ut id quod bonum est, nobis quoque bonum videri possit, operatur. Quẽ enim miseratur, & vocat. Et ideo qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere, visum est mihi. Quod cum dicit, non negat Deo visum, a Deo enim præparatur voluntas hominum. Ut enim DEUS honoretur a Sancto, gratia DEI est.* Et tr. in Symbol. Apostol. cap. 4. inde divinitatem Spiritus Sancti ostendit, quod *ubi vult, in quos vult, & quantos vult, & quantum vult inspirat sua propria voluntate. Repletque gratia sua quos vult, & quantos vult, & quantum vult sua propria voluntate.* Quæ verba sunt profecto valde notanda pro gravioribus quæstionibus de efficacia divinæ gratiæ, & de divina electione, ac prædestinatione.

Nazianz. jucundissima de gratia loca.

6. Neque multum dissimilia sunt verba Nazianzeni orat. 44. in sanctam Pentecostem, ubi hanc habet invocationem: *Ad spiritus mysteria explicanda spiritus ipse mihi adsit, tantamque dicendi facultatem tribuat, quantam cupio, aut si non tantam, at certe quæ huic festi celebritati par sit. Ac profecto aderit heriliter, non serviliter, nec jussum, aut imperium expectans. Spirat enim ubi vult, & super quos vult, quando, & quantum. Sic nos spiritus afflati, & cogitamus, & loquimur.* Unde idem Nazianz. orat. 19. §. *Sed inter omnia*, enumeraturus varias Sanctorum virtutes, nimirum patientiam Job, Moysis mansuetudinem, & similes, hæc verba interponit: *Pro ea*, scil. gratia, *quam quisque a Deo consequutus est:* Quibus verbis & gratiæ necessitatem, & efficaciam & voluntariam Dei distributionem docuit, ut ibi Elias notavit. Alium præterea locum ex dicta orat. 44. ponderavit August. lib. de Bonorum perfect. c. 19. quem his verbis refert: *Unius Deitatis quæso vos confitemini Trinitatem. Si vero aliter vultis, dicite, unius esse naturæ, & Deus vocem dari vobis a sancto spiritu deprecabitur: id est, rogabitur Deus, ut permittat vobis dari vocem, qua quod creditis, confiteri possitis. Dabit enim, certus sum. Qui dedit quod primum est, dabit & quod secundum, qui dedit credere, dabit & confiteri.* Unde colligit August. sententiam Nazianzeni esse, non tantum fidei confessionem, sed etiam fidem ipsam, quæ est justitiæ fundamentum, esse donum Dei. Veruntamen locus ille aliter legitur in nova Billii translatione, scilicet, *Trinitatem o viri, unius Deitatis esse fateamini, aut si magis placeat, unius naturæ: atque hanc vocem, Deus, a spiritu vobis postulabimus, dabit enim profecto secundum, qui dedit primum.* Juxta quam lectionem per *primum* non intelligit fidem, nec per *secundum* confessionem fidei, sed per *primum*, & *secundum* intelligit unum & alterum modum confitendi Trinitatis fidem. Illi enim, ad quos loquebatur, ab Arianis jam dissentiebant, & Trinitatem unius naturę, seu Deitatis esse fatebantur, adhuc tamen Trinitatem unum Deum esse, dicere verebantur. Ait ergo Gregorius, sperare se, ut qui primum dedit, si in eo perseverent, det etiam secundum: quem sensum etiam ibi Nicetas notavit. Nihilominus tamen etiam hoc modo Nazianzenus ibi fatetur, fidem esse unius Deitatis, atque unum Deum, donum Dei esse, non intelligit solum de confessione vocis, sed maxime de confessione mentis, hanc enim persuadere conabatur; ergo illam præcipue intelligit donari a Deo, & deinde modum etiam concipiendi, & explicandi tale mysterium.

Insignis locus omnes adversarios gratię confundens.

7. Est etiam insignis locus apud eundem Nazianzenum oratio. 31. paulo post medium, ubi tractans illa verba Matt. 19. *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est*, dicit: *Cum audis, quibus datum est, adde, volentibus datum est, atque iis, qui ea animi propensione sunt. Etenim cum illud audis, non est volentis, neque currentis sed miserentis Dei, idem tibi existimandum censeo. Quoniam enim nonnulli sunt, qui ob recte facta ita animis efferuntur, ut id totum sibi ipsis adscribant, nec quidquam Creatori, & sapientiæ eorum authori, ac bonorum omnium suppeditatori acceptum ferant, his verbis docet Paulus, quod ipsum recte velle, divino auxilio indigeat; imo ut rectius loquar, voluntas quoque ipsa, & electio eorum, quæ recta, & cum officio conjuncta sunt, divinum quoddam beneficium est, atque a Dei benignitate manans.* In qua sententia optime convenit Nazianz. cum Augustino, & non solum Pelagium, sed etiam Semipelagianos confundit. Addit tamen statim Gregorius expositionem illius testimonii Pauli: *Non est volentis*, id est, non est solius volentis, sed etiam Dei miserentis. Quæ expositio Augustino non probatur in quæstione secunda ad Simplicianum. Tamen quidquid sit de expositione verborum Pauli, (quod postea videbimus) in dogmate nulla est diversitas, nam quod Nazianzenus ait, Velle nostrum non ita esse solius Dei, quin etiam sit ipsius hominis, certissimum est, & fatetur idem Augustinus supra, & in Enchiridione cap. 32. & lib. 1. de doctrina Christiana cap. 23. Quod vero Augustinus magis explicavit, velle nostrum tribui etiam Deo soli, quia non solum adjuvat, sed etiam præparat voluntatem, hoc non negavit Nazianzenus, sed indicavit potius, cum non contentus dixisset, quod velle nostrum Dei auxilio indigeat, addidit; *imo ut rectius loquar, voluntas ipsa, & recta electio a Dei benignitate manat*, significans, non so-

lum cooperationem, sed etiam initium bonæ voluntatis a Deo esse. Unde postea adiungit: *Ita quoniam velle quoque ipsum a Deo est, optimo jure totum Deo assignavit.*

Optatus explicatus etiam favet.

8. Præterea Optatus Milevitanus August. etiam antiquior (ut ex eodem August. constat libr. 2. de Doctrina Christiana c. 40. ubi eum tanquam jam mortuum allegat) Optatus (inquam) lib. 2. contra Parmenianum, versus finem, eundem locum Pauli tractans partim gratiæ suffragari videtur, partim refragari. Dum enim Parmenianum reprehendit, quod Donatianos defenderet, qui sibi sanctitatem, & innocentiam tribuebant, inquit: *Joannes Apostolus profiteri non audet, innocentiam, qui ait. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, & veritas in nobis non est.* Et adjungit. *Hoc qui dixit, sapienter se ad Dei gratiam reservavit. Est enim Christiani hominis quod bonum est, velle, & in Deo, quod bene voluerit currere, sed homini non est datum perficere, ut post spatia, quæ debet homo implere, restet aliquid Deo, ubi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio, & perfectus solus Dei filius Christus, cæteri omnes semperfecti sumus, quia nostrum est velle, nostrum est currere, Dei perficere: Unde Beatus Apostolus Paulus ait, non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*; ubi aliam expositionem horum verborum Pauli indicat, nimirum velle & currere posse ab homine in hac vita fieri, pervenire autem ad terminum, & ad perfectionem carentem omni macula, non esse opus hominis, sed solius Dei, nec vitæ præsentis, sed futuræ. Prætermissa vero nunc expositione, quod ad doctrinam attinet, cum dicit, velle, & currere esse hominis Christiani, non intelligit esse solius hominis, sed cum adjutorio gratiæ, quod Christianis hominibus etiam viatoribus datur, & ideo etiam dixit, hoc velle, & currere, esse in Deo, & peccati carentiam gratiæ Dei reservari.

D. Ephrē nondum ortum Pelag. confutavit.

9. Præterea Sanctus Ephrem, qui multo ante Pelagium scripsit, multa in suis operibus de divina gratia tradit, quæ cum definitionibus ab Ecclesia postea factis mire consentiunt. Nam in primo tomo opusc. 33. de Timore animi, omnia tribuit divinæ gratiæ, & amicorum preces postulat: *Ut divina* (inquit) *gratia in anima mea resplendeat, mentemque tenebris circunfusam illuminet, promptusque ac dignus efficiar, precibus vestris mediantibus, qui pœnitentiam agam, & veniam merear.* Et infra: *Exhilarant undæ divinæ gratiæ, jubarque S. Spiritus nostra pectora, faciuntque, ut anima repente omnium rerum terrenarum, cupiditatumq; carnalium, ac noxiarum oblivíscatur, fovent igitur undæ divinæ gratiæ intellectum simul, & animam;* ac deinde comparat animam gratia affectam horto suavissimos fructus ferenti: *Ita enim* (ait) *& divinæ gratiæ fructus, ac medicamenta nobis splendorem, dulcedinem, lætitiamque præbent*, quod late prosequitur. Et inferius opusc. 37. integrum habet tractatum, seu concionem de divina gratia, in qua variis modis ejus necessitatem tam ad vincendas tentationes, quam ad bene operandum declarat, & inter alia dicit: *Instar matris ubera præbebit tibi, & velut infantem ab insidiatoribus custodiet te, tanquam parvulum incautum gubernabit te, & in virum perfectum te formabit.* Quibus verbis initium, & consummationem, ac proinde totum virtutis progressum gratiæ tribuit. Rursusque serm. 1. de Comp. inter alia dicit: *Quanta nobis quotidie pro sua bonitate largiatur Deus, sedulo consideremus universi, semper ejus gratia corda nostra visitat, & si locum sibi paratum invenerit ingreditur.* Et infra: *Cum ad nos visitandos gratia ingredi cupiat, cum introeundi, & quiescendi in nobis, sicut volebat, non invenit locum i. lico recedit. Verumtamen cor nostrũ dulcedine luminis sui pulsat, ut resipiscat, & intromittatur ipsa, ut sic lucis dulcedine allectus homo ipsam inquirat, nequit enim penitus nos gratia deserere, a propria enim ipsius benignitate eo adigitur, ut omnium nostrorum misereatur.* Similia multa habet in tom. 2. in opusc. de Agone, seu luctamine spirituali circa finem, ubi inter alia inquit: *Facta est gratia tua servo tuo, refugium, & virtus, gloriatio, & protectio, & esca spiritualis suavitate, & lumine plena.* Et in tom. 3. in sermone Ascetico de Vita religiosa, versus finem inter alia inquit: *Absque gratiæ adminiculo non prævalet cor Deo placere viribus suis, verum ut ipsi placeat, ab eo accipit, & ex ejus vino potum eidem offert, &c.* Et plura habet similia in serm. de Muliere peccatrice.

Seq. item Macarius

10. Macarius item Ægyptius, qui fere æqualis fuisse creditur Ephrem, integram fere scripsit homil. de gratia Dei, quæ est 17. ex quinquaginta, quæ in tomo secundo Bibliothecæ nomine ipsius habentur, & e greco in latinum translata dicuntur ex Bibliotheca Regia Gallicana, ibi ergo inter alia in principio dicit, *Ob id, quod homo trangressus est mandatum, diabolus operuit universam animam caliginoso velamine, verum postea accessit gratia, & exuitur plane velamine illo, &c.* Et infra: *Quemadmodum sine aqua piscis vivere non potest, nec ambulare quis sine pedibus, aut absq; oculis videre lumen, vel loqui, cum lingua careat, aut audire sine auribus, sic sine Domino Jesu, & efficacia divinæ virtutis, non potest quisquam cognoscere mysteria, aut sapientiam Dei, aut esse dives, & Christianus. Nam qui ducuntur, & reguntur secundum interiorem hominem a potentia divina, ii sunt sapientes, milites fortes, & Philosophi Dei.* Multaque similia ex antiquis Patribus refert Coctius lib. 1. Thesaur. art. 4. In quibus oportet, ut prudens lector advertat, inter ea, quæ de gratia Patres dicunt, etiam de libero arbitrio miscere sermonem, & interdum aliquas proferre sententias, quæ nisi in debito sensu accipiantur, cum locutionibus Semipelagianorum affinitatem habere videri possunt. Veruntamen Patres eo tempore simpliciter, & fidenter loquebantur, quia nondum Semipelagiani exorti erant, neque pravus illorum sensus in suspicionem venerat. Re tamen vera nunquam illi Patres tribuunt soli libero arbitrio meritum gratiæ, neque bonum, ac pium illius usum a gratia separant, sed solum docent, cum gratia esse necessarium, ut ex aliis eorum verbis, & sententiis manifeste constat, & in d. c. 8. lib. 2. de Prædest. latius explicavimus.

De secundo tempore & auctoritate Hier. August.

11. Sequitur dicendum de secundo tempore, in quo Pelagius errorem suum contra divinam gratiam seminare cœpit, contra quem eodem tempore duo Ecclesiæ lumina, quæ tunc erant columnæ, & firmamenta Ecclesiæ, Hieron. & August. ut Orosius dicit, pro divina gratia pugnarunt, & accuratissime scripserunt. Quorum virorum tanta fuit semper authoritas in hac præsertim materia, ut ad obturanda hæreticorum ora sufficiat. Unde Gelasius in epist. 5. ad Episcopos per Picænum contra novum quendam hæresis Pelagianæ prædicatorem, sic inquit. *Adhuc majus scelus accrescit, ut sub conspectu, & præsentia sacerdotum beatæ memoriæ Hieronymum, atque August. Ecclesiasticorum lumina Magistrorum, musca moritura, sicut scriptum est, exterminans oleum suavitatis, lacerare contenderet.* Unde idem Gelasius Papa in cap. *Sancta Romana*, non solum Hieronymi opuscula ab Ecclesia Romana recipi, sed etiam in materia de gratia, & libero arbitrio ea se dicit sentire, quæ Hieronymus sensit, & libros Ruffini, qui a sententia Hieronymi in hoc discrepant, hoc maxime titulo suspectos habet, & apocryphos reputat. Ante Gelasium etiam Paulus Orosius cum ipsomet Pelagio in sacerdotum conventu disputans, horum duorum virorum authoritate maxime illum confundit, dicens: *Hoc Augustinus Episc. scriptis suis, sicut audistis, exhorruit: hoc in ipsius nunc Pelagii scriptis sua responsione condemnat. Hoc & B. Hieron. cujus eloquium universus Occidens, sicut ros in vellus expectat, in epistola sua, quam ad Ctesiphontem scripsit, condemnavit. Similiter, & in libro, quem nunc scribit, collata in modum Dialogi altercatione confutat.*

Orosius in apol. contra Pelag. de arbitrii libertate.

Quæ contra Pelag. Hieron. docuit.

12. Ex quibus verbis intelligimus, primum opus a Hieronymo scriptum contra Pelagianos fuisse epist. ad Ctesiphontem, postea vero dialogos contra eosdem elaborasse eo tempore, quo Orosius apud ipsum Bethleē hospes erat, & ad pedes ejus sedens (ut ipse ait) timorem Domini discebat. Et quamvis Orosius unum tantum videatur dialogum contra Pelagianos commemorare, tamen sub illo totum dialogorum opus comprehendit. Quorum mentionem facit idem Hier. in Procem. l. 4. in Jer. ubi de Pelagio ait: *Non solum in Occidentis, sed & in Orientis partibus sibilare, & in quibusdam insulis præcipueq; Siciliæ, & Rodi maculare plerosque, & crescere per dies singulos, dum secreto docent, & publice negãt. Cui respondere, diu tacẽs, & dolorẽ silẽtio devorans, crebra fratrum*

trum expostulatione compulsus sum: nec tamen hucusq; prorupi, ut auctorum nomina ponerem, malens eos corrigi, quam infamari. Nec enim hominum, sed erroris inimicus sum: qui mihi ut vicem talionis, & genuinum sui doloris illiderent, veteres magistrorum suorum calumnias concinnantes, in tantum elingues, & miseri demonstrati sunt, ut maledicere quidem suis verbis potuerint. Quorum tunc temporis editis adversus eos libris, næniæ confutatæ sunt: quos qui legere voluerint, liquido pervidebunt canes eos, juxta Esaiam, esse mutos, qui latrare nesciant, habentes quidem voluntatem, & rabiem mentiendi, sed artem fingendi, & latrandi non habentes. Quibus loquar compendio. Aut bona sunt, quæ docetis aut mala. Si bona, defendite libere: si mala, quid occulte miseros jugulatis errore? Ac tandem in fine sub conditione novum opus promittit, dicens: *Verum hæc in proprio, nisi ore tacuerint, opere plenius exequemur*. Denique Prosper lib. de Ingratis c. 2. inter Patres, qui post Apostolicam Sedem, & Palæstinam synodum, Pelagianam doctrinam confutarunt, ponit Hieronymum, de quo ita honorificentissime scribit.

Tunc etiam Bethlei præclari nominis hospes,
Hebræo simul, & Graio, Latioque venustus
Eloquio, morum exemplum, mundique magister
Hieronymus libris valde excellentibus hostem
Dissecuit: noscique dedit quo turbine veram
Vellent exortæ lucem obscurare tenebræ.

Atticus ore hostes convicit, non scripto.

12. Prius vero, quam de August. dicam, adverto, Prosperum eo loco statim post Hieron. ponere Atticum Constantinopolitanum inter præcipuos gratiæ Dei defensores contra Pelagium, cujus meminit etiam Cœlestinus P. in epist. ad Nestori. apud Baron. anno 430. nu. 14. his verbis: *Sanctæ recordationis Atticus Catholicæ fidei magister, & veræ, beati Joannis in ista succesor, eos* (i. e. Pelagianos) *ita persecutus est, pro re communi, ut iis nec standi illic copia præstaretur*. Et infra dicit, tunc Atticum ad Romanam sedem misisse, quæ contra Pelagianos ab ipso acta fuerunt. Sed hæc Acta non extant nec scriptá aliqua hujus sancti viri contra Pelagium; imo verisimile est, illum non scriptis, sed sermonibus Pelagianam hæresim impugnasse, potestate autem sua, & virtute illius authores, vel defensores Constantinopoli ejecisse, hoc enim significat Prosper supra dicens.

Quid loquar? & cura magna, quam gessit in urbe,
Constantinopoli docto bonus ore sacerdos
Atticus, antiqua legatos hæreticorum
Confutando fide.

Ubi pondero verba illa *docto ore*, indicant enim non scriptis, sed disputationibus, & concionibus veram de gratia doctrinam defendisse. Quod ideo obiter adverto, ut constet, in Oriente non solum Hieron. ibi hospitem tantum, ac peregrinum, sed etiam Doctores ipsos Græcos & orientales in eandem doctrinam tanquam fidem antiquam conspirasse; ut merito Cœlestinus in citata epist. dixerit, *Eodem tempore Orientem, & Occidentem telis unitatis Pelagium, & Cœlestium, & suæ doctrinæ sequaces profligasse*. Quibus consonant, quæ Prosper in eodem carmine refert, & Ephesum, & Siciliam, sed præcipue Africam contra Pelagianos pugnasse, & inter omnes præcipue Aug. de quo hæc subjungit,

Augustinus erat? quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit ævo,
Accensum vero de lumine: nam cibus illi,
Et vita, & requie Deus est: omnisque voluptas
Unus amor Christi est: unus Christi est honor illi;
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia: & in sancto regnat sapientia templo.

D. Aug. more in confutando Pelag. ejusque sequacibus a suo discip. Prospero commendatur.

14. Unde idem Prosper in ep. ad Ruffinum in principio, cum Sedem Apostolicam, & Concilia Pelagium damnasse retulisset, subjungit, *Beatissimus quoque August. præcipua utique in hoc tempore portio Domini sacerdotum* (has hæreticorum versutias) *copiose, & pulchre in multis voluminum disputationibus destruxit, utpote inter multa Dei dona, quibus illum abundantissime spiritus veritatis implevit, habens etiam hanc scientiæ, & sapientiæ ex Dei charitate virtutem, ut non solum istam adhuc in suis detruncationibus palpitantem, sed etiam multas prius hæreses invicto verbi gladio debellaret.* Et in fine epistolæ sic monet Ruffinum. *Tu autem dilectissime, & venerandissime mihi frater, si vere de his quæstionibus instrui desideras, sicut desiderare te convenit, ipsis beati August. disputationibus cognoscendis impende curam, ut in confitenda Dei gratia defecatissimam, ac saluberrimam Evangelicæ, Apostolicæque doctrinæ intelligentiam consequaris.* Denique statim in proœmio ad objectiones Gallorum, *Sanctæ* (inquit) *memoriæ August. contra Pelagianos inimicos gratiæ Christi, & lib. arb. decomptores per multos annos Apostolice asseruit literisq; mandavit.* Ubi unica illa voce, *Apostolice*, authoritatem librorum Augustini in hac materia eximie commendavit.

15. Non tamen dicit, August. Apostolice scripsisse, quia vel Scriptor canonicus fuerit, vel quia infallibilem habuerit Spiritus Sancti assistentiam in scribendo, sicut Apostoli habuerant: hoc enim alienum a sensu Prosperi, & totius Ecclesiæ est, sed dicit Apostolice scripsisse, vel quia suam de Gratia doctrinam ex Apostolo Paulo præcipue sumpsit, & validissimis ejus testimoniis illam confirmat, vel certe quia tam vere, ac fideliter de gratia scripsit, ut Apostolica Sedes Augustini doctrinam in his, quæ ad dogmata pertinent, suam effecerit, ac probaverit. Nam Cœlestinus P. in epist. 1. ad Episc. Galliæ, ut supra vidimus, August. doctrinam valde commendat: *Quem nullum unquam sinistræ suspicionis saltem rumor aspersit.* Et illi epist. adjunguntur capitula ex Augustini doctrina desumpta, quæ tanquam veram, & certam, ac necessariam de gratia doctrinam continentia omnibus proponuntur. Et similes sunt canones Concilii Arausicani a Leone P. (ut creditur) missi, & authoritate Apostolica confirmati, nam omnes etiam illi ex Aug. doctrina sumpti sunt. Et de illis loqui videtur Hormisda Papa in epist. 67. ad Possessorem, cum dicit, in Scriniis Ecclesiasticis contineri expressa capitula, in quibus expresse continetur, quid Romana, hoc est, catholica Ecclesia de gratia, & lib. arb. sentiat; ubi etiam addit, eandem doctrinam ex variis libris Augustini, & maxime ad Prosperum, & Hilarium, id est, de Prædestinat. Sanctorum, & dono perseverantiæ, posse cognosci. Quæ magna laus est doctrinæ Augustini. Denique Joannes II. in epist. ad Illustres quosdam Senatores, non de gratia, sed de mysterio Incarnationis contra Nestorium, & Eutichem disputans, allegaturus Augustinum præmittit: *Item S. August. cuius doctrinam secundum præcessorum meorum statuta Romana sequitur, & servat Ecclesia.* Ubi universe de Augustini doctrina loquitur, intelligit autem de doctrina dogmatica, seu quæ ad fidei mysteria explicanda, & confirmanda pertinet. Hinc vero colligere nobis licet, hoc maxime habere verum in doctrina, quam Augustinus de gratia tradidit: nam illius ductum, judiciumque sequuta Romana Ecclesia, inimicos gratię Christi prorsus evertit, ac de illis triumphavit.

Explicatur Prosper in eo quod dixit Aug. Apostolice scripsisse.

Habetur t. 4. Bibl. & apud Baron. an. 531. n. 14.

16. At vero forte aliquis obiiciat, hinc sequi, totam August. sententiam de gratia, esse de fide, neminemque posse in re aliqua in hac materia, ab August. discedere, quin a doctrina certa, & catholica deviare censeatur. Respondeo inprimis, hoc non simpliciter sequi de tota doctrina, sed de illa, quam Ecclesia probavit, ac definivit; tum quia in d. epistola Cœlestini post capitula omnia doctrinam fidei continentia adjungitur: *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.* Et redditur optima ratio. *Quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi, ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictam regulam Apostolica nos scripta docuerunt.* Et simili modo Leo Papa dum certas regulas, seu capitula misit ad Episcopos Arausicani Concilii, quæ ex libris Augustini decerpsit, eo ipso ostendit nolle se totam doctrinam de gratia indiscriminatim definire, seu tanquam de fide probare, sed ea tantum, quæ præscriptis verbis, ac certis canonibus digesta misit. Hinc vero colligere possumus, quidquid Augustinus de gratia docet, quod cum illis Ecclesiæ definitionibus sit necessario connexum, omnino sequendum, & tanquam certum tenendum esse. Quia totum illud, licet non expres-

Objectio.

presse, virtute est ab Ecclesia probatum. Unde si connexio sit evidens, & necessaria, etiam doctrina erit certa, saltem in ratione conclusionis Theologicæ: si vero sit tantum probabilis, in eo etiam gradu erit semper Augustini doctrina præferenda tanquam definitionibus Ecclesiæ magis consentanea, ut mox dicemus.

Vestigiis Aug. in hac materia omnino inhærendū.

17. Etenim ulterius addimus, quidquid in hac materia Augustinus ut certum affirmat, & ad dogmata fidei pertinens, a quolibet prudente, & erudito Theologo esse tenendum, ac defendendum, etiamsi non certo constet, esse ab Ecclesia definitum; tum quia, cum Ecclesia tantum in hac materia detulerit Augustino, ut ejus doctrinam in damnandis erroribus gratiæ Dei contrariis sequuta fuerit, magna esset temeritas privati doctoris, qui Augustino aliquid de gratia Dei, tanquam orthodoxum docenti, contradicere auderet. Præsertim cum tot annis tanta sapientia, tanto ingenio, tanta diligentia, & instantia, & quod caput est, tot Dei donis, & auxiliis præditus pro divina gratia tuenda, & explicanda laboraverit. Unde a fortiori fit, credendum omnino esse nihil in doctrina de gratia Augustini inveniri, quod sano modo intelligi non possit, ita ut saltem probabile non sit, & catholicæ doctrinæ non adversetur. Hoc magis in particulari constabit ex discursu materiæ; nunc in generali ex eisdem principiis, eademque Ecclesiæ authoritate probatur. Nihil enim tam admirandum, & suspiciendum Ecclesiæ reddidit Augustinum, quam de gratia doctrina; at si in ea tradenda, & explicanda aliquando fuisset in errorem lapsus, multum labefactaretur ejus authoritas, immeritoque Ecclesia tam fidenter judicium ejus in hac doctrina tradenda fuisset sequuta, quod impium esset cogitare. Unde tandem concludo, non tantum in rebus, quas Augustinus certas existimat, sed etiam in his omnibus, quæ simpliciter tanquam vera, & probabiliora constanter, & ubique amplectitur, sententiam ejus esse præferendam, nisi communis Patrum, vel Ecclesiæ authoritas obstare videatur, quod raro, vel nunquam continget. Nam si alicubi id occurrerit, explicandus erit Augustinus potius, quam reprobandus.

Doctrina Aug. in q. de præd. quam vim habeat.

18. Adverto tamen, hæc solum nunc a nobis tradi circa doctrinam de gratia, neque oportere ad quæstiones de Prædestinatione illa extendere, nam propter illas creduntur posita in epistola Cœlestini verba illa, *Profundiores autem quæstiones, &c.* Distinguenda igitur sunt in materia de Prædestinatione duo quæstionum genera, quædam sunt necessario connexa cum doctrina de gratia, ut an prædestinatio fundetur in bono usu solius liberi arbitrii, an primum gratiæ auxilium sit ex gratuita prædestinatione, & similes. Aliæ vero sunt, quæ non tam necessariam connexionem habent cum principiis de gratia ab Ecclesia definitis, ut an electio prædestinatorum ad gloriam fit ex prævisis meritis, vel an præscientia conditionata boni usus liberi arbitrii cum gratia ad prædestinationem supponatur, & similes. In prioribus ergo quæstionibus sententia Augustini in materia prædestinationis tam certa est, sicut doctrina gratiæ, propter connexionem. In quæstionibus vero posterioris generis non potest esse tam certa, propter contrariam rationem, & quia Ecclesia directe, & per se nihil fere de prædestinatione definivit, nisi in generali, quod detur, & quod sit de bonis, non de malis, & quod in particulari sciri non possit, nisi per divinam revelationem. Nihilominus tamen etiam in his posterioribus de Prædestinatione quæstionibus authoritas Augustini maxima est, propter alias rationes supra factas, & ideo semper a nobis cæteris præferetur.

Opera August. in quibus de gratia agit.

19. Opuscula autem Augustini de hac materia quam plurima sunt, & omnibus fere nota. Inter ejus vero epistolas præcipue observandæ sunt 47. 89. 92. 94. 95. 105. 106. 107. & 143. item in tertio tomo liber de Spirit. & liter. & in 4. liber. 1. ad Simplici. quæstione secunda, quam ipse commendat in libr. de Prædestinatione Sanctorum capite quarto, & de Bono persever. capite vigesimo. In septimo vero tomo tota posterior pars ejus, quæ incipit a libris de Peccator. merit. & remiss. usque ad finem est de hac materia. Ex illis vero opusculis antiquiora sunt contra Pelagium, Cœlestium, Julianum, & alios, qui integrum Pelagii errorem sequebantur; contra quos scribere incepit in libris de peccator. merit. & remiss. nulla personarum facta mentione, quia nondum publice notæ erant, ut ipse dicit libro 2. Retract. cap. 33. postea vero non solum doctrinam impugnavit, sed etiam personas, ut caverentur, reprehendit, & damnavit, & ad eorum scripta, & objectiones respondit usque ad librum de Correptione, & gratia. Ultima vero opuscula, quæ sunt de Prædestinatione Sanctor. & Bon. persever. a Prospero, & Hilario excitatus contra Semipelagianos peculiariter scripsit. Et ideo illi duo libri, quos in ultima senectute scripsit, quasi testamentum Augustini habentur, & quandam majorem authoritatem habent; tum quia post summam, & diuturnam diligentiam, & meditationem illius materiæ fuerunt elaborati; tum etiam quia sicut error ille subtilior erat, ita majori quodam acumine sunt conscripti. In cæteris autem, tomis 8. & 9. & 10. sæpissime digreditur Augustinus ad confutandos Pelagianos, & veram de gratia doctrinam tradendam exponendo psalmos, tum in tractatibus super Joannem, tum etiam in Concionibus ad populum, ex quibus omnibus, suis locis, quæ opportuna judicabimus, afferemus. Et quia liber de Gestis Pelagii, ex quo Acta synodi Palæstinæ supra decerpsimus, nobis etiam usui futurus est, & typis non est mandatus; cum revera sit Augustini, illum tanquam appendicem ad hunc primum librum, ad communem utilitatem evulgabimus.

20. Post Hieronymum, & Augustinum ponimus Paulum Orosium ejusdem temporis scriptorem, quem tanquam eruditissimum virum laudat Gelasius Papa in cap. *Sancta Romana*, & præter historiam contra Paganos, alium librum contra Pelagium de libero arbitrio, & gratia edidit. Fuit autem Orosius Hispanus Presbyter, qui a quibusdam Hispaniæ Episcopis missus est ad Augustinum, ut contra Priscillianistas, & Origenistas doctrinæ auxilium ab eo postularet, ut constat ex eodem Augustino libro 2. Retract. cap. 44. & ex libello Augustino oblato ab eodem Orosio, qui præfertur libro ejusdem Augustini contra Priscillianistas, in quo interrogationibus Orosii Augustinus respondit. Illa vero oblata occasione Augustinus Orosium ad Hieronymum misit, ut ipse testatur in epistola 102. in fine dicens, misisse ad Hieronymum consultatoriam quandam disputationem de origine animæ: *Occasionem quippe* (ait) *cujusdam sanctissimi, & studiosissimi juvenis Presbyteri Orosii, qui ad nos ab ultima Hispania, id est, ab Occani littore, solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus advenerat, amittere nolui, cui ut ad illum*, (id est Hieronymum) *quoque pergeret persuasi.* Unde idem Orosius in dicto libro de liber. arbitr. circa initium sic inquit, *Latebam ego in Bethleem traditus a Patre Augustino, ut timorem Domini discerem, sedens ad pedem Hieronymi.* Hic ergo occasione non solum Pelagii, qui tunc in Oriente versabatur, & omnium, quæ ibi contra illius errores, salva ejus persona, acta sunt, magnam habuit notitiam, sed etiam in Africam rediens, quæ gesta in Oriente fuerant, Episcopis narrans, & allatis epistolis confirmans, occasionem præbuit cogendi Africana Concilia contra Pelagium, & ipse postea de eadem causa opus proprium scripsit.

Hisp. Orosius sequitur Gel. cap. S. Roman.

De Hilar.

21. Paulo post illa tempora, vivente adhuc Augustino, Pelagianis devictis, Semipelagianisque insurgentibus adversus Augustinum, Hilarius Arelatensis Episcopus, & Prosper Aquitanus contra illos pro gratia Dei, & pro Augustini doctrina pugnare cœperunt. Ex Hilario vero nullum opus de gratia, vel contra Pelagium extat, præter epistolam ad Augustinum, quæ habetur in septimo tomo ante libros de Prædestinat. Sanctorum. Extat alia epistola Hilarii ad Augustinum, quæ est 88. inter epistolas Augustini, in qua illum excitat ad scribendum contra Pelagii errores, qui tunc Siciliæ disseminari cœperant: cujus

jus

jus petitioni Augustinus in epistola octuagesima nona satisfacit. Verumtamen an ille Hilarius unus & idem fuerit, vel distincta persona, mihi exploratum non est. Nam quod diversi fuerint, videtur fieri verisimile; tum quia hic ex Gallia, ille ex Sicilia scripsit ad Augustinum: tum etiam quia Hilarius Siculus multo ante Arelatensem ad August. scripsit: ille enim scripsit in principio Pelagianæ hæresis, quando Pelagius Romæ detectus hæreticus in Siciliam abiit, & inde Palæstinam; at vero Hilarius Arelatensis post decem, vel plures annos scripsit ad Augustinum fere jam extincta Pelagiana hæresi, & Semipelagianismo inchoante, tum denique quia Hilarius ille, qui epistolam 88. scripsit ad Augustinum, aperte significat se non cognovisse de facie Augustinum; alter vero Hilarius in sua epistola, Augustini discipulum se aliquando fuisse, & cum eo conversatum esse aperte testatur, doletque quod *a præsentia Augustini exulare coactus fuerit, ubi salubribus ejus uberibus nutriebatur*. Fateor tamen hæc indicia non cogere, ut duos Hilarios illos fuisse dicamus. Nam potuit idem, licet esset Gallus, in juventute Siciliam adire, ibique aliquandiu inhabitare, & inde Augustinum consulere circa errores Pelagianorum, postea vero recepto Augustini responso, desiderio audiendi illum in Africam transire, & aliquo tempore sub disciplina Augustini versari, ac tandem in patriam redire, ibique pro gratia Dei contra Semipelagianos pugnare, & ea occasione ad Augustinum scribere. Denique verisimile est, alia opera in eadem causa scripsisse. Nam de illo refert Ado in Martyrologio die 5. Maii: *Fuisse magnum Doctorem, & præclarissimum virum, & scripsisse varia opera ingenio immortali ad multorum utilitatem*. Idemque fere habet Gennadius in libro de Viris illustribus in Hilario. Unde cum illo tempore defensio gratiæ contra Semipelagianos maxime esset necessaria, verisimile est, multa ex illis operibus de hoc argumento fuisse, quamvis cum multis aliis extenderint.

Prosper & opera ejus. 22. Prosperi autem præter epistolam, quam cum Hilario ad Augustinum scripsit, de qua multa in superioribus dicta sunt, alia multa opera de gratia Dei habemus, in quibus præcipue Semipelagianos exagitat, sed obiter, & a fortiori Pelagianos convincit, & confundit, nimirum libros duos de Vocat. gent. qui falso antea tribuebantur Ambrosio, libros quatuor responsionum ad objectiones contra Augustinum, Gallorum, Vincentii, Genuensium, & Cassiani. Item duas epistolas, unam ad Ruffinum, alteram ad Demetriadem, & librum sententiarum, quas ex Augustini scriptis collegit, & carmen breve, quod epitaphium Pelagianæ hæresis inscribit, & aliud prolixius de Ingratis. Præter alia, quæ ut minister Apostolicæ Sedis cum Cœlestino præsertim, & Leone I. in defensionem Augustinianæ doctrinæ de gratia contra Pelagium, magno fidei zelo, magnoque ingenio, & diligentia elaboravit. Semperque fidelissimus Augustinianæ doctrinæ defensor, ac sectator fuit; ut ipse in Præfatione responsionum ad Gallos, & in epistola ad Ruffinum, & sæpe alias, & verbis confitetur, & factis exequitur.

Auctoritas Prosperi. 23. Quapropter inter omnes Patres, qui post exortos Semipelagianos pro gratia Dei scripserunt, Prosper maximam authoritatem post Augustinum obtinuit, & sane merito. Tum quia eodem tempore, & a principio illius erroris, contra illius authores adhuc viventes, Cassianum, & Vincentium scripsit, & acerrime, magnoque ingenio, & verborum pondere disputavit. Tum etiam quia Augustino valde affectus, & in ejus doctrina plurimum versatus non solum a vestigiis ejus non recedit, verum etiam illius affectum, & ingenium quodammodo videtur induisse; tum denique quia per plures annos huic studio, & defensioni totus incubuit, idque (ut ipse testatur in Præfatione ad objectiones Vincentianas) ex *Apostolicæ Sedis authoritate*, quod munus magna fidelitate, & diligentia exercuit. Accedit, quod ipsis Pontificibus maxime probatus fuit. Nam prius simul cum Hilario Cœlestinum adiit, ut Augustinum propugnaret, & in ejus defensionem epistolam a Cœlestino ad Episcopos Galliæ obtinuit, in cujus initio Cœlestinus ipse studium Prosperi, & Hilarii laudat, & in fine quædam capitula de gratia illi epistolæ adjunguntur, quæ a Prospero edita esse creduntur, & vel ab ipso Cœlestino simul fuerunt probata, & missa, vel tacito consensu Ecclesiæ ita probata sunt, ut certam authoritatem obtinuisse videantur. Postea vero Leoni Papæ in conscribendis epistolis decretalibus operam dedisse, plures authores referunt. Unde, ut supra dicebam, Canones Concilii Arausicani operam ejusdem Prosperi conscripti creduntur, quod etiam stylus eorum suadet. Denique Gelasius Papa in cap. *Sancta Romana*, opera Prosperi inter ea, quæ Ecclesia recepit, numerat, eumque virum religiosissimum appellat. Ado in Chronic. Gennad. de Vir. illust. Trithem. in pro. Surius die 25. Junii.

24. Quamvis autem tempore Leonis Papæ, seu Prosperi, qui sex annis post Leonem mortuus est, Semipelagianus error extinctus esse legatur, nihilominus tamen sopitus potius, quam radicitus evulsus fuisse videtur. Nam statim Faustus Prosperi in Regiensi Episcopatu successor verbis, & scriptis errorem illum defendere aggressus est, ut supra vidimus. Hac ergo occasione plures alii Patres illius temporis egregia opera de divina gratia ediderunt. Et inprimis refertur Cæsarius Arelatensis, de quo Baronius Anno 490. n. 12. & seqq. ait, scripsisse librum de gratia, & lib. arb. ut ipse conjectat, occasione librorum Fausti, & ad confutandos illos. Refertque Gennadium ita de Cæsario c. 86. de Viris Illustribus scribentem. *Cæsarius Arelatensis Episcopus doctrina celebris, sanctitate conspicuus, ad Felicem Romanum Pontificem de Gratia, & libero arbitrio librum scripsit, quem agnitum ipse Felix non solum probavit, sed, & scripta de eo Epistola, confirmavit, vulgandumque ubique curavit: non extat ille quidem, sed quantus fuerit, ex Romani Pontificis addita illa epistola (quod de aliis hactenus non meminimus factum) possumus opinari. De eo enim apud Gennadium B. hæc leguntur. Cæsarius Arelatensis urbis Episcopus, vir sanctitate, & virtute celeber, scripsit egregia, & grata valde, & monachis necessaria opuscula. De gratia quoque & lib. arb. edidit testimonia divinarum Scripturarum, & sanctorum Patrum judiciis munita, ubi docet, nihil hominem de proprio agere aliquid boni posse, nisi eum divina gratia præveniat. Quod opus etiam Papa Felix per suam epistolam roboravit, & in latius promulgavit.* Quod quidem caput in cathalogo Gennadii, qui in fine tomi 1. operum Hieron. habetur, non extat, & ideo minus certum est, licet absque dubio ex alia editione Baronius illud retulerit. Item quod ibi Baronius conjectat, factum esse sub Felice III. postea in Appendice ad tom. 10. dicit factum esse sub Felice IV. fere post quadraginta annos. Quare non potuit ille liber scribi a Cæsario contra Faustum, quia jam diu præcesserat, & verisimilius est, eo jam tempore fuisse mortuum. Multoque minus id consistere poterit, si verum est, quod Trithemius putat, Cæsarium Arelatensem Ecclesiasticum scriptorem Anno Domini 670. floruisse, quod sequuti sunt author summæ chronograph. in primo tomo operum Canisii, & author Præfation. ad Homilias Cæsarii in tomo secundo Biblioth. & sane consequenter, nam si illæ homiliæ Cæsarii sunt, necesse est, post 600. ann. floruisse; nam in 42. allegat Greg. & Isidorum. Sed cum ex Concilio Arelatensi 3. in quo Cæsarius præsedit, constet, illum vixisse tempore Leonis, & ex Concilio Agathensi, cui etiam præfuit, pateat vixisse sub Symmacho, inter quos Felix III. vixit, verisimilius est misisse librum, quem de gratia scripsit ad Felicem III. qui usque ad 491. vixit, quo tempore scripsit etiam Faustus, & ita optime potuit Cæsarius primus omnium de gratia contra Faustum scripsisse, ejus tamen opus, licet Trithemius dicat extare, ad nostra tempora non pervenit. De Cæsario ejusque operibus, & authoritate. B. De scriptorib. Eccl. 89.

25. Idem nobis contigit de libris septem, quos Fulgentius contra Faustum scripsit, ut in vita ejus c. 28. Felicianus Episcopus ejus successor refert, cujus verba, quia rationem optimam scribendi contra Semipelagianos declarant, hic adnotabo: ait enim: *Ita erat notior omnibus gentibus, ut duo libri quos Faustus Episcopus Galliarum contra gratiam subdolo sermone composuit, favens occulte Semipelagianis, sed catholicus* ta- De Fulgentio, ejus operibus & authoritate.

tamen volens videri, Constantinopoli offensi, a pluribus fratribus ad Beatum Fulgentium probandum dirigerentur, Quibus ne occultum serperet virus, septem libri ipse respondit; plus laborans exponere, quam convincere, quia dubios sermones ejus exponere, hoc erat delirantis argumenta convincere. Magnus plane hujus operis labor, mercedem debitam cito suscepit, protinus est longissimæ capacitatis catena desrupta. Quos libros se vidisse, & legisse testatur Isidorus de Viris Illustribus c. 14. dicens. *Fulgentius Afer Ecclesiæ Ruspensis Episcopus, in confessione fidei clarus, in scripturis divinis copiosissime eruditus, in loquendo quoque dulcis, in dicendo, ac disserendo subtilis, scripsit multa. E quibus legimus de Gratia Dei, lib. arb. libros responsionum septem, in quibus Fausto Galliæ Regiensis urbis Episcopo Pelagianæ pravitati consentienti respondens, obnititur eius profundam destruere calliditatem.* Præter hos etiam referuntur alii libri de Gratia scripti a Fulgentio, addit enim Isidorus: *Extant & duo ejusdem libri de veritate prædestinationis ad Episcopos missi, in quibus demonstratur: quod gratia Dei in bonis voluntatem humanam prævenit, & quod Deus quosdam prædestinationis suæ munere justificans præeligit, quosdam vero in suis reprobis moribus occulto quodam judicio derelinquit.* Et fortasse de eisdem libris loquitur Felicianus dicto c. 28. cum inquit: *Testimonia quoque prædestinationis, & gratiæ differentias cupientem nosse salubriter disputans, docuit.* Sed neque hi libri extant, nisi forte illi contineantur in libro 1. ad Monimum, qui totus est de Prædestinatione, & gratia. Præterea in epistolis suis doctrinam catholicam de gratia sæpe inculcat, præsertim in ep. 2. ad Gallam c. 20. & 21. & epist. 3. ad eandem capite 3. 20. & sequentibus, & epistola 4. ad Probam, fere per totam, præcipue capite 2. & 8. Proprie vero, & ex instituto disputavit de gratia contra Semipelagianos in l. de Incarnat. & gratia ad Petrum, a capite 12. quod opus unum est ex præcipuis contra Semipelagianos, & post Augustini, & Prosperi opera maximi ponderis, & authoritatis mihi esse videtur, & ita illius sententiis frequenter utemur. Quamvis enim liber ille Fulgentio adscribatur, quia (ut creditur) ab illo fuit conscriptus, quod & stylus, & eruditio illius ostendit, nihilominus sub nomine quindecim Episcoporum, qui in ejus initio nominantur, missus est, unde ab omnibus fuit probatus, ut dici posset quandam Concilii provincialis vim, & authoritatem habere.

Opus Fulgentii, quod post August. & Prosper. maximi auctoritatem habet.

De Petro Diacono ejusque scriptis.

26. Fuerunt autem illi Africani Episcopi ad scribendum provocati, & rogati a Petro Diacono cum aliis viris Catholicis Orientalibus, qui ex Oriente Romam missi fuerant, ut fidem suam de Incarnatione, & gratia contra Nestorianos, & Pelagianos proficerentur. Qui cum jam Romam pervenissent, utile, & necessarium judicarunt ad Africanos Episcopos suam fidem de eisdem mysteriis mittere, & ab eis in eadem causa responsum postulare. Et hac occasione Petrus Diaconus, qui inter eos, vel præcipuus, vel doctor fuisse videtur, scripsit librum de Incarnatione & gratia, qui ante libros Fulgentii inter opera ejus habetur, in cujus tribus ultimis capitibus vehementer exagitat Semipelagianos, ut in superioribus attigimus, & veram de gratia doctrinam sapienter exponit ideoque inter graviores antiquos de Gratia Scriptores hic Petrus numeratur. Atque hi fuisse videntur antiqui Patres, quos omnes in secundo ordine supra posito collocamus, quia Pelagianis, & Semipelagianis insurgentibus, vel pullulantibus restiterunt, & contra illos scripserunt. Atque his aliqui annumerant Joannem Maxentium Orientalem Monachum, qui in prima sua professione fidei, & in responsione ad epistolam Hormisdæ ad Possessorem orthodoxe doctrinam de gratia explicat, & Semipelagianos acriter insectatur. Sed hic author a nobis prætermittitur: tum quia non catholicus, sed Eutichianus fuisse creditur; tum etiam quia in illa responsione ad Hormisdam graviter peccat contra Hormisdam Pontificem, licet in doctrina de gratia revera non erret, ut in superioribus, tractando de libris Fausti, satis adnotatum est.

Maxentius quid scripserit.

27. Post illa vero antiqua tempora, in quibus controversia cum Pelagianis viguit, multi etiam gravissimi Patres eandem catholicam de gratia doctrinam, quidem breviter, & per occasionem in scriptis suis irradiderunt, alii vero ex professo propria de divina gratia opuscula relinquerunt. Inter priores ponimus inprimis Isidorum, qui præterquam quod inter hæreses Pelagianam numerat, quia liberum arbitrium gratiæ præferret, & Fulgentium, & alios Patres contra Pelagium scribentes mirifice laudat, in libro 2. Sentent. capite 5. 6. & in lib. de Different. Spiritual. capite 27. summatim catholicam doctrinam de gratia, & prædestinatione colligit. Illa vero loca quoad aliqua verba expositione indigent; quam postea suis locis trademus. Deinde notari potest insignis locus Damasceni libro secundo de Fide capite 29. & 30. ubi doctrinam de præscientia, prædest. & gratia breviter complectitur. Beda etiam in Præfatione ad Cantica, egregiam habet disputationem contra Julianum Pelagianum, qui eo prætextu librum Canticorum exposuerat, ut ab humano amore, & fœda voluptate illum discerneret, cum tamen revera ad suum errorem confirmandum id fecisset. Et in reliquis operibus suis passim sententiis August. utitur, & eodem modo scripturas exponit, quæ de gratia Dei loquuntur.

Ult. Patrum [illegible] qui gratiam [illegible]

De Isidor.

De Damasc. locus insignis.

Venerab. Bedæ disput.

28. In posteriori ordine ponimus inprimis Anselm. in libr. de Concord. prædestinationis, & gratiæ cum libero arbitrio, præter ea, quæ in aliis opusculis, & in expositionibus Epistolarum Pauli consentanea ad Augustinum docet. Deinde Bernard. lib. de Grat. & liber. arbit. ut alios plures omittam, quos late refert Coccius tomo primo Thesau. libro primo, articulo quarto. Solum hoc loco D. Thom. adjungimus, quia sicut in explicandis fidei mysteriis cæteris scholasticis Theologis antefertur, & primis Ecclesiæ Doctoribus comparatur: ita in illustrandis difficillimis de gratia, & libero arbitrio controversiis, ipsi Augustino eum supparem reputamus. Nam & illius doctrinæ sectator est, ac defensor acerrimus, & in rebus obscuris, & ambiguis mentis ejus est diligentissimus indagator, & fidelissimus interpres. Quapropter, cum in aliis lucubrationibus nostris, ac theologicis disputationibus D. Thomam semper, tanquam primarium ducem, & magistrum habuerimus, ejusque doctrinam pro viribus intelligere, defendere, ac sequi conati fuerimus, in præsenti opere multo majori studio, & affectu id præstare curabimus: speramusque cum divino auxilio consequuturos esse, ut a vera ejus mente, atque sententia in nulla re gravi, aut alicujus momenti discedamus, non ex nostro capite, sed ex antiquis ejus expositoribus, ac sectatoribus, & ubi illi defuerint, ex variis ejusdem locis inter se collatis eam eliciendo. Quia vero ut homines interdum ab scopo errare possumus, quidquid in hoc opere dixerimus, Apostolicæ Sedis Judicio humiliter subiicimus.

D. Th. D. Aug. defensor.

CAPUT VII.

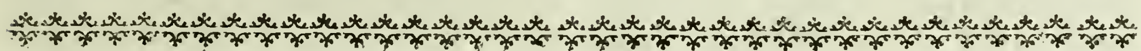
De libro D. Augustini de Gestis contra Pelagium in Concilio Palæstino, per 22. capitula distributo.

Monitum Lectorem volumus opus hoc de Gratia, editione posthumum, multo ante annum 1614. scriptum fuisse ab auctore, quod ergo hodie Augustini operibus Parisiis excussis prædicto Anno 1614. Liber de Gestis Pelagii insertus circumferatur, neque veritatem elevat eorum, quæ hoc in capite præfatur Suarius, neque deprimit utilitatem, sed potius mutuam sibi Parisiensis, Conimbricensisque editiones auctoritatem conciliant.

DE Actis in hoc Concilio multo tempore fuisse Augustinum solicitum, eaque vehementer de-

fide-

siderasse, & petiisse, ex epist. ejus 252. ad Joannem Hierosolymitanum manifestum est: tandemque illa obtinuisse, & super illa librum quendam ad venerabilem Senem Aurelium scripsisse, ipse testatur lib. 2. de Peccat. orig. cap. 14. & in lib. 2. Retract. cap. 47. ubi causam addit, *ne illo (id est Pelagio) quasi absoluto, eadem quoque dogmata putarentur judices approbasse, quæ ille nisi damnasset, nullo modo, nisi damnatus, exisset*. Hic ergo liber hactenus desiderabatur, quia inter opera Augustini typis mandata non continetur, ante paucos vero Annos primum inventus est in Bibliotheca manu scripta Abbatiæ Sancti Bartholomæi Fesularum Canonicorum Regularium Lateranensium, & postea alius liber omnino similis inventus dicitur Florentiæ in Bibliotheca magni Ducis, ut a viro quodam nobili, docto, ac fide dignissimo accepi, de cujus manu exemplar habui, quod fidelissime transcripsi. Cumque illum attente legissem, non solum ex indiciis, ac conjecturis probabilibus, & ex gravi hominis authoritate, sed etiam ex phrasi, & discursu libri, & Augustini opus esse, ejusque ingenium præ se ferre, & doctrinam continere, manifeste comperi. Et quoniam ad hujus nostri operis perfectionem utilissimum, ac fere necessarium esse existimamus, & an ab aliis promulgandus sit ignoramus, illum hoc loco præmittendum duximus, nihil omnino de verbis Augustini immutando. Quia vero in eodem exemplari variæ interdum lectiones notabantur, quæ nobis magis placuerit, in textu ponemus, alias, ubi res clara videbitur, omittemus, ubi vero fuerit dubia in marginem reiiciemus, & cur unam præ aliis eligamus, interdum proferemus. Ubi depravatus videbitur textus nihil immutabimus, illius tamen correctionem, quam aptiorem iudicaverimus, adnotabimus. Simili ratione cum in eodem exemplari liber hic in capita divisus sit, & divisio non videatur ab Augustino facta, quia multis in locis minus apta, minusque rationi consentanea nobis visa est, alio commodiori modo capita dividemus, semper tamen antiquam divisionem in margine adnotabimus. Ac denique ubi opportunum videbitur, breve aliquod scholium literis A. B. &c. indicatum ad maiorem rei declarationem, aut confirmationem adiiciemus. Liber igitur sic habet.



D. AUGUSTINI HIPPONENSI EPISCOPI

LIBER AD S. EPISCOPUM AURELIUM,

A De gestis Pelagii contra adversarios gratiæ Domini nostri Jesu Christi.

A *Ita habebat exemplar. Possidius vero in indiculo ita scribit.* Contra gesta Pelagii liber unus. *At liber non est contra Gesta, sed contra Pelagium. Unde Augustinus lib. de Peccato Orig. c. 14. titulum indicat* de gestis Palæstinis, *& in idem redit, quod ait in c. 47. l. 2. Retract.* Cum in manus nostras eadem gesta venissent, scripsi de his librum, &c.

* *Sine dubio hæc lectio præferenda est, quia altera intentioni Augustini nihil inservit, ut facile consideranti constabit.*

* alias vestras.



Postquam in manus nostras * sancte Papa Aureli, Ecclesiastica gesta venerunt, ubi Pelagius ab Episcopis 14. provinciæ Palæstinæ catholicus est pronunciatus, cunctatio mea terminum accepit, quo differere aliquid plenius, atque fidentius de ipsa ejus defensione dubitabam. Hanc enim jam in quadam chartula quam mihi ipse miserat, legeram. Sed quia ejus cum illa nullas a se datas literas sumpseram, verebar, ne aliquid aliter in meis verbis inveniretur, quam legeretur in Episcopalibus gestis; atque ita forsan negante Pelagio, quod ipse, mihi illam chartulam miserit; quoniam facile convinci uno teste non posset, ego potius ab iis, qui ei neganti faverent, aut suppositæ falsitatis, aut (ut mitius dicam) temerariæ credulitatis arguerer.* Hunc ergo pertractato, quę gesta testantur, jam quantum mihi videbar, utrum pro se ille sic egerit dubitatione sublata, profecto, & de ipsius defensione, & de hoc opere nostro sanctitas tua, atque omnis qui legerit, facilius, & certius judicabit.

* *Mendosus videtur locus, legendumq; videtur, Hoc ergo pertractato vel peracto, quod Gesta testantur, vel His pertractatis &c.*

C A P U T I.

De prima propositione Pelagio objecta.

Primum itaque Domino Deo rectori, custodique meo ineffabiles ago gratias, quod me de sanctis fratribus, & Coepiscopis nostris, qui in ea causa judices consederunt, opinio non fefellit. Responsiones enim ejus non immerito approbaverunt, non curantes quo modo ea, quæ obiiciebantur, in opusculis suis posuerit, sed quid de his in præsenti examinatione responderit. Alia est enim causa fidei non sanæ, alia loquutionis incautæ. Denique A in his, quæ de libello, quem dederunt Sancti Patres, & Coepiscopi nostri Galienus, & Lazarus, qui propter gravem (sicut postea probabilius comperimus) unius eorum ægritudinem, præsentes esse minime potuerunt, recitata sunt objecta Pelagio, illud est primum, quod in libro suo quodam scribit: *Non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit.* Quo recitato, synodus dixit: Tu hoc edidisti Pelagi? At ille respondit: Ego quidem dixi, sed non sicut illi intelligunt, non posse peccare, nisi qui

A *Licet superius c. 21. Acta Concilii ut non interrupta, sed continuata serie haberentur, recitaverimus, ut sic melius intelligerentur, nihilominus hic omitti non potuerunt, ut integrum opus Augustini traderemus, ejusque sententia in singulis capitibus melius perciperetur.*

qui scientiam legis habuerit, sed adjuvari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est; legem in adjutorium dedit illis. Hoc audito, Synodus dixit: Non sunt aliena ab Ecclesia, quæ dicta sunt a Pelagio.

Conciliū.

August.

Plane aliena non sunt, quæ respondit: illud vero, quod de libro ejus prolatum est, aliud sonat. Sed hoc Episcopi Græci homines, & ea verba per interpretem audientes, discutere non curarunt, hoc tantum intuentes, quid ille, qui interrogabatur, sensisse se diceret, non quibus verbis eadem sententia in libro ejus scripta diceretur. Aliud est autem hominem per scientiam legis ad non peccandum adjuvari, & aliud est, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit: cum videamus, exempli gratia, & sine tribulis areas triturari; quamvis adjuvent, si adsint, & sine Pædagogis posse pueros pergere in scholam, quamvis ad hoc non sint inutilia prædagogorum adjumenta: & multos ab ægritudine sine medicis convalescere, quamvis manifesta sint adjutoria medicorum: & aliis B sine cibis pane homines vivere, quamvis panis adjutorium valere plurimum non negetur. Et alia multaque nobis tacentibus, cogitanti facile occurrunt. Profecto admonemur, adjutoriorum genera esse duo; alia quippe sunt sine quibus illud, ad quod adjuvant, effici non potest, sicut sine navi navigat nemo, nemo sine voce loquitur, nemo sine pedibus graditur, nemo sine luce intuetur, & multa hujusmodi: unde est etiam illud, quod nemo sine Dei gratia recte vivit. Alia vero sunt adjutoria, quibus sic adjuvamur, ut etiam si desint, possit alio modo fieri, propter quod ea requirimus, sicut illa sunt, quæ commemoravi. Tribula ad fruges terendas, pædagogus ad puerum ducendum, medicamentum * humanitate confectum ad recipiendam salutem, & cuncta talia.

B Legendum arbitror, & aliis cibis sine pane posse homines vivere, nam si sententia esset, posse homines solo pane sine aliis cibis vivere, subdendum consequenter esset, quamvis aliorum ciborū adjutorium valere plurimum non negetur. Alias discursus non subsistet.

* forte, humanā arte.

Quærendum est igitur, ex quo duorum istorum generum sit talis scientia, id est, quomodo adjuvet ad non peccandum? Si eo modo, ut sine illa hæc non possit impleri, non solum Pelagius verum respondit in judicio, sed etiam verum scripsit in libro. Si vero eo modo, ut adjuvet quidem, si adfuerit, possit tamen illud, ad quod juvat, alio modo fieri, etiamsi ista defuerit; verum quidem respondit in judicio, quod merito Episcopis placuit, adjuvari hominem ad non peccandum legis scientia, sed non verum scripsit in libro, non esse hominem sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit, quod indiscussum judices reliquerunt, latini sermonis ignari, & ejus, qui causam dicebat confessione contenti, præsertim ubi ex adverso nullus adstat, qui verba libri ejus exponendo aperire interpretem cogeret, atque unde fratres non frustra moverentur, ostenderet. Paucissimi quippe sunt legis periti, multitudinem autem membrorum Christi usquequaque diffusam, & legis tam profundę, ac multiplicis imperitam, simplicis fidei pietas, & spes firmissima in Deo, & charitas syncera commendat, quæ his donis prædita, gratia Dei se confidit a peccatis posse mundari.

Cap. 2.

Ad hoc si forte Pelagius responderet, hanc ipsam se dixisse scientiam legis, sine qua non potest homo liber esse a peccatis, quæ per doctrinam fidei a Neophitis, atque in Christo parvulis traditur, qua etiam baptizandi catechizantur, ut symbolum noverint. Non quidem ista intelligi solet, quando habere quisquam scientiam legis dicitur, sed illa, secundum quam legis periti appellantur. Veruntamen, si hæc verba, quæ pauca numero, sed magna sunt pondere, & more omnium ecclesiasticorum fideiiter baptizandis intimantur, scientiam legis nuncuparet, asserens, de hac re dixisse, non esse sine peccato, nisi qui scientiam Dei habuit, quæ necesse est, ut tradatur credentibus, antequam ad ipsam remissionem veniant peccatorum, etiam si circumdaret eum non disputantium, sed vagientium baptizatorum multitudo innumerabilis parvulorum, qui non verbis, sed ipsa innocentiæ veritate clamarent, quid est, quid est, quod scripsisti, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit. Ecce nos grex magnus agnorum sine peccato sumus, & legis tamen scientiam non habemus.

Nempe isti cum saltem lingua tacente, tacere compellerent, aut forte etiam confiteri, vel nunc se ab illa perversitate corruptum, vel certe hæc se quidem, & ante sensisse, quod nunc in Ecclesiastico dixit examine, sed ejus sententiæ non se circumspectata verba posuisse, & ideo fidem suam esse approbandam, librum emendandum. Est enim, ut scriptum est, qui labitur in lingua, & non in corde. Qui, si diceret, vel si dicat, quis eisdem verbis incautius, negligentiusque conscriptis, non facillime ignoscat, cum sententiam, quam verba illa continent, non defendat, sed cum discat, quam veritas probat. Hoc etiam pios judices cogitasse credendum est. Si tamen hoc, quod in libro ejus latino est diligenter interpretatum, satis intelligere potuerunt; sicut ejus responsionem græco eloquio prolatam, & ob hoc facile intellectam, alienam non esse ab Ecclesia judicaverunt. Sed jam cætera videamus. Adjecit enim Episcopalis synodus, & ait.

CA-

CAPUT II.

De secunda propositione objecta Pelagio.

Cap. 3. Concilium. Legitur, & aliud capitulum; & lectum est, in eodem libro suo, potuisse omnes voluntate propria regi. Quo lecto, Pelagius

Pelagius respondit. Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adjutor est eligenti bona; homo vero peccans, ipse in culpa est, quasi liberi arbitrii. Quo audito, Episcopi dixerunt. Neque hoc alienum est ab Ecclesiastica doctrina.

Quis enim condemnaret liberum arbi-

August. trium, vel negaret, cum quo Dei adjutorium prædicatur. Quapropter & sententia respondentis merito Episcopis placuit. Et tamen illud, quod in libro ejus positum est, Omnes voluntate propria regi, fratres, qui noverant, qui adversus Dei gratiam isti soleant disputare, proculdubio debuit permovere, sic enim dictum est: *Omnes propria voluntate, regi, tanquam Deus neminem regat*, & *frustra scriptum sit, Salvum fac populum tuum, & rege eos, & extolle illos usque in seculum.* Ne remaneant, utique si voluntate propria sine Deo reguntur, velut oves non habentes pastorem, quod absit a nobis. Nam procul dubio plus est agi, quam regi, qui enim regitur aliquid agit, & a Deo regitur, ut recte agat. Qui autem agitur, agere aliquid ipse vix* intelligitur, & tamen tantum præstat voluntatib. nostris gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere; *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei.* Nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest, quam ut illi se agendo * commendet, qui male agere non potest, & hoc cum fecerit, ab illo se, ut faceret, adjutam non dubitat, cui dicitur in Psalmo: *Deus meus, misericordia ejus prævenit me.*

* forte, agenda.

Denique in illo libro, ubi illa capitula Pelagius scripsit, huic positioni, qua dixit, omnes voluntate propria regi, & suo desiderio unumquenq; dimitti, subiecit aliquid de testimonio Scripturarum, quo satis appareat, non se sibi hominem regendum debere committere. Ait enim de hoc ipso Sapientia Salomonis: *Sum quidem & ego mortalis homo similis omnium ex genere terreno illius, qui prior factus est*; & cætera usque ad eum capituli finem, ubi legitur: *Unus ergo omnibus introitus ad vitam, & similis exitus. Propter hoc optavi, & datus est mihi sensus, & invocavi, & venit in me spiritus sapientiæ.* Nonne luce clarius apparet, quemadmodum iste considerata miseria fragilitatis humanæ, non est ausus se regendum sibi committere? sed optavit, & datus ei sensus, de quo dicit Apostolus: *Nos autem sensum Domini habemus, & invocavit, & venit in eum spiritus sapientiæ.* Hoc enim spiritu, non viribus propriæ voluntatis reguntur, & aguntur, qui filii sunt Dei.

Hic forte quispiam ex mente Augustini colligat, quem Deus agit, non cum indifferentia agere, neque cum potestate non agendi, & resistendi motioni Dei. Hunc vero sensum excludit particula vix, quæ potius denotat, eum, qui a Deo agitur, aliquid agere, licet non a se, sed ex motione Dei. Unde de illo, qui sic motus bonum diligit, ait paulo inferius Augustinus: Non solum voluntas id agit, sed divinitus adiuvatur. *Et rursus inferius:* Se spiritu Dei agi, & regi gratulantur. *Idem ergo est a Deo agi, quod regi, ac subinde sicut qui regitur aliquid agit, ita qui agitur. Quod alibi diserte Augustinus explicuit dicens serm. 13. de Verbis Apostoli.* Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Dicit mihi aliquis, ergo agimur, non agimus. Respondeo; imo & agis, & ageris, & tunc bene agis, si a bono agaris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adjutor est: ipsum nomen adjutoris præscribit tibi, quia & tu ipse aliquid agis. Nemo adiuvatur, si ab illo nihil agatur, quot quot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei, non litera, sed spiritu, non lege præcipiente, minante, promittente, sed spiritu exhortante, illuminante, adjuvante.

Nam & illud, quod posuit de Psalmo in eodem capitulorum libro, ut quasi probaret, omnes voluntate propria regi. *Dilexit maledictum, & veniet ei, & noluit benedictionem, & elongabitur ab eo.* Quis nesciat, hoc non vitium esse naturæ, sicut eam condidit Deus, sed voluntatis humanæ, quæ recessit a Deo? Veruntamen si non dilexisset maledictionem, & voluisset benedictionem, & in hoc ipso voluntatem suam divina gratia negaret adjutam, ingratus, atque impius sibi regendus dimitteretur, ut sine rectore Deo præcipitatus, non se a se ipso regi potuisse, pœnis experiretur. Sic etiam in illo testimonio, quod in eodem libro eidem titulo subdit: *Apposuit tibi aquam, & ignem, ad quodvis porrige manum tuam. Ante hominem bonum, & malum, vita, & mors, quod placuit dabitur illi*, manifestum est, quod si ad ignem manum mittit, & malum, ac mors ei placet, id voluntas hominis operatur; si autem bonum, & vitam diligit, non solum voluntas id agit, sed divinitus adiuvatur, sufficit enim sibi oculus ad non videndum, hoc est, ad tenebras; ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adjutorium clari luminis præbeatur.

Absit autem, ut ii, qui secundum propositum vocati sunt, quos præscivit, & prædestinavit conformes imaginis filii sui, suo ut pereant desiderio permittantur. Hoc enim patiuntur vasa iræ, quæ perfecta sunt ad perditionem, in quorum etiam ipsa perditione notas facit Deus divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ suæ. Propter hoc enim cum dixisset: *Deus, misericordia ejus præveniet me*, continuo subjecit: *Deus meus demonstrabit mihi inimicis meis.* Illis ergo fit quod scriptum est: *Tradidit illos Deus in desideria cordis eorum*: Non autem sic prædestinatis, quos regit spiritus Dei, quoniam inanis non est vox eorum. *Ne tradas me Domine a desiderio meo peccatori.* Quandoquidem, & contra ipsa desideria sic oratum est, ut diceretur: *Aufer a me concupiscentias ventris, & desideria concubitus,*

cubitus, ne apprehendant me. Præstat hoc Deus illis, qui se idoneos ad se ipsos regendos putant, & præsidenti cervice propriæ voluntatis illum dedignantur habere rectorem.

Quæ cum ita sint, filii Dei, qui hoc noverunt, & se Dei spiritu regi, & agi gratulantur, quomodo * moveri potuerunt, cum audirent, vel legerent a Pelagio scriptum, omnes voluntate propria regi, & suo desiderio unumquenque dimitti? Et tamen quia interrogatus ab Episcopis, quid mali sonarent illa verba, persensit, respondit que, hoc se dixisse propter liberum arbitrium, continuo subiiciens: cui Deus adjutor est eligenti bona, homo vero peccans, ipse in culpa est quasi liberi arbitrii. Hanc quoque sententiam pii judices approbantes, quam incaute, vel quo sensu illa in libro ejus verba sint posita, considerare, vel quærere noluerunt, sufficere existimantes, ita eum confessum esse liberum arbitrium, ut eligenti bona, Deus esset adjutor, peccans vero esset in culpa, ad hoc sibi sufficiente propria voluntate. Ac per hoc Deus regit, quibus adjutor est eligentibus bona, & ideo bene * regunt, quidquid regunt, quoniam ipsi reguntur a bono.

* *Ita plane legendum est non* moveri, *prout addebatur in margine Deest tamen negatio, dicendum est enim,* quomodo non moveri potuerunt? *nam sensus Augustini est, merito moveri potuisse.*

* *Ita legendum est in utroque loco, non* regit, *prout in margine addebatur. Nam sensus Augustini est, eos, qui regunt, quidquid regant, id est, sive alios, sive se ipsos, ideo bene regere, quia Deus eos regit, eisque est adjutor, ut eligant bona.*

CAPUT III.

De tertia propositione Pelagii.

ITem recitatum est, quod in libro suo Pelagius posuit, in die judicii, iniquis, & peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos. Quod adeo fratres moverat, ut obiiciendum putaretur, quod ita dictum est, tanquam omnes peccatores æterno essent supplicio puniendi, non eis exceptis, qui fundamentum habent Christum, quamvis superædificent ligna, fœnum, stipulam, de quibus dicit Apostolus: si cujus opus exustum fuerit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Sed cum respondisset Pelagius, hoc secundum Evangelium se dixisse, ubi dicitur de peccatoribus. *isti ibunt in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam*. Nullo modo potuit Christianis judicibus Evangelica, & Dominica displicere sententia, nescientibus, quid in verbis de libro Pelagii prolatis moverit fratres, qui disputationes ejus, vel discipulorum ejus audire consueverunt, quando his absentibus, qui libellum contra Pelagium sancto Episcopo Eulogio dederunt, nullus urgebat, ut peccatores per ignem salvandi a peccatoribus æterno supplicio puniendis aliqua exceptione distingueret: & eo modo intelligentibus judicibus, cur fuerit illud objectum, si nollet distinguere, merito culparetur.

Quod autem addidit Pelagius; & siquis aliter credit, Origenista est: hoc acceperunt judices, quod re vera in Origene dignissime detestatur Ecclesia, idem * quod etiam illi, quos Dominus dicit æterno supplicio puniendos, & ipse Zabulus, atque angeli ejus post tempus licet prolixum, purgati liberabuntur, & sanctis cum Deo regnantibus societati beatitudinis adhærebunt. Hoc ergo synodus dixit, alienum non esse ab Ecclesia, non secundum Pelagium, sed potius secundum Evangelium, quod tales iniqui, & peccatores æternis ignibus exurentur, quales tali supplicio dignos judicat Evangelium, & quod detestabiliter cum Origene sentiat, qui dixerit, aliquando eorum finiri posse supplicium, quod Dominus dixit æternum.

* *Verum id est.*

De illis vero peccatoribus, quos dicit Apostolus, exusto eorum opere tanquam per ignem salvos futuros, quoniam nihil Pelagio de his evidenter objectum est, nihil judicaverunt. Quapropter qui dicit, iniquos, & peccatores, quos æterno supplicio veritas damnat, aliquando inde posse liberari, non inconvenienter Pelagius eum Origenistam vocat; sed rursus, qui nullum peccatorem in Dei judicio misericordia dignum existimat, quod vult, ei nomen imponat, dum tamen & hunc errorem Ecclesiastica veritate non recipi intelligat, judicium enim sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam. Quomodo autem fiat hoc judicium, difficile in Scripturis sanctis comprehendi potest.

Modis enim multis significatur, quod uno modo futurum est: nanque aliquando dicit Dominus adversus eos, quos in suum regnum non recipit, ostium se clausurum, clamantibusque illis & dicentibus aperi nobis, in nomine tuo manducavimus & bibimus, & cætera, quæ illos dicere scriptum est, se responsurum, nescio vos qui operamini iniquitatem. Aliquando jussurum se commemorat, ut qui noluerunt eum regnare, sibi adducantur, & interficiantur coram illo. Aliquando venturum se dicit cum Angelis suis in majestate sua, ut congregentur ante eum omnes gentes, & dividat eas, & alios ponat ad dexteram, quorum bona opera commemorat, & reportat in vitam æternam: alios ad sinistram, quibus bonorum sterilitatem imputans, eos æterno igne condemnet. Aliquando servo nequam, pigro, qui pecuniam ejus neglexit impendere, vel etiam hominem inventum in convivio non habentem vestem nuptialem, jubet ligatis manibus, & pedibus mitti in tenebras exteriores. Aliquando susceptis quinque prudentibus, ostium contra stultas alias quinque virgines claudit. Hæc, & siquid est aliud, quod

Cap. 4.

quod in præsentiam non occurrit, de judicio dicuntur futuro, utique non in uno, vel quinque, sed in multis exercendo. Nam si unus esset, qui de convivio, quod non habebat vestem, jussus est mitti, non continuo sequeretur, & diceret, *multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, cum potius uno projecto, atque damnato, multi in domo remansisse videantur. Sed de iis omnibus * non quantum satis est disputare, perlongum est. Hoc tamen breviter possum dicere sine præjudicio, quod in pecuniariis rationibus dici solet. Mollioris discussionis unum aliquem judicii modum, qui est inscrutabilis nobis, * servat, duntaxat in præmiis, & pœnis diversitate meritorum, multis per Scripturas sanctas significari modis. Quod autem huic causæ, de qua nunc agitur, satis est, si dixisset Pelagius, omnes omnino peccatores æterno igne, & æterno supplicio puniendos, quibus judicium id approbasset, in se ipsum primitus sententiam protulisse. Quis enim gloriabitur, se mundum esse a peccatis? Quia vero nec omnes dixit, nec quosdam, sed, nec, indefinite posuit, & hoc secundum Evangelium se dixisse respondit. Vera quidem sententia Episcopali est confirmata judicio. Sed adhuc ne aliquid sentiat Pelagius non apparet, & post hoc etiam Episcopale judicium, non impudenter inquiritur.

* Forte nunc, vel dele, *non*, nam destruit sensum

* *Locus videtur corruptus, & videtur legendum*, quē Deus servat dumtaxat in præmiis, & pęnis pro diversitatem meritorum retribuendis multis per scripturas sanctas significari modis.

CAPUT IV.

De Propositione quarta Pelagio objecta.

OBJECTUM est illud Pelagio tanquam in suo libro scripserit, malum nec in cogitationem venire. Respondit autem, hoc non ita posuimus sed diximus, debere studere Christianum, ne male cogitet. Quod, sicut decuit, Episcopi approbaverunt. Quis enim dubitat, malum cogitari non oportere? Et re vera A in suo libro ad malum, cujus ita legitur, nec cogitandum, quod in hac intelligi solet, malum ne cogitari debere quidem. Hoc autem qui negat, quid aliud dicit, quam debere cogitari malum? Quod si verum esset, non diceretur in laude charitatis, *Non cogitat malum*. Venire tamen in cogitationem justorum, atque Sanctorum, Deo notum probe asseritur, quia cogitatio vocari solet, * cum aliquid in mentem venit, & si consensio non sequatur, cogitatio vero, quæ culpam contrahit, & merito prohibetur, consensione non caret. Potuit ergo fieri, ut mendosum codicem legerent, qui hoc ita objiciendum arbitrati sunt, tanquam Pelagius dixerit, malum nec in cogitationem venire, quod malum est. Quæ sententia profecto absurdissima est, cum enim mala reprehendimus, nisi cogitata verbis, enuntiare non possumus; sed illa, ut diximus, culpabilis appellatur cogitatio mali, quæ consensionem trahit; cum ergo & hanc Pelagii responsionem judices approbassent.

Pelagius. Concilii. August.

A *Hæc clausula corrupta videtur, & forte sic est restituenda*. Et re vera in suo libro ita legitur, malum nec cogitandū quod in hoc sensu intelligi solet, malum nec cogitari quidem debere. *Unde intelligitur, quam puro, & sincero affectu veritatis Augustinus procedat, interpretando in bono sensu propositionem hominis hæretici, ubi verba commode id patiebantur, & nihilominus excusat delatores Pelagii, ut statim subjungit.*

* Alias etiā cum

CAPUT V.

De quinta propositione objecta Pelagio.

RECITATUM est aliud, quod in suo libello scripsit, Regnum cœlorum etiam in veteri testamento promissum. Ad quod Pelagius, hoc & per Scripturas probare possibile est; hæretici autem in injuriam veteris testamenti hoc negant. Ego vero scripturarum authoritatem sequutus, dixi, quoniam in Propheta Daniele scriptum est: *Et accipient sancti regnum altissimi*. Qua ejus accepta responsione synodus dixit, neque hoc alienum est a fide Ecclesiastica.

Pelagius. Dan. 7. Concilii.

Nunquidnam ergo fratres nostros, ut etiam hoc inter cætera objicerent, sine causa verba ista moverunt? Non utique, sed veteris testamenti nomen modis duobus dici solet, uno modo secundum divinarum Scripturarum authoritatem, alio secundum *vulgarissimam consuetudinem, Paulus namque Apostolus dicit ad Galatas: *Dicite mihi* (a inquit) *sub lege volentes esse, legem non *vidistis? Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, alterum de libera, quæ sunt allegoria * hæc enim sunt duo testamenta, unum quidem in servitutem generans, qua est Agar. Sina enim mons est in Arabia, quæ conjuncta est ei, quæ nunc est Hierusalem, serviens cum filiis suis: quæ autem sursum est Hierusalem, libera est, quæ est mater nostra*. Cum ergo vetus testamentum ad servitutem pertineat, unde etiam dictum est. *Ejice ancillam, & filium ejus, non enim hæres erit filius ancillæ cum filio meo Isaac*. Regnum autem cęlorum ad libertatem, quomodo etiam regnum cęlorum ad vetus pertinet testamentum?

August. * Alias additur loquendi Ad Galat. 4. a Superfluit. * Alias audistis. * Alias in allegoria Melius, per allegoriam, ut habet vulgata. Genes. 21.

Sed quoniam, ut dixi, etiam sic solemus loqui, ut Scripturas omnes legis, & Prophetarum, quæ ante incarnationem Domini ministrante authoritate canonica continētur, nomine testamenti veteris nuncupemus quis Ecclesiasticis literis, vel mediocriter eruditus non ignorat, * Scripturis illis promitti potuisse regnum cęlorum, sicut etiam illud testamentum novum, ad quod pertinet regnum cœlorum, sicut etiam illud testamentum novum, ad quod pertinet regnum cœlorum? certe enim in illis literis aper-

* Melius, ita.

Ierem. 31. apertissime scriptum est. *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & consummabo domui Israel, & domui Iacob testamentum novum, non secundum testamentum, quod disposui Patribus eorum, in die, qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Ægypti*. Hoc enim factum est in monte Syna. Tunc autem Daniel Propheta nondum erat, qui dixerat. *Accipient sancti regnum altissimi*. His enim verbis præmium non A veteris, sed novi testamenti prophetabat, sicut ipsum Christum venturum, iidē prophetæ prænuntiarunt, cujus sanguine dedicatum est testamentum novum, cujus testamenti ministri Apostoli facti sunt dicente Beatissimo Paulo. *Qui idoneos nos fecit ministros novi testamenti, non litera, sed spiritu, litera enim occidit, spiritus autem vivificat*. 2. Cor. 3.

In illo vero testamento, quod quippe vetus dicitur, & datum est in monte Syna, non invenitur promitti apertissime, nisi terrena felicitas. Unde illa terra, qua *est populus introductus; & per eremum ductus, terra promissionis vocatur, in qua pax, & regnum, & ab inimicis victoriarum reportatio, & abundantia filiorum, aut fructuum terrenorū, & si qua hujusmodi sunt promissa veteris testamenti: quibus & si figurantur ad novū testamentum pertinentia spiritualia, tamen qui propter illa terrena suscipit legē Dei ipse est hæres veteris testamenti: ea quippe secundum vetus testamentum promittuntur, atque tribuuntur, quæ secundum hominem veterem concupiscuntur. Quæ autem illic ad novum testamentum pertinentia figurantur, novos homines quærunt. Neque nesciebat enim quid loqueretur tantus Apostolus, qui duo testamenta in ancilla, & libera allegorica significatione distincta esse dicebat, veteri filios carnis, novo filios promissionis attribuens: *Non qui filii carnis* (inquit) *hi filii Dei, sed filii promissionis deputantur in semine*. Filii ergo carnis pertinent ad terrenam Hierusalem, quæ servit cum filiis suis, filiis autem promissionis ad eam, quæ sursum est, liberam matrem nostram in cęlis æternam. Unde perspicitur, qui ad regnum terrenum, & qui pertineant ad regnum cęlorum. * Istā distinctionem, qui etiam illo tempore pro Dei gratia intelligentes, filii promissionis effecti sunt, novi testamenti hæredes in occulto Dei consilio deputati sunt, etiam si vetus testamentum pro temporum distributione divinitus datum populo veteri, congruenter ministraverunt.

*In quan.

A *Siquis attente considerет principia, & errores Pelagii, non immerito verebitur, ne aliquis error lateat sub verbis ejus, quæ in hoc capite expenduntur. Duobus enim modis intelligi potest, regnum cœlorum esse promissum in veteri lege, uno modo ut promissio facta intelligatur in virtute legis scriptæ, seu veteris testamenti, id est, operibus legis factis virtute liberi arbitrii, & consequenter, ut intelligatur promissum tanquam conferendum in statu illius legis. Alio modo potest intelligi esse promissum ut conferendum in statu novi testamenti, & ratione operum, quæ tunc fieri poterant virtute gratiæ, quæ in fide Christi conferebatur. Prior sensus hæreticus est, posterior catholicus, & verus, ut partim in materia de Incarnatione dictum est, partim in sequentibus dicetur, Pelagius vero, cum peccatum originale neget, & meritum tribuat operibus liberi arbitrii ex sola virtute, & merito illius, consequenter cogitare potuit, & fortasse cogitavit, præmium regni cœlorum æque pertinuisse ad vetus testamentum, sicut ad novum, imo etiam æque ad legem naturæ, sicut ad legem gratiæ. Augustinus vero, licet hoc recte prævideritt, & hanc ipsam distinctionem in ea, quam aliis verbis declarat, intendat, nihilominus Pelagio non tribuit errorem, quem suis verbis non satis explicuit, sed veritatem ipsam secundū se spectatam declarat. Et ita est facilis tota doctrina Augustini in hoc capite.*

* *Videtur deesse iuxta, vel quid simile*

Quomodo ergo non merito commoverentur filii Hierusalem in cęlis æternæ, cum ista discretio Apostolica, atque catholica Pelagii verbis videretur auferri, & Agar quomodo Saræ crederetur æquari? Ille igitur hæretica impietate Scripturæ veteris testamenti faciat injuriam, qui eam ex Deo bono summo, & vero fonte sacrilegæ impietatis negat, sicut Marcion, sicut Manichæus, & si qua alias pestis hoc sentit. Quapropter ut de hac re, quod sentio, qua possum brevitate, complectar, sicut veteri testamento, si esse ex Deo bono, & summo negaretur, ita & novo fit injuria, si veteri æquetur. Sed cum Pelagius respondisset, cur dixerit in veteri testamento promitti regnum cęlorum, Danielis Prophetæ commemorans testimonium, qui Sanctos accepturos regnum altissimi apertissime prophetavit; non esse alienum hoc a fide catholica, merito judicatum est, non secundum illam distinctionem, qua in monte Sina promissa terrena ad vetus testamentum, proprie pertinere monstrantur; nec tamen improbe secundum hanc loquendi consuetudinem, qua universæ Scripturæ canonicæ ante incarnationem Domini * ministratæ, veteris testamenti appellatione censentur. Non enim aliud est regnū Altissimi, quam Dei regnum, aut quisquam contendere audebit, aliud esse Dei regnum, aliud regnum cœlorum.

* *In originali legebatur.* ministrante, *& hæc alia lectio addebatur in margine. Sed sine dubio hæc proprium sensum continet, altera nullum congruum reddit, alibi etiam legitur* stante.

CAPUT VII.

De sexta Pelagii propositione, & aliis illis annexis.

POST hæc objectum est, quod Pelagius in eodem suo libro dixerit, posse hominem, si velit esse sine peccato, & quod scribens ad viduam adulatorie dixerit, inveniat apud te pietas, quæ nusquam invenit locum, inveniet, ubique * peregrinante sed me justitia, veritas, quam jam nemo cognoscit, domestica tibi, & amica fiat; & lex Dei, quæ ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur: & iterum ad ipsam: o te felicem, & beatam, si justitia, quæ in cœlo tantum

* *Alias* Peregrinante.

tantum eſſe credenda eſt, apud te ſolam inveniatur in terris. Et in alio ad ipſam libro poſt orationem Domini, & Salvatoris noſtri docens quemadmodum debeant ſancti orare ait. Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conſcientia effundit, qui poteſt dicere, tu noſti Domine, quam ſanctæ, & innocentes, & mundæ * ſint ab omni * moleſtia, & iniquitate, & rapina, quas ad te extendo manus, quemadmodum juſta, & munda labia, & ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miſerearis.

** Alias* Sunt. ** Alias* Malitia.

Pelagius. Ad hoc autem Pelagius reſpondens, ait, poſſe quidem hominem ſine peccato eſſe, & Dei mandata cuſtodire, ſi velit diximus. Hanc enim poſſibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia uſque ad ſenectam, qui nunquam peccaverit, ſed quoniam a peccatis converſus proprio labore & Dei gratia poſſe eſſe ſine peccato. Nec per hoc tamen in poſterum inconverſibilis. Reliqua vero, quæ ſubjecerunt, neque in libris noſtris ſunt, neque talia unquam diximus. His auditis ſynodus dixit: Quoniam negas, te alia ſcripſiſſe, anathematizas illos, qui ſic tenent? Pelagius reſpondit, anathematizo quaſi ſtultos, non quaſi hæreticos, ſiquidem non eſt dogma. Deinde judicaverunt Epiſcopi dicentes. * Nunc quoniam anathematizavit Pelagius inſertum ſtultiloquium, recte reſpondens, hominem cum adjutorio Dei, & gratia poſſe eſſe ſine peccato, reſpondeat & ad alia capitula.

Concilii Pelagius. Concilii. ** Alias* Propria voce anathematizavi.

August. Nunquid hic poterant judices, vel debebant incognita, & incerta damnare, quando nemo contra aderat, qui ea, quæ ad viduam reprehenſibilia ſcripta dicebantur, Pelagium ſcripſiſſe convinceret, ubi profecto parum eſſet codicem ferre, & de ſcriptis ejus * hæc legere, niſi & * teſtes adhiberentur, ſi illa ſcripta ſua eſſe, etiam cum recitarentur, negaret? Veruntamen in his quoque fecerunt judices, quod facere potuerunt, interrogantes Pelagium, utrum anathematizaret illos, qui talia ſentiunt, qualia ſe negavit ſcripſiſſe, ſive dixiſſe quos ille * ſe tanquam ſtultos anathematizare reſpondit. Quid amplius de hac re judices adveſariis abſentibus quærere debuerunt?

** Alias* Hoc. ** Alias* Quia. ** Alias* Ibi.

An & illud fortaſſe tractandum eſt, utrum recte dictum ſit, non tanquam hæreticos, ſed tanquam ſtultos anathematizandos, qui ita ſentirent, quoniam dogma non eſſet? Sed ab hac quæſtione non levi, ubi quæritur quatenus ſit definiendus hæreticus, recte ſe in præſentia judices abſtulerunt. * Non n. ſi quiſquam v. g. dixerit aquilarum pullos paterno ungue ſuſpenſos, & radiis ſolis oblatos, ſi oculis palpitaverint, tanquam adulterinos in terram luce quodammodo convincente dimitti; ſi forte hoc falſum eſt, hæreticus judicandus eſt; & hoc quia in hominum doctorum literis invenitur; famaque vulgatum eſt: nec ſtulte dici putandum eſt, etiam ſi verum non eſt, nec fidem noſtram, propter quam fideles vocamur, aut creditum lædit, aut creditum juvat. Porro ſi ex hoc venit, [A] quod contenderit, animas rationabiles ineſſe vo. lucribus, ex eo, quod in eas revolvantur: tunc vero tanquam hæretica peſtis ab auribus, animoque pellenda eſt, agendumque, & demonſtrandum, etiam ſi hoc de aquilis verum eſt, ſicut multa mira ante oculos noſtros de apibus vera ſunt, longe tamen ab hujuſmodi irrationabilium animantium, quamvis * mirabili ſenſu diſtare rationem, quæ non hominibus, & pecoribus, ſed hominibus, angeliſque communis eſt. Multa vero etiam ſtulta dicuntur ab imperitis, & vanis, nec tamen hæreticis, qualia ſunt eorum, qui de alienis artibus, quas non didicerunt, temere judicant, aut immoderato, & cæco affectu, vel laudant quos diligunt, vel vituperant, quos oderunt, & quicquid aliud in conſuetudine ſermonis humani non ſtatuto dogmate ſed paſſim, ut ad tempus occurrit, per ſtultitiæ levitatem, vel ore profertur, vel ſtylo etiam, literiſque committitur:

** Alias* abſtinuerunt. ** Alias* ſimilis.

A *Locus hic mendoſus apparet, & verbum illud* venit, *vix legi poterat, ſenſus tamen eſſe videtur, licet ad hæreſim non pertineat illā proprietatem aquilis tribuere, ſi tamen quis contendat, id provenire ex eo, quod animam rationalem habeant, id ad hæreſim ſpectare.* Alias pro dictione *venit* legitur, *ſentis.*

Multos denique iis paulum admonitos talia dixiſſe mox pœnitet * ita eo [B] non placito, quodnam fixa retinebant, ſed quaſi undecunque rapta, & non * conſiderant. Vix eſt autem, carere iſtis malis, & quis eſt, qui non labitur lingua, & offendit in verbo, ſed intereſt quantum, intereſt unde, intereſt poſtremo utrum admonitus corrigat, an pertinaciter defendendo etiam dogma faciat, quod levitate, non dogmate dixerat. Cum igitur omnis hæreticus & conſequenter ſtultus ſit, non tamen omnis ſtultus continuo ſit appellandus hæreticus; recte judices inſertum ſtultiloquium propria voce Pelagium anathematizaſſe dixerunt, quia & ſi hæreſis eſſet, proculdubio, & ſtultiloquium eſt. Proinde quidquid illud ſit, generalis vitii nomine appellaverunt. Utrum autem ex aliquo dogmate iſta ſint dicta, an vero non fixa, placitaque ſententia, ſed facile emendabili vanitate, quoniam ille, qui audiebatur, quomodo dicta eſſent, ſua eſſe negaverat, diſcutiendum in præſentia non putarunt.

** Alias* ita & non placito quondam fixi retinebant. ** Alias* deſiderata.

B *Hic locus ſubobſcurus eſt & lectiones additæ in margine obſcuriorem illū reddiderunt, erit autem facilis, ſi ubi dicitur* ita eo, *legamus*, ita ea, *nam ſenſus eſt, multo de iis in quibus errabant, ideo facile pænitere ſi admoneantur quia ea, id eſt, errores illos non placito fixo, id eſt firmo, & deliberato aſſenſu retinebant, ſed, &c.*

Nos ſane cum hanc Pelagii definitionem in illa, quam prius accepimus, chartula, legeremus, aderant quidam ſancti fratres, qui ſe Pelagii libros exhortatorios, vel conſolatorios ad quandam viduam conſcriptos, cujus

cujus nomen non est expressum, se habere dixerunt, & admonuerunt requirendum, utrum illic ista, quæ sua negavit, essent forte conscripta, quoniam hoc & ipsi se ignorare asserebant. Tunc vero cum iidem libri ab exordio legerentur, quæsita, & inventa sunt. Affirmabant autem illi, qui protulerant codicem, ante quatuor ferme annos se istos tanquam Pelagii libros habere cœpisse, nec unquam utrum ejus essent, ab aliquo se audisse dubitari. Considerantes itaque optime nobis servorum Dei cognitam fidem de hac re non posse mentiri, restare videbatur, ut Pelagium potius in Episcopali judicio crederemus fuisse mentitum, nisi fieri potuisse cogitaremus, etiam ante annos tam multos aliquid sub ejus nomine, non tamen ab illo conscriptum. Neque enim isti eosdem libros ab ipso accepisse, vel quod ipsius essent, audivisse dicebant. Nam & mihi quidam fratres nostri nonnulla opuscula sub meo nomine in Hispaniam venisse dixerunt, quæ quidem ab eis, qui alia nostra legissent, non agnoscerentur, ab aliis tamen nostra esse crederentur.

CAPUT VII.

Expenditur eadem sexta propositio Pelagii, & qua gratia, & quomodo detur homini sine peccato vivere.

ILLUD sane, quod Pelagius suum esse confessus est, adhuc latebrosum est, sed puto, quod in istorum gestorum consequentibus partibus elucebit. Ait enim posse quidem esse sine peccato, & Dei mandata custodire, si velit. Diximus,* hanc possibilitatem Deus illi dedit; non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato, nec per hoc tamen in posterum inconvertibilis. In his verbis quam dicat Dei gratiam prorsus latet; & judices quidem catholici nullam aliam intelligere potuerunt, nisi quam nobis plurimum Apostolica doctrina commendat. Hæc est enim, qua nos liberari posse speramus de corpore mortis hujus per Iesum Christum Dominum nostrum.

* Alias *Dixerimus enim*, quæ *marginalis lectio necessaria non est, nec locum declarat, sed supplendum videtur, vel repetendum verbum*. Ait.

Cap. 7. Sed pro qua impetranda oramus, ne intremus in tentationem; hæc gratia non est legis scientia, sed ea est, de qua dicit Apostolus; *Non irritam facio gratiam Dei*, Nam *per legem justitia; ergo Christus gratis mortuus est.* Et ideo non est litera occidens, sed spiritus vivificans, scientia quippe legis sine gratia spiritus operatur in homine omnem concupiscentiam. *Peccatum enim* (inquit) *non cognovi, nisi per legem; nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret; Non concupisces: occasione autem accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Neq;* ista dicendo legem vituperat; imo etiam laudat, cum dicit: *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum. Quod ergo bonum est*, inquit, *mihi factum est mors? absit, sed peccatum, ut appareat* * *peccatum per bonum mihi operatum est mortem.* Et iterum legem laudat dicendo: *Scimus enim, quod lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato; quod enim operor, ignoro. Non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio, si autem, quod nolo, hoc facio, consentio legi, quoniam bona est.* * Alias ita. * Alias appareret

Ecce jam legem monuit,* laudat, eique consentit, hoc est, eam bonam esse consentit, quoniam quod illa jubet, hoc & ipse vult, & quod illa vetat, & damnat, hoc & ipse odit, & tamen quod odit, hoc facit. Inest ergo legis sanctæ scientia, nec tamen sanatur vitiosa concupiscentia. Inest voluntas bona, & valet operatio mala. Hinc est, quod duabus inter se legibus colluctantibus dum legi mentis lex repugnat in membris, & captivat sub lege peccati, a confitente exclamatur, & dicitur: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Non ergo natuta, quæ sub peccato venundata, & vitio sauciata redemptorem, salvatoremque desiderat, nec legis scientia, per quam * fit concupiscentiæ cognitio, non * evictio liberat a corpore mortis hujus, sed gratia Domini per Iesum Christum Dominum nostrum. Ita est non natura moriens, nec litera occidens, sed spiritus vivificans. Iam enim habebat iste naturam cum voluntatis arbitrio, nam dicebat: *velle adjacet mihi:* sed non habebat naturam cum sanitate sine vitio, nam dicebat: *Scio, quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Iam habebat cognitionem legis sanctæ, nam dicebat: *Peccatum non cognovi, nisi per legem.* Sed non habebat vires agendæ, perficiendæque justitiæ, nam dicebat: *Non quod volo, ago, sed quod odi hoc facio, & perficere bonum non invenio.* Ideo nec voluntatis arbitrium, nec legis præceptum, unde libereratur de corpore mortis hujus, quia utrumque jam habebat aliud in natura, aliud in doctrina, sed gratiæ Dei poscebat auxilium per Iesum Christum Dominum nostrum. * Alias novit Cap. 8. * Alias fit. * Alias e vitio

Hanc itaque gratiam, quam in Catholica Ecclesia notissimam noverant Episcopi, crediderunt Pelagium confiteri, cum audirent, eum dicere, hominem a peccatis conversum proprio labore, & Dei gratia posse esse sine peccato. Ego autem propter illum librum, quem mihi refellendum servi Dei dederunt, qui discipuli ejus fuerunt, & cum eundem Pelagium valde diligerent, ejus esse dixerunt, ubi hac quæstione sibi proposita, Cap. 10.

quia

quia hoc in eo jam plurimos offenderat, quod adversus Dei gratiam loqueretur, apertissime * expressit, hanc se dicere Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra, cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio. Propter hunc ergo librum ego, plurimi autem fratres propter ejus disputationes, quas dicunt sibi esse notissimas, adhuc sumus de istorum verborum ejus ambiguitate soliciti, ne forte quid in ea lateat, atque se hoc dixisse sine præiudicio sui dogmatis exponat postea discipulis suis, ita differens: Dixi quidem proprio labore, & Dei gratia posse hominem esse sine peccato, sed quam dicam gratiam optime nostis, & legendo recolere potestis, * sic quod ea A in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio. Atque ita dum eum credunt Episcopi, eam dixisse gratiam, non qua homines creati sumus, sed qua in novam creaturam adoptati, hanc enim apertissime gratiam divina Scriptura commendat, ignorantes hæreticum tanquam Catholicum absolverint.

* Alias ostendit

* Alias fit.

A Adde natura fit

Suspectum enim me facit illud, quod cum in eodem libro, cui respondi, apertissime, dixerit, Abel justum nunquam omnino peccasse, modo ait. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato, Abel quippe justum non a peccatis conversum in cætera vita dixit, factum esse sine peccato, sed quod peccatum ullum nunquam fecerit. Unde si ille * ipsius liber est, profecto ex ipsa responsione emendandus est. Nolo enim eum dicere modo fuisse mentitum, ne forte quod in libro illo scripserit, se dicat oblitum. Proinde cetera videamus; ea quippe consequuntur in Ecclesiasticis gestis, quibus, adjuvante Domino, possumus ostendere, etiam Pelagio, sicut nonnullis videtur, in illa examinatione purgato, & certe apud judices duntaxat homines absoluto, hanc talem hæresim, quam ulterius progredi, & in pejus profiteri * nolumus, sine dubio esse damnatam.

* Alias ipse

* Alias proficere

CAPUT VIII.

De sex aliis propositionibus objectis Pelagio ex doctrina Cœlestii, & quibusdam aliis.

Cap. II.

HIc * enim sequuntur objecta Pelagio, quæ in doctrina Cęlestii discipuli ejus referuntur inventa.

* Alias hæc.

1 Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.

2 Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit, & non genus humanum.

3 Quoniam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Evangelium.

4 Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato.

5 Quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, * in quo Adam fuit ante prævaricationem.

* Alias fecit

6 Quoniam neque per mortem, vel prævaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Hæc ita objecta sunt, ut etiam apud Carthaginem a Sanctitate tua A & ab aliis tecum Episcopis dicerentur audita, atque damnata. Ubi quidem, ut recolis, cum ipse non fuissem, postea cum venissem Carthaginem, eadem gesta recensui, ex quibus aliqua memini, sed nescio utrum ejus hæc omnia teneantur. Quid autem interest, utrum aliqua ibi non sint forte commemorata, & ideo nec damnata, cum constet esse damnanda.

A Id est, ab Aurel.

7 Deinde objecta sunt & alia quædam capitula commemoratione mei nominis interposita, quæ mihi de Sicilia missa fuerant, cum ibi fratres catholici hujusmodi quæstionibus turbarentur, quibus per librum ad Hilarium B scriptum, qui ea mihi in epistola sua consulens miserat, satis sufficienter, ut mihi videtur, respondisse. * Ista sunt autem posse hominem sine peccato, si velit, esse; infantes, etsi non baptizentur, habere vitam æternam: divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni nisi fuerint facere non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere.

B Est epist. 89.

* Alias Responsi.

Ad hæc sibi objecta (sicut gesta testantur) Pelagius ita respondit. Posse quidem hominem sine peccato esse. Dictum est (inquit) superius de eo, quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus & nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte, & juste secundum Scripturarum Sanctarum traditionem. Reliqua vero, & secundum ipsorum testimonium, a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo, sed tamen ad satisfactionem sanctæ Synodi anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerint. * Post hanc ejus responsionem Synodus dixit. Ad hæc quæ dicta capitula sufficienter, C & recte satisfecit præsens Pelagius anathematizans ea, quæ non erant ejus.

Pelagius.

*Alias tenuerant Concilii.

C Adde continent

Videmus igitur, & tenemus non solum a Pelagio, verum etiam a sanctis Episcopis, qui illi iudicio præsidebant, mala perniciosissima hujus hęresis esse damnata. Adam mortalem factum, quod ut plenius exponeretur, quomodo dictum sit, additum est, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Quod peccatum ejus ipsum solum læserit, & non genus humanum. Quod lex sic mittat ad regnum, quemadmodum, & Evangelium. Quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante prævaricationem. Quod neque per prevaricationem Adę

Augus.

omne

omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Quod infantes etsi non baptizentur, habent vitam æternam. Quod divites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni * visi fuerint facere, ne illis reputetur, neque regnum Dei possint habere. Hæc certe omnia judicio illo Ecclesiastico, anathematizante Pelagio, & Episcopis interloquentibus, constat esse damnata. His autem quæstionibus, & istarum sententiarum * contentiosissima, adsertionibus jam usquequaque ferventibus, multorum fratrum perturbabatur infirmitas. Unde coacti sumus solicitudine charitatis, quam erga Ecclesiam Christi per gratiam Christi nos habere convenit, etiam ad beatæ memoriæ Marcellinum, qui eos quotidie disputatores molestissimos patiebatur, & me per literas consulebat de quibusdam istarum quæstionibus scribere, D & maxime de baptismo parvulorum, de quo etiam postea, te jubente in Basilica majorum, * gestans quoque in manibus epistolam gloriosissimi Martyris Cypriani, & de hac re verbum ejus recitans, atque pertractans, ut error iste nefarius de quorundam cordibus auferretur, quibus persuasa fuerunt, quæ in in his gestis videmus damnata, adjutus orationibus tuis, quantum potui, laboravi. Hæc sunt quæ nonnullis fratribus quidam talia sentientes ita persuadere conabantur, ut de Orientalibus comminarentur Ecclesiis, quod si * qui hæc tenerent, eorum * possent judicio condemnari. Quatuordecim Antistites Orientalis Ecclesiæ in ea terra, cui Dominus præsentiam suæ carnis exhibuit, Pelagium non absolverent, nisi ea tanquam fidei catholicæ adversa damnaret. Unde si propterea est iste absolutus, quod anathematizaverit talia, proculdubio illa damnata sunt, quod multo cumulatius, atque clarius in consequentibus apparebit.

* Alias nisi. * Alias tecontentiosissima, & adde, de sensione, vel propugnatione, vel quid simile. D Usque libros de peccator. merit. & remiss. * Alias Majorum. * Alias nisi. * Alias harum.

Unde nunc duo illa videamus, quæ noluit anathematizare Pelagius, quia etiam sua esse cognovit, sed ut illud, quod in eis offendebat, auferret, quomodo ea sentiret, exposuit. Posse * quidem hominem sine peccato esse, dictum est superius. Dictum sane, & nos meminimus: sed ideo mitigatum, & a judicibus approbatum, quod addita est Dei gratia, quæ in illis * capitulis tacebatur. De hoc autem altera, quemadmodum responderit, diligentius intuendum est. De illo autem, inquit, quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus & nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte, & juste, secundum sanctarum Scripturarum traditionem. Non est ausus dicere, dicimus & nos, quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato, cum hoc illi de Cœlestii dictis fuisset objectum, sensit enim, quam esset periculosum, & molestum, sed ait, dicimus & nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte, & juste. Quis hoc negaverit? Sed aliud est hoc & aliud fuisse sine peccato, qua & illi sancte, justeque vivebant, qui veraciter tamen dicebant: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est*, & hodie multi juste, sancteque vivunt, neque tamen in oratione mentiuntur, cum dicunt: *Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris*. Hoc ergo judicibus placuit, quemadmodum, ipse * diceret, adseveravit Pelagius, non quemadmodum obiiciebatur dixisse Cœlestius. Nunc ea, quę restant, pertractemus.

* Alias inquit. * Alias nullis. * Melius se dicere.

CAPUT IX.

De alia propositione objecta Pelagio, quod Ecclesia hic sit sine macula, & ruga.

OBIECTUM est Pelagio, quod diceret, Ecclesiam hic esse sine macula, & ruga: unde etiam Donatistæ diuturnum nobiscum habuerunt in nostra collatione conflictum, sed illos de permissione malorum hominum, tanquam palea cum frumentis propter areæ similitudinem potius urgebamus. Qua similitudine etiam istis respondere possumus, nisi Ecclesiam in solis bonis vellent fortasse intelligi, quos nullus omnino asserunt habere peccatum, ut possit Ecclesia hic esse sine macula, & ruga. Quod si ita est, eadem repeto, quæ paulo antea memoravi: quomodo sunt membra Ecclesiæ, de quibus verax clamat humilitas: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est?* vel quomodo id, quod eum * Dominus docuit, orabit Ecclesia: *Dimitte nobis debita nostra*, si in hoc sæculo est Ecclesia sine macula, & ruga. Postremo ipsi de se ipsis interrogandi sunt, verum nec ne fateantur aliqua se habere peccata. Quod si negabunt, dicendum est eis, quod se ipsos decipiant, & veritas in eis non sit. Si autem peccatum se habere fatentur, quid aliud, quam de ruga, vel macula fatebuntur? Non sunt ergo isti Ecclesiæ membra, quia illa est sine macula, & ruga, hi autem cum macula, & ruga.

Cap. 12. * Forte eam.

Sed ad hoc objectum vigilanti circumspectione respondit, quam sine dubio Catholici judices approbaverunt. Dictum est, inquit, a nobis scilicet ita quoniam lavacro ab omni macula, & ruga purgatur Ecclesia, quam velit ita Dominus permanere. Ad quod Synodus dixit: Hoc & nobis placet. Quis enim nostrum negat, omnium in baptismo peccata dimitti, & omnes fideles sine macula, & ruga de lavacro regenerationis ascendere? Aut cui Christiano catholico non placet, quod & Domino placet, idque futurum est, ut Ecclesia permaneat sine macula, & ruga? Quandoquidem id nunc agitur Dei misericordia, & veritate, ut ad illam perfectionem, ubi sine

Pelagius. Concilii August.

ſine macula, & ruga in æternum manſura eſt Sancta Eccleſia, perduceret? * Sed inter lavacrum, ubi omnes præteritæ maculæ, rugæque tolluntur, & regnum, ubi ſine macula, & ruga perpetuo manebit Eccleſia, tempus hoc medium eſt orationis, ubi neceſſe eſt dicat, Dimitte nobis debita noſtra. Propter hoc objectum eos dicere, hic eſſe Eccleſiam ſine macula, & ruga: utrum per hanc ſententiam auderent prohibere orationem, qua diebus, & noctibus veniam peccatorum jam baptizata ſibi poſcit Eccleſia. De qua * medio tempore inter remiſſionem peccatorum, quæ fit in lavacro, & permanſionem ſine peccatis, quæ futura eſt in regno, cum Pelagio nihil eſt actum, nihil ab Epiſcopis pronunciatum, ſed tantum hoc, quod breviter ſignificandum putavit non ſe ita dixiſſe, ut videbatur objectum. Cum hoc * (ait) dictum eſt vobis, ſed ita quid voluit videri, niſi non ita, quemadmodum dixiſſe ab his, qui objecerant, credebatur. Quid tamen ſequuti ſunt * judices, ut dicerent, ſibi hoc placere, id eſt baptiſmum, quo abluitur a peccatis, & regnum, ubi permanebit ſine peccatis ſancta, quæ nunc mundatur, Eccleſia, ſatis, quantum exiſtimo, apparet.

* Forte perducatur.
* Forte qua.
* Alias cum enim ait, dictū eſt a nobis, ſcilicet, ita.
* Alias ſine.

CAPUT X.

De quadam objectione facta Pelagio ex libro quodam Cæleſtii.

Deinde objecta ſunt de libro Cœleſtii, quid in unoquoque capitulo contineat magis ſecundum ſenſum, quam ſecundum verba, quæ quidem ille latius exequitur, * ſed tunc ſubjicere omnia, quæ libellum adverſus Pelagium dederunt, ſe non potuiſſe dixerunt. Ergo in primo capitulo libri Cœleſtii hoc ſcriptum eſſe poſuerunt, quoniam plus facimus, quam in lege, & Evangelio juſſum eſt. Ad quod Pelagius reſpondit: Hoc quaſi noſtrum poſuerunt, dictum eſt vero a nobis ſecundum Apoſtolum de Virginitate, de qua Paulus dixit. *Præceptum Domini non habeo.* Synodus dixit: Hoc & Eccleſia recipit.

Cap. 13. — * Alias exequetur — Pelagius. — Concilium.

Legi ego quo ſenſu id Cœleſtius in libro ſuo poſuerit, non * tamen eum ſuum eſſe negat. Dixit enim hoc, quo videlicet perſuaderet, tantam * nos habere per naturam liberi arbitrii non peccandi poſſibilitatem, ut plus etiam, quam præceptum eſt, faciamus: quoniam perpetua ſervatur a pleriſque virginitas, quæ præcepta non eſt, cum ad non peccandum præcepta implere ſufficiat. Quod autem a Pelagio reſponſum eſt, ut approbarent judices, non ſic acceperunt, tanquam omnia legis, & Evangelii præcepta cuſtodiant, qui virginitatem, quæ præcepta non eſt, inſuper ſervant, ſed ad hoc tantum, quod plus eſt virginitas, quæ non eſt præcepta, quam conjugalis pudicitia, quæ præcepta eſt: cuſtodire iſtam, quam illam, utique plus eſt, cum tamen neutrum eorum habeatur ſine gratia Dei. Quandoquidem Apoſtolus de hac re loquens, ait: *Volo autem omnes homines eſſe, ſicut me ipſum, ſed unuſquiſque proprium donum habet a Deo, alius ſic, alius autem ſic*, & ipſi Domino cum dixiſſent diſcipuli: *Si ita eſt cauſa hominis cum uxore, non expedit nubere*, vel quod latine melius dicitur, *non expedit ducere. Non* (inquit) *omnes capiunt verbum hoc, ſed quibus datum eſt.* Hoc ergo Epiſcopi Eccleſiam recipere pronuntiarunt, quod plus ſit virginitas perſeverans, quæ præcepta non eſt, quam nuptiarum caſtitas, quæ præcepta eſt. Quo autem ſenſu illud Pelagius, ſive Cœleſtius dixerit, * judices neſcierunt.

Auguſtin. — * Alias, ſi tamen eū ſuum eſſe non negat — * Alias tantum. — * Alias dixerunt.

CAPUT XI.

De aliis capitalibus objectionibus ex libro Cœleſtii excerptis.

Hinc jam objiciuntur Pelagio alia Cœleſtii capitula capitalia, & ſine dubitatione damnanda, quæ niſi anathematizaſſet, cum his ſine dubio damnaretur. In tertio capitulo ſcripſiſſe Cœleſtium, gratiam Dei, & adjutorium non ad ſingulos actus dari, ſed in libero arbitrio eſſe, vel in lege, ac doctrina. Et iterum Dei gratiam ſecundum merita noſtra dari, quia ſi peccatoribus illam det, videtur eſſe iniquus. Et his verbis intuliſſet, * propterea & ipſa gratia in mea voluntate poſita eſt, ſive dignus fierem, ſive indignus. Si enim per gratiam omnia facimus, quando vincimur a peccato, non nos vincimur, ſed Dei gratia, quæ voluit nos adjuvare omnimodo, & non potuit. Et iterum ait, Si gratia Dei eſt, quando vincimus peccata; ergo ipſe eſt in culpa, quando a peccato vincimur, quia omnino cuſtodire nos aut non potuit, aut noluit.

Cap. 14. — * Alias intulit de

Ad hæc ita Pelagius reſpondit. Hæc utrum Cœleſtii ſint, ipſi viderint, qui dicunt ea Cœleſtii eſſe, ego vero nunquam ſic tenui, ſed anathematizo, qui ſic tenet. Synodus dixit. Recipit te ſancta Synodus, ita verba reproba condemnantem.

Pelagius. — Synodus. — Synodus.

De his certe omnibus, & Pelagii eadem anathematizantis manifeſta reſponſio eſt, & Epiſcoporum iſta damnantium abſolutiſſima judicatio. Utrum ea Pelagius, an Cœleſtius, an uterque, an neuter illorum, an alii, ſive cum ipſis, ſive ſub nomine illorum ſenſerunt, ſive adhuc ſentiant, ſit dubium, vel occultum, ſatis tamen hoc judicio declaratum eſt, eſſe damnatum, & Pelagium ſimul fuiſſe damnandum, niſi hoc etiam ipſe damnaret. Nunc certe poſt hoc judicium, quando contra hujuſmodi ſententias diſputamus, adverſus damnatam hæreſim diſputamus.

Auguſtin.

Dicam etiam aliquid latius. Superius metuebam, cum diceret Pelagius, adjuvante gra-

gratia Dei, posse esse hominem sine peccato, ne forte eandem gratiam possibilitatem diceret esse naturæ a Deo conditæ cum libero arbitrio, sicut in libro est, quæ tanquam ejus accepi, cui respondi, & eo modo nescientes judices falleret. Nunc vero † anathematizat eos, qui gratiam Dei, & adjutorium, non ad singulos actus dicunt dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, atque doctrina; satis evidenter apparet, eam illum dicere gratiam, quæ in Christi Ecclesia prædicatur, quæ subministratione Sancti Spiritus datur, ut ad nostros actus singulos adjuvemur: unde & oramus semper adjutorium opportunum, ne inferamur in tentationem. Nec illud metuo, ne forte ubi dixit, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuit, atque id ita exposuit, ut ad non peccandum in legis scientia poneret adjutorium, eandem legis scientiam Dei gratiam velit intelligi. Ecce anathematizat, qui hoc sentiunt, ecce nec naturam liberi arbitrii, nec legem, atque doctrinam vult intelligi gratiam, qua per actus singulos adjuvamur. Quid ergo restat, nisi ut eam intelligat, quam dicit Apostolus subministratione Spiritus Sancti dari? de qua dicit Dominus: *Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini, non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Nec illud metuendum est, ne forte ubi ait, omnes voluntate propria regi, idque exposuit, ideo se dixisse, propter liberum arbitrium, cui Dominus adjutor est eligenti bona, etiam hic per naturam liberi arbitrii, & per doctrinam legis adjutorem dixit. Cum enim recte anathematizaverit eos, qui dicunt, gratiam Dei, & adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina, profecto Dei gratia, vel adjutorium ad singulos actus datur, excepto libero arbitrio, & lege, atque doctrina; ac per hoc singulos actus, a Deo regimur, quando recte agimus, nec frustra orantes dicimus. *Itinera mea dirige secundum verbum tuum, ne dominetur in me omnis iniquitas.*

† Forte anathematizans.

Sed quod ita † sequitur, me rursum solicitat. Cum enim de quinto capitulo libri Cœlestii huic fuisset objectum, quod affirment, unumquenque hominem omnes virtutes posse habere, & gratias, & auferant diversitatem gratiarum, quam Apostolus docet, Pelagius respondit: Dictum est a nobis, sed maligne, & imperite reprehenderunt: non enim auferimus gratiarum diversitatem, sed dicimus donare Deum ea, qui fuerit dignus accipere omnes gratias, sicut Paulo Apostolo donavit. Ad hoc Synodus dixit; consequenter, & Ecclesiastico sensu & ipse sensisti de dono gratiarum, quæ in Sancto Apostolo continentur. Hic dicet aliquis. Quid ergo solicitat? An tu negabas † omnes virtutes, & gratias fuisse in Apostolo? Ego vero si illæ accipiuntur omnes, quas uno quodam ipse Apostolus commemoravit loco, quas & Episcopos intellexisse arbitror, ut hæc approbarent, & pronuntiarent sensu Ecclesiastico dictum, non eas † dubito habuisse Apostolum Paulum. Ait enim: *Et quosdam quidem posuit DEUS in Ecclesiam, primo Apostolos, secundo Prophetas, Tertio Doctores, deinde virtutes, deinde donationes sanitatum, adjutoria, gubernationes, genera linguarum.* Quid ergo? dicemus quod hæc omnia non habuit Apostolus Paulus? Quis hoc audeat dicere? Nam eo ipso, quod Apostolus erat, habebat utique Apostolatum, sed habebat & prophetiam. An non prophetia ejus est? *Spiritus enim manifeste dicit, quia in novissimis temporibus recedent quidam a fide, intendentes spiritibus seductoribus, doctrinis dæmoniorum.* Præterea † erat & Doctor gentium in fide, & veritate, & operabatur virtutes, & sanitates: nam mordentem viperam manu excussit illæsa, & paralyticus ad verbum ejus, restituta continuo salute, surrexit. Adjutoria, quæ dicat, obscurum est, quoniam vis hujus verbi late patet. Quis tamen huic, & istam gratiam defuisse dicat, per cujus laborem salutem hominum sic constat adjutam? Quid vero ejus gubernatione præclarius est? Quando & per eum Dominus tunc tot Ecclesias gubernavit, & per ejus Epistolas nunc gubernat? Jam genera linguarum quæ illi deesse potuerunt, cum ipse dicat, *Gratias Deo, quod omnium vestrum linguas loquor?* Quia ergo istorum omnium nihil Apostolo defuisse credendum est, propterea responsionem Pelagii, omnes gratias ei donatas esse dicentis judices approbaverunt.

† Alias illa. — Pelagius. — Concilium. — Augustin. — † Alias Negabis. — † Alias Ecce. — † Alias Nempe. — Act. 28. Act. 14.

Sed sunt & aliæ gratiæ, quæ hic commemoratæ non sunt. Neque enim quamvis esset Apostolus Paulus multum excellens membrum Corporis Christi, nullas plures, & ampliores gratias accepit † ipsum totius corporis caput, sive in carne, sive in anima hominis, quam creaturam suam verbum Dei in unitate personæ suæ, & nostrum caput esset, & corpus ejus essemus, assumpsit. Et revera esse possent in singulis omnia, frustra de membris corporis nostri ad hanc rem data similitudo videretur. Sunt enim quædam communia omnibus membris, sicut sanitas, sicut vita. Sunt autem alia etiam in singulis propria, unde nec auris sentit colores, nec oculus voces, propter quod dicitur: *Si totum corpus oculus, ubi auditus? Si totum auditus, ubi odoratus?* Quod quidem non ita dicitur, tanquam impossibile Deo sit, & auribus præstare sensum videndi, oculis audiendi. Quid tamen faciat in Christi corpore, quod est Ecclesia, & quam diversitatem Ecclesiarum, velut per membra diversa, ut essent dona etiam singulis propria, significaverit Apostolus, incertum † est. Quapropter, & qua causa hi, † qui illud objecerunt, auferri noluerunt distantiam

Forte legendum. † Quam ipsum, & fi — † Alias Certum. — † Alias His,

tiam gratiarum, & qua cauſa Epiſcopi propter Paulum Apoſtolum, in quo dona omnia, quæ loco uno commemoravit, agnoſcimus, id quod reſpondit Pelagius, potuerunt approbare, jam clarum eſt. Quid eſt ergo, unde me de hoc capitulo ſolicitum factum eſſe prædixi? hoc videlicet, quod ait Pelagius, donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias, ſicut Paulo Apoſtolo donavit. Nihil eſſem de hac ejus reſponſione ſolicitus, niſi quod attinet ad hanc cauſam, cujus maxime cura gerenda eſt, ne ſcilicet, gratia Dei nobis tacentibus & tantum malum diſſimulantibus, oppugnetur.

Cur ergo non ait, donare Deum, cui voluerit, ſed ait, donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias? non potui † cum legerem, non eſſe ſuſpectus. Ipſum quippe gratiæ nomen, & ejus nominis intellectus aufertur, ſi non gratis datur, ſed eam, qui dignus eſt, accipit. An forte quis dicet, Apoſtolo me facere injuriam, quia eum gratia dignum fuiſſe non dico, imo tunc facio & illi injuriam, & mihi pœnam, ſi quod ipſe dicit, non credo. An ille gratiam non ita definivit, ut eam ſic gratis appellatam, quo daretur, oſtenderet? Nempe ipſe dixit: *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non eſt gratia.* Unde ita dixit: *Ei autem qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum.* Quiſquis ergo dignus eſt, debitum eſt ei, ſi autem debitum eſt, gratia non eſt, gratia quippe donatur, debitum redditur, gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis, ipſe autem facit, ut habeant, quæcunque redditurus eſt dignis, qui ea, quæ non habebant, donavit indignis.

† *Alias* Potuit.

Hoc forte dicet. Ego non ex operibus, ſed ex fide dixi Apoſtolum dignum fuiſſe, cui tantæ illæ gratiæ donarentur. Non enim opera, quæ bona ante non habuit, ſed tamen fides ejus hoc meruit. Quid enim putamus, quod fides non † operaretur? imo ipſa veraciter operatur, quæ per dilectionem operatur. Quantumlibet autem opera infidelium prædicentur, ejuſdem Apoſtoli ſententiam veram novimus, & invictam: *Omne, quod non eſt ex fide peccatum eſt.* Ideo vero ipſe dicit, non ex operibus, ſed ex fide nobis juſtitiam deputari; cum potius fides per dilectionem operetur, ne quiſquam exiſtimet, ad ipſam fidem meritis operum perveniri, cum ipſa ſit initium, unde bona opera incipiant, quoniam, ut dictum eſt, peccatum eſt. Hinc & Eccleſiæ dicitur in Cantico canticorum, † Venies, & tranſies ab initio fidei. Quapropter quamvis bene operandi gratiam fides impetret, ipſam certe fidem, ut haberemus, † nulla fide meruimus, ſed in ea nobis danda, in qua Dominum ſequeremur, miſericordia ejus prævenit nos. An ipſam nobis nos dedimus, & ipſi nos ipſos fideles fecimus? Prorſus etiam hic clamabo. *Ipſe fecit nos, & non ipſi nos.* Nihil † vero aliud Apoſtoli illa doctrina commendat, ubi ait: *Dico autem per gratiam Dei, quæ data eſt mihi, omnibus, qui ſunt in vobis, non plus ſapere, quam oportet, ſed ſapere ad temperantiam, ſicut unicuique Deus partitus eſt menſuram fidei.* Hinc eſt quippe & illud. *Quid enim habes, quod non accepiſti, quando & hoc accepimus, unde incipit, quidquid in noſtris actibus habemus boni.*

† *Alias* Operetur.

† *Alias* veniens, & tranſiens ab initio fidei.

Non tamen ſatis apparet, quem Canticorũ locum allegare voluerit Auguſt.

† *Alias* Habemus.

† *Alias* niſi.

Quid eſt ergo quod idem dicit Apoſtolus. *Bonum certamen certavi, curſum conſummavi, fidem ſervavi, de cætero ſupereſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illo die juſtus judex.* An hæc non redduntur dignis, ſed donantur indignis? Hoc qui dicit, parum conſiderat coronam reddere non potuiſſe digno, niſi gratia data eſſet indigno. Ait enim: *Bonum certamen certavi.* Sed idem ipſe ait: *Gratia Deo, qui dedit nobis victoriam per Dominum noſtrum Jeſum Chriſtum.* Ait: *Curſum conſummavi.* Sed ipſe idem ait: *Non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei.* Ait: *Fidem ſervavi.* Sed ipſe idem ait: *Scio enim cui credidi, & certus ſum, quia potens eſt depoſitum meum ſervare in illum diem.* Id eſt, commendatum meum. Nam codices nonnulli non habent, *depoſitum*, ſed, quod eſt planius, *commendatum*. Quod autem commendamus Deo, niſi quod oramus, ut ſervet, in quibus, & ipſa † eſt fides noſtra. Nam quid aliud Apoſtolo Petro Dominus commendavit, orando? Unde illi ait: *Ego rogavi pro te Petre, ne deficiat fides tua.* Niſi ut ejus Deus ſervet fidem, ne tentationi cedendo deficeret. Quo circa o beate Paule magnæ gratiæ prædicator dicam, neque timeam. Quis enim mihi minime ſuccenſebit iſta dicenti, quam tu, qui dicenda dixiſti, & docenda docuiſti. Dicam, inquam, neque timeam, redditur quidem meritis tuis corona ſua, ſed Dei dona ſunt merita tua. Redditur ergo debitum præmium Apoſtolo digno, ſed ipſum † Apoſtolum indebitum gratia donavit indigno. An hoc me dixiſſe pœnitebit? Abſit: ejus enim teſtimonio ab hac invidia defenſabor, neque me quiſquam vocabit audacem, niſi qui fuerit auſus ipſum vocare mendacem. Ipſe clamat, ipſe teſtatur, ipſe, ut in ſe dona Dei commendet, neque in ſe ipſo, ſed in Domino gloriatur.

† *Alias* ipſis.

Locus obſcurus. Forte legendum ...

† Meritũ *vel* Apoſtolo.

Non ſolum nulla ſe habuiſſe dicit merita bona, ut Apoſtolus fieret, ſed etiam mala merita ſua dicit, ut Dei gratiam manifeſtet, & prædicet: *Non ſum (inquit) idoneus vocari Apoſtolus.* Quod quid eſt aliud, quam non ſum dignus? Nam hoc plerique codices Latini habent. Hoc eſt nempe, quod quærimus, nempe iſto munere Apoſtolatus illæ omnes gratiæ continentur. Non enim † decebat, aut oportebat Apoſtolum non habere prophetiam, aut non eſſe doctorem, aut non clareſcere virtutibus, donationibuſque ſanitatum, aut adjutoria non præbere, aut Eccleſias non gubernare, aut linguarum generibus non excellere. Omnia hæc unum

† *Alias* decebat.

unum nomen Apostolatus amplectitur; ipsum igitur consulamus, ipsum potius audiamus. Dicamus ei, sancte Paule Apostole, Pelagius monachus dignum te dicit fuisse, qui acciperes omnes gratias Apostolatus tui, tu ipse quid dicis? *Non sum*, inquit, *dignus vocari Apostolus*. Ita ne, ut deferam honorem Paulo, Pelagio magis de Paulo credere audebo, quam Paulo? non faciam, me namque potius onerabo, quam illum honorabo, si fecero.

Audiamus etiam, cur non sit dignus vocari Apostolus. *Quia persecutus sum*, inquit, *Ecclesiam DEI*. Si sensum sequeremur, quis non istum a CHRISTO damnandum censeret, potius quam vocandum? Quis ita diligit prædicatorem, ut non detestetur persecutorem? Optime ergo ipse, atque veraciter: *Non sum*, inquit, *dignus vocari Apostolus*, *quia persecutus sum Ecclesiam Dei*. Faciens igitur tantum mali, unde meruisti tantum boni? Audiant respondentem omnes gentes: *Sed gratia Dei sum id*, *quod sum*. Nunquid aliter est gratia commendata, nisi quia est indigno data? *Et gratia ejus*, inquit, *in me vacua non fuit*. Hoc etiam aliis præcipit, ut etiam arbitrium voluntatis ostendat, ubi ait: *Præcipientes autem*, *& rogamus*, *ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis*. Unde autem probat, quod gratia ejus in eo vacua non fuit, nisi ex eo, quod sequitur. *Sed plus omnibus illi laboravi*. Proinde non laboravit, ut gratiam acciperet, sed accepit, ut laboraret: atque ita unde ad accipienda debita præmia fieret dignus, gratiam gratis accepit indignus. Nec ipsum sane laborem sibi ausus est arrogare. Cum enim dixisset: *Plus omnibus illis laboravi*, continuo subjecit: *Non ego*, *sed gratia Dei mecum*. O magnum gratiæ præceptorem, confessorem, prædicatorem. Quid est hoc; Plus laboravi, non ego? Ubi sese extulit aliquantum voluntas, ibi continuo vigilavit pietas, & tremuit humilitas, quia se agnovit infirmitas.

CAPUT XII.

Redarguitur Pelagius ex commentariis ejus in Paulum.

MERITO (quod gesta indicant) etiam hoc usus est testimonio sanctus Joannes Hierosolymitanæ Antistes Ecclesiæ. *Sicut interrogatus*, *apud illum ante judicium gesta fuerint*, *Coepiscopis nostris*, *qui simul in illo judicio præsidebant*, *ipse narravit*. Ait enim tunc quibusdam susurrantibus, & dicentibus, quod sine gratia Dei diceret Pelagius posse hoc perfici, † id est, quod superius dixerat, esse posse hominem sine peccato: culpam, inquit, super hoc etiam intuli, quia & Apostolus Paulus multum laborans, sed non secundum suam virtutem sed secundum gratiam Dei dixit. *Amplius illius omnibus laboravi*, *non ego autem sed gratia Dei mecum*; & iterum: *Non est volentis*, *neque currentis*, *sed miserentis Dei*. Et illud: *Nisi Dominus ædificaverit domum*, *in vanum laboraverunt*, *qui ædificant eam*. Et alia multa similia diximus, inquit de Scripturis Sanctis. Illis autem non suscipientibus, quæ dicebantur a nobis de Sanctis Scripturis, sed adhuc susurrantibus, dixit Pelagius, & ego sic credo. Anathema sit, qui dicit, absque adjutorio Dei posse hominem ad profectum omnium venire virtutum.

† Alias idem.

Hæc narravit Episcopus Joannes audiente Pelagio, qui posset honorifice dicere, fallitur sanctitas tua, non bene meministi, non dixi ad hæc testimonia, quæ de Scripturis commemorasti: ego sic credo, quoniam non ea sic intelligo, quod gratia Dei sic laboret cum homine, ut quod non peccat, non volentis, neque currentis, sed miserentis sit Dei. Cap. 15.

Sunt enim quædam expositiones Epistolæ Pauli, quæ scribitur ad Romanos, quæ ipsius Pelagii esse dicuntur, ubi hoc, quod scriptum est: *Non volentis*, *neque currentis*, *sed miserentis est Dei*, non ex persona Pauli asserit dictum, sed eum voce interrogantis, & redarguentis usum fuisse, cum hoc diceret, tanquam hoc dici utique non deberet. Non ergo cum Episcop. Joann. plane istam sententiam Apostoli cognovit, eamque ideo commemoravit, ne Pelagius sine Dei gratia non peccare quenquam putaret: & dixit, respondisse Pelagium, & ego sic credo, neque cum hoc præsens audiret, respondit, non sic credo, oportet, ut illam expositionem perversam, ubi hoc non † sensisse Apostolum, sed potius redarguisse, intelligi voluit, ut suam neget, aut corrigere, atque emendare non dubitet. Cap. 16. † Alias fuisse.

Nam quidquid dixit Episcopus Joannes de absentibus fratribus nostris, sive Coepiscopis Herote, † ac Lazaro, sive de presbytero Orosio, sive de aliis, quorum *a* ibi non sunt nomina expressa, credo, quod intelligat ad eorum præjudicium non valere. Si enim præsentes essent, possent eum fortasse (absit, ut ita dicam) convincere de mendacio, seu commemorare quid forte fuisset oblitus, aut in quo eum fefellerit Latinus interpres, & si non studio mentiendi, certe alienæ linguæ minus intellectæ nonnulla difficultate. Præsertim quia non † in gestis agebatur, quæ, improbi ne mentiantur, boni autem ne aliquid obliviscantur, utiliter instituta sunt. Siquis autem memoratis fratribus nostris ex hoc aliquid quæstionis intulerit, eosque ad judicium Episcopale revocaverit, sibi ut poterunt, aderunt: nobis hic laborare quid opus est, quando ne ipsi quidem judices post Coepiscopi nostri narrationem aliquid inde pronuntiare voluerunt? † Alias Nec the- Herode, Avionib: *a In Epist. Concilii Carthag. ad Innoc.* *Fortasse legendum*, † Hæc in gestis agebantur, *alias locus est obscurus*.

Cum ergo Pelagius præsens ad illa testimonia Scripturarum dixisse, se ita credere, tacitus agnoverit; quo minus illud Apostoli testimonium paulo superius recolens, & inveniens, eum dixisse: *Non sum dignus vocari Apostolus*, *quia persecutus sum Ecclesiam Dei*, *sed gratia Dei sum id*, *quod sum*. Non vidit, non se dicere debuisse, cum ageretur de abundantia

dantia gratiarum, quas idem accepit † Apostolus, dignum fuisse, qui acciperet, cum ipse se non solum dixerit, sed & aliam causam reddens, probarit indignum, & eo ipso gratiam vere gratiam commendaverit? Sed si forte illud jam dudum a sancto Joanne narratum cogitare, vel meminisse non potuit, recentissimam suam responsionem respiceret, & quæ paulo antea de Cœlestio sibi objecta anathematizaverit, adverteret. Nempe enim inter illa est, quod objectum est, dixisse Cœlestium, Dei gratiam secundum merita nostra dari. Si ergo veraciter hoc Pelagius anathematizavit, quid est, quod dicit gratias omnes Apostolo secundum merita datas? An aliud est, dignum esse accipere, aliud secundum meritum accipere, & potest aliqua subtilitate disputationis ostendere dignum esse aliquem, sed non mereri.

† Alias Apostolū

Veruntamen Cœlestius, vel quis alius, cujus omnes superiores anathematizavit sententias, nec de hoc verbo eum nebulas ostendere, † atque in eis latere permittit. Urget enim, & dicit: & ipsa gratia in mea voluntate posita est, sive dignus fuerim, sive indignus. Si ergo hoc recte a Pelagio, veraciterque damnatum est, ubi dicitur Dei gratiam secundum merita, & dignis dari, quo corde cogitavit, quove ore protulit, quod ait dicimus: Donare Dominum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias? Quis non, ista si diligenter adverterit, fiat de illius responsione, vel defensione sollicitus?

† Alias obtēdere

Cur ergo, ait aliquis, hoc judices approbaverunt? Fateor, idem jam ipse ambigo. Sed nimirum, aut breve dictum eorum audientiam, aut intentionem facile subterfugit, aut aliquo modo id recte posse accipi existimantes: cujus de hac re confessiones liquidas sibi habere videbantur, pene de uno verbo nihil ei controversiam commovendam † putarunt. Quod & nobis forsitan contigisset, si cum eis in illo judicio sedissemus: si enim pro eo, quod positum est *dignus*, positum esset prædestinatus, vel aliquid ejusmodi, nihil certe scrupuli tangeret, atque angeret animum: & tamen si dicatur, eum, qui per electionem gratiæ justificatur, nullis quidem præcedentibus meritis bonis, sed prædestinatione dignum vocari, sicut electus vocatur, utrum vel certe, vel minima offensione intelligentiæ, dici possit? difficile judicatur. Nam quantum ad me attinet, ab hoc verbo facile transirem, nisi me liber ille, cui respondit, ubi omnino nullam dicit Dei gratiam, nisi naturam nostram cum libero arbitrio, de ipsius Pelagii sensu solicitum redderet, ne forte hoc verbum non de negligentia loquutionis, sed de diligentia dogmatis curarit † miscere: Jam ea, quæ restant novissima, ita judices commoverunt, ut ante responsionem Pelagii damnanda censerent.

† Alias commovendam

† Alias inserere

CAPUT XIII.

De aliis objectionibus factis Pelagio ex libris Cœlestii.

NAm in sexto capitulo Cœlestii libri positum objectum est; filios DEI non posse vocari, nisi omnimodo absque peccato fuerint effecti: unde secundum ipsum dictum est, neque Apostolum Paulum esse filium Dei, qui dixit: *Non quod jam acceperim, aut quod jam perfectus sim.* In septimo capitulo oblivionem, & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem, cum David dicat: *Delicta juventutis meæ ne memineris, & ignorantiæ meæ.* Et cum in lege sacrificia pro ignorantia sicut pro peccato offeruntur. In decimo capitulo, non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere. In duodecimo capitulo, victoriam nostram non ex Dei esse adjutorio, sed ex libero arbitrio, quod inferius † dictum est his verbis: nostra victoria quoniam propria voluntate arma suscipimus, sicut e contrario nostrum est, quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contempsimus.

† Alias inferre dictum.

Et de Apostolo Petro posuit testimonium, divinæ nos esse consortes naturæ, & syllogismum facere dicitur, quoniam si anima non potest esse sine peccato; ergo & Deus subjacet peccato, cujus pars, hoc est anima, peccato obnoxia est.

In tertio decimo capitulo dicit. Quoniam pœnitentibus venia non datur secundum gratiam & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, per pœnitentiam digni fuerint misericordia.

His recitatis Synodus dixit. Quid ad hæc, quæ lecta sunt capitula, dicit præsens Pelagius monachus? Hoc enim reprobat sancta Synodus, & sancta Dei Catholica Ecclesia. Pelagius respondit: Iterum dico, quia hæc & secundum ipsorum testimonium non sunt mea, pro quibus, ut dixi, satisfactionem non debeo, quæ vero mea esse confessus sum, hæc recte esse affirmo: quæ autem dixi, non esse mea secundum judicium sanctæ Ecclesiæ reprobo, anathema dicens omni contravenienti sanctæ Catholicæ Ecclesiæ doctrinis. Ego enim in unius substantię Trinitatem credo, & omnia secundum doctrinam sanctæ Catholicæ Ecclesiæ, siquis vero aliena ab hac sapit, anathema sit.

Concil. ū. Cap. 19.

Pelagius.

Synodus dixit. Nunc quoniam satisfactum est nobis persecutionibus præsentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiæ fidei reprobat, & anathematizat, communionis Ecclesiæ eum esse catholicæ confitemur.

Concilii. Cap. 20.

CAPUT XIV.

Minus sincere Pelagium sibi objectis satisfecisse.

August. Cap. 12. SI ista sint gesta, quibus amici Pelagii gaudent, eum esse purgatum: nos, quoniam erga se nostram quoque amicitiam, probatis etiam familiaribus Epistolis nostris, atque in hoc judicio recitatis quas † insertas continent gesta, satis probare curarit, salutem quidem ejus in Christo cupimus, & optamus, de ista vero ejus purgatione, quæ magis creditur, quam liquido demonstratur, gaudere temere non debemus. Neque hoc dicens judicium arguo, vel negligentiam, vel conniventiam, † vel, quod ab eis longe abhorrere certissimum est, impiorum dogmatum conscientiam: sed eorum judicio pro merito approbato, atque laudato, Pelagius tamen apud eos, quibus amplius, certiusque † notus est, non mihi videtur esse purgatus. Illi enim tanquam de ignoto judicantes, his præsertim absentibus, qui contra eum libellum dederant, hominem quidem diligentius examinare minime potuerunt: hæresim tamen ipsam, si eorum sequantur judicium, qui pro ejus perversitate certabant, penitus peremerunt. Illi autem, qui bene sentiunt, quæ Pelagius docere consuevit, sive qui ejus disputationibus restiterunt, sive qui ex ipso errore se liberatos esse gratulantur, quomodo possunt eum non habere suspectum, quando ejus non simplicem confessionem præterita errata damnantem, sed talem defensionem legunt, quasi nunquam aliter senserit, quam isto judicio in ejus est responsionibus approbatum.

† Alias Quasi ingestas.

† Alias Cohibentiam.

† Alias Arctius.

Cap. 22. Nam, ut de me ipso potissimum dicam, ipsius † absentis a Rome constituti Pelagii nomen cum magna ejus laude cognovi. Postea cœpit ad nos fama perferre, quod adversus Dei gratiam disputaret, quod licet dolerem, & ab eis mihi diceretur, quibus crederem, ab ipso tamen tale aliquid, vel in ejus aliquo libro nosse cupiebam, ut si inciperem redarguere, negare non posset. Postea vero, quam in Africam venit, me absente, nostro, id est, Hypponensi littore exceptus est, ubi omnino, sicut † comperi, a nostris, nihil ab aliquo hujusmodi auditum est, quia & citius, quam putabatur, inde profectus est. Postmodum ejus faciem Carthagine, quantum recolo, semel, vel iterum vidi, quando circa collationis, quam cum hæreticis Donatistis habituri eramus, occupatissimus fui. Ille vero etiam ad transmarina properavit. Interea per ora eorum, qui ejus discipuli ferebantur, dogmata ista fervebant; ita ut Cœlestius ad Ecclesiasticum judicium perveniret, & reportaret dignam sua perversitate sententiam. Salubrius sane adversus eos agi putabamus, si hominum nominibus tacitis, ipsi refutarentur, & redarguerentur errores, atque ita metu potius Ecclesiastici judicii corrigerentur homines, quam ipso judicio punirentur. Nec libris igitur adversus mala illa disserere, nec popularibus tractatibus cessabamus.

† Alias Prius.

† Alias Sicut nostis.

CAPUT XV.

Quo modo Pelagius quæstionem de gratia simulate solveret, & contrarium errorem anathematizaret.

CUm vero mihi etiam liber ille datus esset a servis Dei bonis, & honestis viris Timasio, † & Jacobo, ubi apertissime Pelagius objectam sibi a se ipso, tanquam ab adversario, unde jam grandi invidia laborabat, de Dei gratia quæstionem, non aliter sibi solvere visus est, nisi ut naturam cum libero arbitrio conditam Dei diceret gratiam aliquando id, † quod tenuit, nec aperte ei conjungens legis adjutorium, vel remissionem etiam peccatorum. Tum vero sine ulla dubitatione mihi claruit, quam esset Christianæ saluti venenum illius perversitatis inimicum, nec sic tamen operi meo, quo eundum librum refelli, Pelagii nomen inserui, facilius me existimans pro futurum, si servata amicitia, adhuc ejus verecundiæ parcerem, cum † literis jam parcere † non debere. Hinc est, quod nunc moleste fero, in hoc judicio dixisse illum quodam loco: anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerunt: suffecerat dicere, qui sic tenent, ut eum crederemus esse correctum: cum vero addidit, aut aliquando tenuerunt: primum quam injuste damnare immeritos ausus est, qui illo, qui sive aliis, sive ipso doctore, didicerant, errore caruerunt. Deinde quis eorum, qui eum ista non solum aliquando tenuisse, verum etiam docuisse noverunt, non immerito suspicetur, simulate anathematizasse, qui hæc tenent, cum eodem modo anathematizare non dubitavit, qui hæc aliquando tenuerunt, in quibus eum ipsum recordabantur magistrum? Ecce (ut alios taceam) Timasium, & Jacobum, quibus oculis, qua fronte conspiciet suos, aut dilectores, aut aliquando discipulos, ad quos librum *a* scripsi, ubi libro ejus respondi. Qui certe quemadmodum mihi rescripserint, tacendum, & prætereundum non putavi, sed exemplum literarum subter annexui.

Cap. 23.

† Timasio vel Primasio.

† Alias idque ignoranter.

† Alias cujus.

† Alias parcere.

a utique librum de Natur. & grat.

CAPUT XVI.

Epistola Timasii, & Jacobi ad Augustinum.

DOmino vere beatissimo, & merito venerabili Patri Episcopo Augustino, Timasius, & Jacobus in Domino salutem. Ita nos refecit, & recreavit gratia Dei ministrata per verbum tuum, ut prorsus Germane dicamus: *Misit verbum suum, & sanavit eos*. Domine beatissime, & merito venerabilis Pater, Sane ea diligentia ventilasse sanctitatem tuam textum ejusdem libelli reperimus, ut ad singulos apices Cap. 24.

† Alias credita. apices responsa debita † stupeamus, sive in his, quæ refutare, detestari, ac fugere debeat Christianum, sive in illis, in quibus non satis invenitur errasse, quamvis nescio, qua calliditate in ipsis quoque gratiam Dei credidit supprimendam. Sed unum est, quod nos in tanto beneficio afficit, *a* quia tarde hoc tam præclarum gratiæ Dei munus effulsit. Si quidem contingit, absentes fieri quosdam, quorum cæcitati tam perspicua veritatis illustratio deberetur: ad quos etsi tardius, non diffidimus, propitio Deo eandem gratiam pervenire, qui vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. Nos vero etsi olim spiritu charitatis, † qui in te est, docti, subjectionem ejus abjecerimus erroris, in hoc etiam nunc gratias agimus, quod hæc, quæ ante credidimus, nunc aliis aperire didicimus, viam felicitatis uberiore sanctitatis tuæ sermone pandente. † Et alia manu, incolumen beatitudinem tuam, nostrique memorem misericordia Dei nostri clarificet in æternum.

a utique dolore, vel forte, affligit. — † *Alias claritatis.* — † *Alias præsident.*

CAPUT XVII.

Pelagium urget, ut ex corde resipiscat.

Cap. 14. SI ergo & iste confiteatur, ita in hoc errore se fuisse aliquando, ut hominem præoccupatum, sed nunc anathematizare, qui hæc tenet, quisquis ei non gratularetur, tenente jam illo viam veritatis, ipse amitteret viscera charitatis. Nunc vero parum est, quod se non confessus est ab ea peste liberatum, sed anathematizavit insuper liberatos, qui eum sic diligunt, ut etiam ipsum cupiant liberari, in quibus & isti sunt, qui benevolentiam suam erga illum significaverunt, his ad me datis literis suis. Nam & ipsum cogebant, cum dicerent, hoc se affici, quod tarde illum librum scripserim. Siquidem contingit, inquiunt, absentes fieri quosdam, quorum cœcitati ista tam perspicuæ veritatis illustratio deberetur, ad quos & si tardius inquiunt, non diffidimus, propitio Deo, eandem gratiam pervenire. Nomen quippe, vel nomina ipsi quoque adhuc tacenda putaverunt, ut vivente amicitia error potius moreretur amicorum.

Cap. 15. At nunc si Pelagius Deum cogitat, si non est ingratus ejus misericordiæ, qui eum ad Episcoporum judicium propterea produxit, ut hæc anathemata defendere postea non auderet, jamque detestanda, & abjicienda cognosceret, gratius accipiet literas nostras, quando expresso nomine ulcus sanandum potius aperimus, quam illas ubi cum dolore † facere timeremus, tumorem, quod nos pœnitet, augebamus. Si autem mihi fuerit iratus, quam inique irascatur, attendat, & ut vincat iram tandem aliquando Dei postulet gratiam, quam in hoc judicio confessus est, singulis nostris actibus necessariam, ut veram consequatur illo adjuvante victoriam. Quid enim ei prosunt tantæ ejus laudes in Epistolis Episcoporum, quas pro se commemorandas, vel etiam legendas, atque allegandas putavit, quasi cum † hæc perversa sentiret, † omnes, qui vehementes, & quodammodo ardentes ad bonam vitam exhortationes ejus † audiebant, facile scire potuerunt. †

† *Alias Dolorem.* — † *Alias Eum.* — † *Alias Sentire.* — † *Alias potuerint.*

CAPUT XVIII.

Epistola Augustini ad Pelagium cum illius declaratione.

Cap. 16. ET ego quidem in Epistola mea, quam protulit, non solum ab ejus laudibus temperavi, sed etiam, quantum potui, sine ejus † commotione quæstionis de Dei gratia recte sapere admonui. Dixi enim † quippe in salutatione Dominum, quod epistolari more etiam non Christianis quibusdam scribere solemus, neque id mendaciter quoniam omnibus ad salutem, quæ in Christo est, consequendam, debemus quodammodo liberam servitutem. Dixi, dilectissimum & nunc dico, & si iratus † fuerit, adhuc dicam, quoniam, nisi erga eum dilectionem tenuero, illo irascente ipse mihi magis nocebo. Dixi desideratissimum, quoniam valde cupiebam cum præsente aliquid colloqui, jam enim audiebam, contra gratiam, qua justificamur, quando hinc aliqua commemoratio fieret aperta eum contentione coerceri. † Denique literarum ipsarum brevis textus hoc indicat. Nam cum egissem gratias, quod me scriptis suis exhilarasset, certum faciendo de sua salute, ac suorum, quos utique si correctos volumus, etiam corporali salute salvos velle debemus. Mox & bona optavi a Domino retribui, non ad salutem corporis pertinentia, sed ea potius, quæ putabat esse, vel forte adhuc putat in solo arbitrio voluntatis, & propria potestate posita. Deinde, quia literis suis, quibus respondebam, talia quædam in me bona multum, benigneque laudaverat, etiam ibi petivi ab eo, ut pro me oraret, quo potius a Domino talis fierem, qualem me esse jam crederet, ut eum sic admonerem contra quem † ille sapiebat. Ipsam quoque justitiam quam in me laudandam putaverat, non esse volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Hoc est totum, quod brevis illa Epistola mea continet, eaque intentione dicta est, nam ita se habet.

† *Alias Illius.* — † *Alias cum.* — † *Alias virtus.* — † *Alias Conari.* — † *Alias quod.*

CAPUT XXI.

Cap. 17. *Domino dilectissimo, & desideratissimo fratri Pelagio Augustinus in Domino salutem.*

Cap. 18. GRatias ago plurimum, quod me literis exhilarare dignatus es, & certum facere de salute vestra. Retribuet tibi Dominus bona, quibus semper sis bonus, & cum illo æterno vivas

vivas in æternum, Domine dilectissime, & desideratissime frater. Ego autem etsi in me non agnosco præconia de me tua, quæ tuæ benignitatis Epistola continet, benevolo tamen animo erga exiguitatem meam ingratus esse non possum. Simul admonens, ut potius res pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris, & alia manu, memor nostri incolumis Domino placeas Domine dilectissime, & desideratissime frater.

Cap. 29. In ipsa quoque subscriptione quod posui, ut Domino placeat, magis hoc esse significavi in ejus gratia, quam in sola hominis voluntate, quando id nec hortatus sum, nec præcepi, nec docui, sed optavi. Quemadmodum vero si hortarer, aut præciperem, vel docerem pertinere hoc & ad liberum arbitrium demonstrarem, nec tamen Dei gratiæ derogarem: ita quia optavi, Dei quidem commendavi gratiam, non tamen arbitrium voluntatis extinxi. Ut quid ergo in hoc judicio protulit hanc Epistolam? secundum quam, si ab initio sapuisset, nullo modo fortassis, licet a bonis fratribus, sed tamen perversitate dispositionum † ejus offensis, ad Episcopale judicium vocaretur. Porro autem sicut ego rationem de hac mea Epistola reddidi, ita de suis, si esset necesse, redderent *a* quorum allegant dicentes, vel quid putaverint, vel quid ignoraverint, vel qua ratione scripserint. Proinde Pelagius de quorumlibet Sanctorum amicitia, se jactaverit, quorumlibet de suis laudibus literas legerit, quælibet purgationis suæ gesta protulerit, nisi ea, quæ contra Dei gratiam, qua vocamur, & justificamur, posuisse in literis suis idoneorum testium fide probatur, confessus anathematizaverit, ac deinde † contra ipsa hæc ipsa scripserit, & disputaverit, nequaquam his, quibus plenius notus est, videbitur esse correctus.

† *Alias*. disputationum.

a Videtur supervacaneum quorum allegant.

† *Alias* denuo.

CAPUT XIX.

Falso gloriatur Pelagius ipsius dogma, posse non peccari per humanum laborem *fuisse approbatum*.

Cap. 30. JAM enim, quæ post hoc judicium consequuta sunt, quæ hanc suspicionem magis augeant, non tacebo. Pervenit in manus nostras nonnulla Epistola, quæ ipsius Pelagii diceretur scribentis ad amicum suum quendam Presbyterum, qui eum literis (sicut eadem Epistola continet) benigne admonuerat, ne per ejus occasionem aliquis a corpore Ecclesiæ separaretur. Ibi inter cætera, quæ inserere longum est, nec opus est, ait Pelagius. Quatuordecim Episcoporum sententia nostra definitio comprobata est, qua diximus, posse hominem sine peccato esse, & Dei mandata facile custodire, si velit. Quæ sententia (inquit) contradictionis hos confusione perfudit, & omnem in malum conspirantem facietatem ab invicem separavit. Sive ergo istam Epistolam vere scripserit, sive sub ejus nomine a quocunque conficta sit, quis non videat quemadmodum hic error, & de judicio; ubi convictus atque damnatus est tanquam de victoria glorietur? Sic enim posuit hæc verba, quemadmodum leguntur in libro ejus, qui capitulorum vocatur, non quemadmodum objecta sunt in judicio, vel etiam responsione repetita. Nam & illi, qui objecerunt, nescio qua injuria † minus posuerunt verbum, de quo non parva est controversia. Posuerunt enim eum dixisse, posse hominem, si velit esse sine peccato; de facilitate nihil est dubium. † Deinde ipse respondens ait, posse quidem hominem esse sine peccato, & Dei mandata custodire si velit, diximus, neque ipse dixit, facile custodire, sed tantummodo custodire. Ita alio loco inter illa de quibus Hilarius me consuluit, atque rescripsi, sic objectum est; posse hominem esse sine peccato, si velit. Ad quod ipse ita respondit, posse quidem hominem sine peccato esse dictum est superius. Neque hic ergo vel eis, qui objecerunt, vel ab ipso qui respondit, additum est, facile.

† *Alias* Incuria.

† *Alias* Dictum.

Superius etiam in narratione S. Joannis Episcopi, ita commemoratum est. Illis, inquit, instantibus, & dicentibus, quia hæreticus est, dicit enim, quoniam potest homo, si voluerit, esse sine peccato, & de hoc interrogantibus nobis eum, respondit. Non dixi, quoniam recepit natura hominis, ut impeccabilis sit; sed dixi, quoniam qui voluerit propria salute laborare, & agonizare, ut non peccet, & ambulet in præceptis Dei, habere eum hanc possibilitatem a Deo. Tunc quibusdam susurrantibus, & dicentibus, quod sine Dei gratia, dicente Pelagio, posse † hoc perfici, *a* culpam, inquit, superintuli, quia & Apostolus Paulus multum laborans, sed non secundum suam virtutem, sed secundum gratiam Dei dixit, amplius omnibus illis laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum; &c. quæ jam commemoravi. Quid sibi ergo vult, quod in hac Epistola ita gloriari ausi sunt, ut non solum possibilitatem non peccandi; sed etiam facultatem, sicut in libro capitulorum ejusdem Pelagii positum est, judicantibus quatuordecim Episcopis, se persuasisse jactarent, cum toties eadem edicta gestis, atque repetita, nusquam hoc habere inveniantur? Quomodo enim etiam ipsi defensioni, & responsioni Pelagii non est hoc verbum contrarium, cum & Episcopus Joannes sic eum apud se respondisse † dixerit, † & cum vellet intelligi, posse non peccare, qui voluerit pro salute sua laborare, & agonizare, & ipse jam † gestis agens, seque defendens proprio labore, & Dei gratia

† *Alias* Posset.

a Verbum obscurum est, nam verbum, inquit, *ad Joannem referendum esse, & discursus Augustini indicat, & ex Dialogo Pauli Orosii comprobatur. Quid autem significaverit, dicens*, Culpam superintuli, *non intelligitur*, *& forte legendum*. Culpavi (inquit) & superintuli, *& sic consonant, quæ infra dicit Augustinus.*

† *Alias* Differit.
† *Alias* Ut eum.
† *Alias* In.

gratia dixerit, hominem eſſe poſſe ſine peccato? Quomodo ergo facile fiat, ſi laboratur ut fiat? Puto enim, omnem ſenſum hominum nobiſcum agnoſcere, quod ubi labor eſt, facilitas non eſt. Et tamen in † Epiſtola carnalis ventoſitatis, & elationis volat, & geſtorum tarditate procurata, celeritate præcedens, in manus hominum prævolat, ut quatuordecim Epiſcopis Orientalibus placuiſſe dicatur, non ſolum poſſe eſſe hominem ſine peccato, & Dei mandata cuſtodire, nec nominato Deo juvante, ſed tantum, ſi velit, ut videlicet tacita, pro † qua vehementiſſime pugnabatur divina gratia, reſtet, ut in ſola epiſtola legatur infelix, & ſe ipſam decipiens, velut victrix humana ſuperbia. Quaſi non hoc ſe dixerit culpaſſe Joannes Epiſcopus, & velut giganteos montes adverſus ſuper eminentiam gratiæ cœleſtis ſtratos † tribus divinorum teſtimoniorum, tanquam fulminum, ictibus dejeciſſe.

† Forte delenda particula in.

† Alias de.

† Alias Structos.

At vero cum illo etiam cæteri Epiſcopi judices, vel mente, vel ipſis auribus ferrent Pelagium dicentem, *Poſſe quidem hominem ſine peccato eſſe, & Dei mandata cuſtodire, ſi velit, diximus*. Niſi continuo, ſequeretur; *Hanc enim poſſibilitatem Deus illi dedit*. Quod neſciebant illi eum dicere de natura, non de illa, quam in Apoſtolica prædicatione noverant, gratia. Ac deinde conjungeret. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia uſque ad ſenectam, qui nunquam peccaverit, ſed quoniam a peccatis converſus proprio labore, & Dei gratia poſſit eſſe ſine peccato. Quod etiam ſua ſententia declararunt dicentes eum recte reſpondiſſe, hominem cum adjutorio Dei, & gratia poſſe eſſe ſine peccato. Quid aliud metuentes, niſi ne hoc negando, non poſſibilitati hominis, ſed ipſi Dei gratiæ facere videretur injuriam. Nec tamen definitum eſt, quando fiat homo ſine peccato, quod fieri poſſe adjuvante Dei gratia judicatum eſt. Non eſt, inquam, definitum utrum in hac carne concupiſcentiæ adverſus ſpiritum fuerit, vel ſit, vel futurus ſit aliquis jam ratione utens, & voluntatis arbitrio, ſive in iſta frequentia hominum, ſive in ſolitudine monachorum, cui non ſit jam neceſſarium non propter alios, ſed etiam propter ſe ipſum dicere in oratione; *Dimitte nobis debita noſtra*. An vero tunc perficiatur hoc donum, quando ſimiles ei erimus, quando videbimus eum ſicuti eſt: quando dicetur, non a pugnantibus; *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, ſed a triumphantibus; *Ubi mors victoria tua? Ubi eſt mors aculeus tuus?* Quod non inter catholicos, & hæreticos, ſed inter catholicos ipſos fortaſſe pacifice requirendum eſt.

Cap. 11. Quomodo igitur credi poteſt, Pelagium (ſi tamen hæc epiſtola ejus eſt) & Dei gratiam, quæ neque natura eſt cum libero arbitrio, neque legis ſcientia, neque tantum remiſſio peccatorum, ſed ea, quæ in ſingulis noſtris eſt actibus neceſſaria, veraciter fuiſſe confeſſum, & veraciter anathematizaſſe, quiſquis contraria * iſta ſentiret, quando in epiſtola ſua, & facilitatem poſuit non peccandi, de qua nulla in hoc judicio quæſtio fuit, quaſi judicibus, etiam de hoc verbo placuerit, & gratiam Dei non poſuit, * quam confitendo, & addendo pœnam Eccleſiaſticæ damnationis evaſit?

* Alias Contra.

* Alias Poſuerit.

CAPUT XX.

Redarguitur, & convincitur Pelagius, quod errores Cœleſtii ficte anathematizaverit.

EST & aliud, quod ſilere non debeo, in chartula defenſionis ſuæ, quam mihi per quendam charum noſtrum * Hypponenſem civem, Orientalem autem diaconum miſit, fecit aliquid, quod aliter ſe habeat, quam geſtis Epiſcopalibus continetur, quod autem habent geſta longe melius eſt, ac firmius, & omnino enodatius pro Catholica veritate contra illius hæreſis peſtem. Nam cum eandem chartulam legerem, priuſquam ad nos geſta veniſſent, neſciebam ea ipſa verba poſuiſſe, quibus cum ibi * adeſſet, uſus eſt in judicio, pauca enim, & non multum aliter ſe habent, de quibus non nimis curo. Cap. 12.

* Alias Veſtrum.

* Alias Sibi.

Moleſte autem ferebam, quod aliquarum ſententiarum Cœleſtii, quas cum geſtis anathematizaſſe perſpicuum eſt, ſervaſſe ſibi defenſionem poteſt videri. Nam earum quædam ſua negavit eſſe, dicens tantummodo pro eis non ſe debere ſatisfactionem, anathematizare autem in eadem chartula voluit, quæ iſta ſunt. *Adam mortalem eſſe factum, qui * ſive peccaret, ſive non peccaret, eſſet moriturus, quod peccatum Adæ ſolum ipſum nocuerit, & non genus humanum, quod lex ſic mittat ad regnum Cœlorum, quemadmodum & Evangelium, quod infantes nuper nati in illo ſtatu ſint, in quo fuit Adam ante prævaricationem, quod neque per mortem, vel prævaricationem Adæ omne genus humanum moriatur, neque per reſurrectionem Chriſti omne genus humanum reſurgat. Infantes, etiamſi non baptizentur, habere vitam æternam. Divites baptizatos, niſi omnibus abrenunciaverint, ſi quid boni videntur facere, non illis reputari, neque habituros illos regnum Cœlorum*. Ad iſta quippe in chartula illa ita reſpondit. Hæc omnia ſecundum ipſorum teſtimonium a me dicta non ſunt, nec pro eis debeo ſatisfactionem. In geſtis autem ad eadem ipſa ita loquutus eſt: ſecundum ipſorum a me dicta non ſunt, pro quibus ego ſatisfacere non debeo, ſed tamen ad ſatisfactionem ſanctæ Synodi anathematizo eos, qui ſic tenent, aut aliquando tenuerunt. Cap. 13.

* Alias Quod.

Cur ergo non ita & in illa chartula ſcriptum eſt? non multum, ut opinor, atramenti, nec literarum, nec moræ ne ipſi * chartulæ, ſi ita fieret, impenderetur. Sed quis non credat, id fuiſſe procuratum, ut tanquam pro geſtorum illorum breviatione iſta charta uſquequaque diſcurreret, ubi non putaretur, non * eſſe ablatam quamlibet earum ſententiarum defen-

* Alias Ipſius.

* Alias deeſt particula non.

defendendi licentiam, quod ei tantummodo objectæ, nec ei * approbatæ fuissent, non tamen anathematizatæ, atque damnatæ?

* Alias Ejus.

Postea etiam de libro Cœlestii capitula sibi objecta in eadem chartula multa congessit, neque his intervallis, quæ continent gesta, duas responsiones, quibus eadem in capitula anathematizavit, sed unam simul omnibus subdidit. Quod studio brevitatis factum putarem, nisi plurimum ad id, quod nos movet, interesse perspicerem, ita enim clausit. Iterum dico, quoniam ista & secundum eorum testimonium non sunt mea, pro quibus, ut dixi, satisfactionem non debeo, quæ autem mea esse confessus sum, hæc recte me dicere affirmo, quæ autem dixi mea non esse, secundum judicium sanctæ Ecclesiæ reprobo, anathema dicens omni contravenienti sanctæ, & catholicæ Ecclesiæ doctrinis, similiter & his qui falsa fingentes, nobis calumniam commoverunt. Hunc ultimum versum non habent gesta, sed nihil ad rem, de qua soliciti esse debemus. Sint enim prorsus anathema, & hi, qui falsa fingentes eis calumniam commoverunt.

Sed cum primum legi, quæ ante dixi, mea non esse, secundum judicium sanctæ Ecclesiæ reprobo, nesciens, quoniam hic tacitum est, & gesta non legeram, nihil aliud existimavi, quam eum fuisse pollicitum, hoc se de his sensurum capitulis, quod Ecclesia non jam judicasset, sed quandoque judicaret, & ea se reprobaturum, quæ illa non jam reprobasset, sed quandoque reprobaret, ut * huc pertinent etiam, quæ adjungit, anathema se * dicente omni contravenienti, vel contradicenti sanctæ Catholicæ Ecclesiæ doctrinis. Verumtamen ut gesta testantur, jam de his Ecclesiasticum judicium ab Episcopis quatuordecim factum erat, secundum quod judicium se dixit, ista omnia reprobare, & anathema dicere his, qui talia sentiendo, contra judicium veniunt, quod jam factum fuisse gesta indicant. Jam enim dixerant judices, quid ad hæc, quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius monachus. Hæc enim reprobat sancta Synodus, & sancta Dei Catholica Ecclesia.

* Alias Ut ad hæc pertineret etiã, quod * Alias Dicit.

Sed hoc, qui nesciunt, & istam chartam legunt, aliquid illorum licite posse defendi, tanquam non fuerit judicatum catholicæ contrarium esse doctrinæ, paratumque se Pelagius dixerit, id de his rebus sapere, quod Ecclesia non judicavit, sed judicaverit. *a* Non ita * sic scripsit, tamen de qua nunc agimus chartula, ut cognosceretur, quod habet gestorum fides, omnia scilicet, illa dogmata, quibus eadem hæresis proserpebat, & contentiosa convalescebat audacia Ecclesiastico judicio, præsidentibus quatuordecim Episcopis esse damnata. Quam rem, si ut est, innotescere timuit, se potius corrigat, quam nostræ licet seræ vigilantiæ qualicunque succenseat. Si autem hoc cum timuisse * falsum est, & sicut homines suspicamur, ignoscat, dum tamen ea, quæ gestis, quibus auditus est, anathematizata, & reprobata sunt, de cætero oppugnet, ne parcendo illis, non solum hæc antea credidisse, sed credere videatur.

a Est tamen obscurus locus, & videtur corruptus, forteque sic legendus. Nam ita ipse scripsit in ea, de qua nunc agimus, chartula. *Et postea supplendum.* Et animadversum a nobis est, ut cognosceretur, &c.

* Alias Itaque.

* Alias Tenuisse.

CAPUT XXI.

Conclusio, & scopus totius libri.

PRoinde istum librum in tam gravi, & grandi causa non frustra fortasse prolixum ob hoc ad tuam venerationem scribere volui, ut si tuis sensibus non displicuerit, authoritate potius tua, quę longe major est, quam nostræ exiguitatis industria, quibus necessarium existimaveris, innotescat, ad eorum vanitates contentionesque opprimendas, qui putant, absoluto Pelagio, judicibus Episcopis Orientalibus, illa dogmata placuisse, quæ adversum Christianam fidem, & gratiam, qua vocamur, & justificamur, perniciosissime pullulantia, Christiana semper veritas damnat, & istorum etiam quatuordecim Episcoporum authoritate damnavit, quæ simul & Pelagium, nisi ab eo essent anathematizata, damnasset. Nunc jam quoniam reddidimus homini curam fraternæ charitatis, & de illo, ac pro illo nostram solicitudinem fideliter promisimus * videamus breviter, quomodo possit adverti etiam illo (quod clarum est apud homines) absoluto, hæresim tamen ipsam divino judicio semper damnabilem, etiam judicio quatuordecim Episcoporum Orientalium esse damnatam. Cap. 34.

* Alias Promipsimus.

CAPUT XXII.

Quomodo potuerint, absoluto Pelagio, dogmata illi objecta damnari?

HÆc est illius judicii postrema sententia. Synodus dixit: nunc quoniam satisfactum est nobis prosecutionibus * præsentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiæ reprobat, & anathematizat communionis Ecclesiasticæ eum esse, & catholicæ confitemur. Duo quædam satis perspicua de Pelagio monacho sancti Episcopi judices suæ sententiæ brevitate complexi sunt. Unum quidem piis eum consentire doctrinis. Alterum autem Ecclesiæ fidei reprobare & anathematizare contraria. Propter hæc duo communionis Ecclesiasticæ, & Catholicæ pronunciatus est. Quibus ergo verbis ejus, interim, quantum homines in præsentia de manifestis judicare potuerunt, utrumque claruerit, omnia breviter recapitulando videamus. In his enim sibi objectis, quæ sua non esse respondit, dictus est reprobare, & anathematizare contraria. Breviter ergo totam istam causam ita si possumus, colligamus, quoniam necesse erat impleri, quod prædixit Apostolus Paulus. *Oportet & hæreses esse, ut probati manifesti fiant in vobis.* Post vete- Cap. 35.

* Alias Persecutionibus.

veteres hæreses multæ etiam modo hæreses, non ab Episcopis, seu presbyteris, vel quibusque clericis, sed a quibusdam veluti monachis, *a* quæ contra Dei gratiam, quæ nobis est per Jesum Christum Dominum nostrum tanquam defendendo liberum arbitrium, disputant, & conantur Christianæ fidei fundamentum * evertere, de quo scriptum est. *Per unum hominem mors, & per unum hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic etiam in Christo omnes vivificabuntur.* Et in actibus nostris Dei adjutorium denegant, dicendo, ut non peccemus, impleamusque justitiam, posse sufficere naturam humanam, quæ condita est cum libero arbitrio, eamque esse Dei gratiam, quia sic conditi sumus, ut hoc voluntate possimus, & quod adjutorium legis, mandatorumque suorum dedit, & quod ad se conversis peccata præterita ignoscit. In his solis esse Dei gratiam deputandam, non in adjutorio nostrorum actuum singulorum. Posse enim hominem esse sine peccato, & mandata Dei facile custodire, si velit.

a Aldo inventæ sunt vel quid simile.

** Alias Firmamentum.*

Ista hæresis, cum plurimos decepisset, & fratres, quos non deceperat, conturbaret, Cœlestius quidam talia sentiens ad judicium Carthaginensis Ecclesiæ perductus Episcoporum sententia condemnatus est. Deinde post aliquot annos Pelagio, qui magister ejus perhiberetur, cum ista hæresis fuisset objecta, ad Episcopale judicium etiam ipse pervenit. Recitatisque omnibus, quæ in libello contra eum dato Heros, & Lazarus Episcopi Galli posuerant: illis quidem absentibus, & de ægritudine unius eorum excusantibus, Pelagium ad omnia respondentem, quatuordecim Episcopi provinciæ Palestinæ secundum responsiones ejus alienum a perversitate hujus hæresis pronunciarunt: eam tamen hæresim sine ulla dubitatione damnantes. Approbaverunt enim secundum quæ ille ad ea, quæ objecta sunt, respondebat. Adjuvari hominem per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est. *Legem in adjutorium dedit illis.* Non tamen ex hoc eadem † legis scientia illam Dei gratiam esse judicaverunt, † de qua scriptum est. *Quis me liberabit de corpore mortis hujus? gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* Nec ideo dixisse Pelagium omnes voluntate sua regi, ut non eos regeret Deus. Respondit enim hoc se dixisse propter liberum arbitrium, cui Deus adjutor est eligenti bona, hominem vero peccantem ipsum esse in culpa quasi liberi arbitrii. Approbaverunt etiam iniquis, & peccatoribus in die judicii non esse parcendum, sed æternis eos ignibus puniendos, quoniam hæc se ille secundum Evangelium dixisse respondit, ubi scriptum est: *Isti ibunt in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Non autem dixerat, omnes peccatores ad æternum pertinere supplicium, ut merito contra Apostolum dixisse videretur, qui quosdam salvos ait futuros. *Sic tamen quasi per ignem.* Regnum Cœlorum ideo approbaverunt, etiam in veteri testamento esse promissum, quoniam testimonium dedit de Propheta Daniele, ubi dictum est. *Et accipient Sancti Regnum altissimi.* Hoc loco vetus testamentum intelligentes ab illo appellatum non illud solum, quod factum est in monte Syna, sed scripturas omnes canonicas ante adventum Domini administratas. Posse autem hominem esse sine peccato, si velit, non sic approbatum est, quomodo ab illo in libro suo positum videbatur † tanquam hoc in sola potestate esset hominis per liberum arbitrium. Hoc quippe arguebatur sensisse, dicendo, si velit, sed quomodo † nunc ipse respondit. Imo quomodo id brevius, & apertius judices Episcopi sua interlocutione commemoraverunt, hominem cum adjutorio Dei, & gratia posse esse sine peccato. Nec tamen definitum est, quando istam perfectionem sancti assequituri † sunt, utrum in corpore mortis hujus, an quando absorbebitur mors in victoriam.

† Alias Eandem legis scientiam.

† Alias Approbaverunt.

† Alias Videbitur.

† Alias Tunc.

† Alias Assequuti.

Ex his etiam, quæ Cœlestium dixisse, vel scripsisse, tanquam dogmata discipuli ejus, sunt objecta † Pelagio, sua quædam & ipse cognovit, sed aliter se, quam objiciebatur, † sensisse respondit. Hinc est illud, quod ante Christi adventum vixerunt quidam sancte, & juste, Cœlestius autem dixisse perhibebatur, quod sine peccato fuerint. Item objectum est, dixisse Cœlestium, Ecclesiam esse sine macula, & ruga. Pelagius autem dixit, dictum a se quidem, sed ita quoniam lavacro ab omni macula, & ruga purgatur Ecclesia, quam † velit Dominus ita permanere. Item illud dictum a Cœlestio, quoniam plus faciamus, quam in lege, & Evangelio jussum est. Pelagius autem de virginitate se dixisse respondit, de qua Paulus dicit, Præceptum Domini non habeo. Item objectum est, affirmare Cœlestium, unumquenque hominem posse habere omnes virtutes, & gratias, ac sic auferri diversitatem gratiarum, quam Apostolus docet. Pelagius autem respondit, non se auferre gratiarum diversitatem, sed dicere, donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias, sic Paulo Apostolo donavit.

† Alias Objiciebantur.

† Alias Objiciebantur.

† Alias Quia.

Has ex nomine Cœlestii quatuor sententias non sic approbaverunt Episcopi judices, sicut eas Cœlestius sensisse dicebatur, sed sicut de his respondit Pelagius. Videtur enim, quod aliud sit sine peccato esse, aliud sancte, ac juste vivere, sicut etiam ante adventum Christi quosdam vixisse Scriptura testatur. Et quamvis non sit hic Ecclesia sine macula, & ruga, tamen eam & lavacro regenerationis ab omni macula, rugaque purgari, & eam ita velle Dominum permanere: nam & ita permanebit, quia sine macula, & ruga, utique in æterna felicitate regnabit. Et quod perpetua virginitas, quæ præcepta non est, sine dubio plus sit, quam conjugalis pudicitia, quæ præcepta est, quamvis in multis virginitas perseveret, qui tamen non sunt sine peccato. Et quod omnes eas gratias, quas loco uno commemorat, habuit Apostolus Paulus, quas tamen eum dignum fuisse accipere, aut non secundum merita,

rita, sed potius secundum prædestinationem aliquo modo intelligere potuerunt. Ipse enim dicit, non sum dignus, vel non sum idoneus vocari Apostolus, aut eorum intentionem subterfugit verbum, quod Pelagius quemadmodum posuerit, ipse viderit.

Hæc sunt, in quibus Episcopi Pelagium pronuntiaverunt, piis consentire doctrinis. Nunc similiter recapitulando illa, paulo attentius videamus, quæ illum contraria reprobare, & anathematizare dixerunt. In hoc enim potius hæresi ita consistit, † Exceptis ergo illis, quæ in adulatione nescio cujus viduæ in libris suis posuisse, dictus est, quæ ille neque in libris suis esse, neque talia unquam se dixisse respondit, & eos, qui talia saperent, non tanquam hæreticos, sed tanquam stultos anathematizavit. Hæc sunt quibus hæresis illius, dumeta pullulare, imo jam sylvescere dolebamus. Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus. Quod peccatum Adæ ipsum solum læserit, non genus humanum. Quod lex sic mittat ad regnum, quemadmodum & Evangelium. Quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante prævaricationem. Quod neque per mortem, vel prævaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Quod infantes, etsi non baptizentur, habeant vitam æternam. Quod divites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi † fuerint facere, non eis imputetur, neque regnum Dei possunt habere. Quod gratia Dei, & adjutorium, non ad singulos actus detur, sed in libero arbitrio sit, & in lege, atque doctrina. Quod Dei gratia secundum merita nostra detur, & propterea & ipsa gratia in hominis sit posita voluntate, sive dignus fiat, sive indignus. Quod filii Dei non possunt vocari, nisi omnino absque peccato fuerint effecti. Quod oblivio, & ignorantia non subjaceat peccato, quoniam non eveniant secundum voluntatem, sed secundum necessitatem. Quod non sit liberum arbitrium, si indigeat auxilio Dei, quoniam propriam voluntatem habeat unusquisque aut facere aliquid, aut non facere. Quod victoria nostra ex Dei non sit adjutorio, sed ex libero arbitrio. Quod ex illo, quod ait Petrus, divinæ nos esse consortes naturæ, consequens sit, ut ita possit esse anima sine peccato, quemadmodum Deus. Hoc enim in undecimo capitulo libri, non quidem habentis authoris sui titulum, sed qui perhibetur esse Cœlestii, his verbis positum ipse legi. Quomodo quispiam, inquit, illius rei consortium suscipit, a cujus statu, & virtute esse extraneus definitur? Ideo fratres, qui hæc objecerunt, sic eum intellexerunt, tanquam ejusdem naturæ animam, & Deum, & partem Dei dixerit animam. Sic eum † acceperunt, quod ejusdem status, atque virtutis eam esse cum Deo senserit. † In extremo autem objectorum positum est, quod pœnitentibus venia non detur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum meritum, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.

† Alias convenit, sed legendum hæresis ita consistit.

† Alias visi.

† Alias enim.

† Alias senserunt.

Hæc omnia, & si quæ argumentationes ad ea confirmanda interpositæ sunt, sua negantem, & anathematizantem Pelagium judices approbaverunt. Et ideo pronuntiaverunt, eum contraria Ecclesiasticæ fidei reprobando, & anathematizando, damnasse. Et per hoc quomodolibet ea Cœlestius posuerit, aut non posuerit, vel Pelagius senserit, aut non senserit, tanta mala tam novæ hujus hæresis illo Ecclesiastico judicio damnata, gaudeamus, & Deo gratias agamus, laudesque dicamus.

De his autem, quæ post hoc judicium ibi a nescio quo cuneo perditorum, qui valde in perversum perhibentur Pelagio suffragari, incredibili audacia perpetrata dicuntur, ut Dei servi, & ancillæ Domini ad curam sancti Hieronymi presbyteri pertinentes sceleratissima cæde afficerentur, Diacon. occideretur, ædificia monasteriorum incenderentur, vix ipsum ab hoc impetu, atque incursu impiorum, in Dei misericordia turris munitior tueretur, tacendum nobis potius video, & expectandum quid illic fratres nostri Episcopi de his tantis malis agendum existiment, quibus eos dissimulare posse quis credat? Impia quippe dogmata hujusmodi hominum a quibuslibet Catholicis, etiam qui ab illis terris longe absunt, redarguenda sunt, ne ubique nocere possint, quo pervenire potuerint. Impia vero facta, quorum coertio ad episcopalem pertinet disciplinam, ubi committuntur, ibi potissimum a præsentibus, vel in proximo constitutis, diligentia pastorali, & pia severitate plectenda sunt. Nos itaque tam longe positi optare debemus, his causis talem illic finem dari, de quo non sit necesse, ubilibet ulterius judicare, sed quæ nobis potius prædicare conveniat, ut animi omnium, qui illorum scelerum fama usquequaque volitante graviter vulnerati sunt, Dei misericordia consequente sanentur. Unde jam hujus libri terminus iste sit, qui, ut spero, si sensibus tuis placere meruerit, adjuvante Domino utilis erit legentibus, tuo, quam meo nomine commendatior, & tua diligentia plurimis notior.

Explicit liber sancti Augustini ad sanctum Aurelium Episcopum de gestis Pelagii hæretici contra adversarios gratiæ Domini nostri Jesu Christi.

FINIS PROLEGOMENORUM.

LIBER

LIBER PRIMUS
DE NECESSITATE GRATIÆ
AD PERFICIENDA OPERA MORALITER
BONA ORDINIS NATURALIS, ET AD CONTRARIA PECCATA VITANDA.

PRÆLUDIUM.



Ncipimus tractare quæstionem, An gratia sit? quæ a Theologis omnibus præsertim Div. Thoma, & interpretibus 1. 2. qu. 109. ex illius necessitate inquiritur. Duobus autem modis aliquid esse solet necessarium, uno modo per se, & absolute, alio modo in ordine ad aliquem finem: in præsenti ergo supponitur, gratiam non esse priori modo necessariam, nec quæstionem in hoc sensu tractari. Quia gratia si increata sit, sub ea ratione est aliquid liberum in Deo, & consequenter non potest esse absolute necessaria, quia quod est liberum, non est necessarium. Si vero sit creata, eo ipso absolute necessaria non est, quia nulla creatura est per se necessaria. Neque etiam est gratia simpliciter necessaria humanæ naturæ absolute spectatæ, quia non est proprietas necessario consequens illam, & quia sine illa esse potest, & conservari. Necessitas ergo gratiæ consideranda est in ordine ad aliquem finem, & in hoc sensu quæstio tractatur.

Duplex necessitas, videlicet per se, aut in ordine ad aliquē finem.

2. Ulterius vero hæc etiam necessitas duplex distingui solet, scilicet absolute, & simpliciter, quæ sola est vera necessitas; & secundum quid, seu ad melius esse, quæ proprius est utilitas: quam divisionem aliis verbis tradit Aug. lib. De Gestis Palæstin. c. 1. Igitur in præsenti priori modo præcipue a Theologis sumitur; tum quia ex necessitate absoluta efficacius concluditur existentia gratiæ; quia divina providentia non deest hominibus in his, quæ simpliciter necessaria sunt ad finem consequendum; utiliora vero non semper confert: tum etiam quia sub necessitate simpliciter includitur utilitas, non autem e converso. Unde si gratia est simpliciter necessaria, etiam erit utilis, & dari poterit, vel ex ordinaria providentia, vel ex Dei liberalitate, & ita explicata necessitate, a fortiori utilitas gratiæ declarabitur.

Posterius illud necessitatis genus subdividitur.

3. Præterea oportet recolere, quod supra tradidimus, duplicem esse finem hominis, naturalem scilicet, & supernaturalem, respectu enim utriusque necessitas gratiæ spectari potest: nam ad utrumque consequendum potest esse gratia necessaria. Est autem consentaneum intellectuali naturæ, ut per operationes liberas, & morales finem suum assequatur, nam hæ tantum operationes dicuntur in homine viatore proprie humanæ, seu hominis, ut homo, vel ut intellectualis est, sub qua ratione in finem sibi proprium tendit, & ideo non nisi per hujusmodi operationes illum assequitur. Unde fit, necessitatem gratiæ in ordine ad finem ultimum hominis consequendum, eandem esse cum necessitate gratiæ ad bona opera exercenda, quibus finem illum consequi possit, & vitanda mala, quibus illum potest amittere. Quia igitur (ut supra dixi) finis ultimus duplex est, naturalis scilicet, & supernaturalis, & utrique respondent consentaneæ operationes, utique naturalis ordinis, vel supernaturalis, ideo gratiæ necessitas spectari potest vel in ordine ad operationes naturalis ordinis, vel supernaturalis. Et quoniam utraque necessitas copiosam habet materiam, & longe diversa principia, ideo distincte tractanda est, & incipiendo a notioribus, in hoc libro dicemus de necessitate gratiæ ad opera naturalia; in sequenti vero de ejusdem necessitate ad opera supernaturalia. Omnia vero moralia opera ad actus intellectus, & voluntatis revocantur, de his ergo dicemus, & quia radix hujus necessitatis non est eadem in omnibus statibus superiori libro explicatis, ideo de singulis dicere necessarium erit.

Ad finem hominis supernaturalem, tum etiā ad naturalē gratiæ necessitas.

Hoc lib. de necessitate gratiæ ad opera naturalia agendum.

4. Denique quoniam hos actus sæpe naturales vocabimus, ne in nomine sit ambiguitas, oportet advertere, hic non sumi naturale, ut opponitur libero, sed ut a supernaturali distinguitur, nam potius supponimus, hos actus morales liberos esse, dicuntur autem naturales, tum ex regula naturalis luminis rationis, cui conformari debent, tum ex materia, in qua versantur, quia naturaliter cognosci potest, tum ex motivo, quod naturæ proportionatum esse solet, tum ex principio proximo, a quo per se fiunt, quod est potentia naturalis.

CAPUT I.

Utrum homini ad quamlibet veritatem naturalem cognoscendam gratia necessaria sit in omni statu, præsertim naturæ lapsæ?

1. Duplex est cognitionis species, quædam speculativa, quæ in sola veritatis contemplatione, & cognitione sistit, alia practica, quæ ad opus refertur inclinando, & inducendo affectum: in præsenti de priori tractamus; de posteriori vero capite sequenti dicemus. Vocamus autem in præsenti naturalem veritatem omnem illam, quæ ad ordinem naturæ spectat, & per se loquendo sine revelatione speciali, ministerio sensuum acquiritur, & per species rerum quæ illis objiciuntur, proportionem habet cum lumine naturali intellectus, & sub objecto illi proportionato comprehenditur. De hujusmodi ergo veritatibus fuit quorundam opinio negans, posse hominem præsertim lapsum sine gratia aliquam ea his veritatibus pure, & sine errore consequi. Refert Div. Thom. in secunda distinction. vigesima octava, quæstion. prima artic. quinto, tribuitur etiam Gregorio, & Capreolo, qui in alio sensu locuti sunt, quanquam ex eorum principiis hoc etiam sequi videatur, ut postea videbimus. Fundamentum hujus sententiæ esse potest primo, quia cujuscumque veritatis cognitio est donum Dei, alias haberet homo unde gloriari posset, contra Paulum. 1. ad Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Secundo quia concilium Milevit. cap. 4. indicat, scientiam esse donum Dei, & affert illud Psal. 93. *Quis docet hominem scientiam*, & Aurausi. c. 22. ait, *tam veritatem, quam justitiam esse ab illo fonte, quem in eremo sitire debemus*. Tertio quia homo lapsus contraxit ignorantiæ vulnus; ut ait D. Tho. 1. 2. qu. 85. art. 3. cum Beda Luc. 10. & August. lib. 1. Retr. c. 9. & lib. 22. de Civit. cap. 22. ergo minus potest veritatem naturalem cognoscere, quam in pura natura; ergo nullam veritatem potest per se cognoscere. Quarto quia alias sicut homo posset unam veritatem cognoscere; posset omnem, atque ita semper attingere veritatem ita, ut nunquam erret, quia non est major ratio de una veritate, quam de omnibus. Consequens autem

Veritas naturalis, quæ?

1. Opinio.

tem videtur plane falsum; ergo omnino dicendum est, non posse hominem sine gratia Dei ullam veritatem cognoscere.

Opin. 2. de gratia Dei & Christi distinguens. 2. Secunda opinio est aliorum, qui distinguunt inter gratiam Dei, & gratiam Christi, & affirmant sine gratia Christi posse hominem scire, seu cognoscere non tantum singulas, sed etiam omnes veritates naturales collective sumptas, ut ajunt, & sine errore; negant autem sine gratia Dei posse vel unam veritatem cognoscere, etiamsi mere speculativa, & naturalis sit. Unde juxta hanc sententiam gratia Dei necessaria est ad omnes, & singulas veritates cognoscendas; gratia autem Christi, neque ad omnes, neque ad singulas. Ratio prioris partis est, quia ut homo perveniat in cognitionem cujuscumque veritatis, necesse est, ut convenienti modo præveniatur, & excitetur ab objectis, & aliis causis, ita ut inducant hominem in veram cognitionem, & non in errorem; potuissent autem hujusmodi causæ ita homini occurrere, ut essent inducentes in errorem, neque est in manu hominis prævenire, ut hoc, vel illo modo objecta occurrant; ergo semper est deputandum gratiæ Dei, quod hujusmodi causæ priori, & non posteriori modo offerantur. Probatur consequentia, cætera enim clara sunt, quia respectu Dei ille effectus non casu evenit, nec sine divina operatione, & voluntate, quia est opus providentiæ ejus, & non est debitum naturæ hominis: nam posset relinqui, ut deciperetur, maxime post originale peccatum, quod de se dignum est hujusmodi pœna: ergo est beneficium gratiæ, juxta superius dicta de hujus vocis significatione.

3. Fundamentum vero alterius partis hujus sententiæ est, quia hæc gratia non datur nobis propter Christum, atque ita non est gratia Christi: assumptum probatur, quia tantum illa gratia datur nobis propter Christum, pro qua obtinenda ille mortuus est: illa vero non est talis: quod probo, quia Christus non est mortuus, ut philosophi, vel mathematici efficeremur, sed ut sanctificaremur, & glorificaremur, juxta modum loquendi Augustini epist. 105. Illa vero gratia non datur ad salutem animæ, sed tantum ad aliquam veritatem philosophicam, vel mathematicam, aut aliam hujusmodi cognitionem; ergo talis gratia non est ex Christo, neque pertinet ad ordinem gratiæ sanctificantis, sed est quædam gratia gratis data a Deo sine intuitu meritorum Christi. Quæ ratio non solum probat de gratia necessaria ad singulas veritates, sed etiam ad omnes similes collective sumptas, & ideo non solum singulæ, sed etiam omnes poterunt sine gratia Christi cognosci, non vero sine gratia Dei. Nam si una, vel altera non potest cognosci sine gratia Dei, multo minus omnes.

4. Ut autem veram, & communem sententiam declarem, suppono, hic non esse sermonem de habituali gratia, quæ sanctificat hominem, quia per se evidens est illam non esse necessariam ad effectum, de quo nunc tractamus, quia hic nullo modo attingit illum ordinem, neque per se requirit amicitiam cum Deo. Et hoc maxime probat testimonium Augustini. 1. Retract. cap. 4. quod adducit D. Thomas 1. 2. quæst. 109. art. 1. in argument. *Sed contra*, ubi retractat, quod dixerat libr. 1. Solilo. 9. c. 2. in princip. *Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti*. Hoc ergo non approbat in dicto loco, quia *responderi potest, multos non mundos multa scire vera*: sicut aliqui philosophi non solum injusti, sed etiam infideles, ut Aristoteles, & similes multa vera cognoverunt sine gratia sanctificante. Verisimile autem est, eos fuisse a Deo peculiariter adjutos ad istarum veritatum cognitionem, quamvis sanctificantem gratiam non haberent. Est ergo quæstio de gratia auxiliante, quæ ut nunc breviter suppono, duobus modis juvare potest, scilicet, vel tanquam principium physicum, & per se nostri actus, ut juvat lumen fidei ad suos actus, vel tanquam principium accidentarium physice, per se autem morale, vel, ut sic dicam, artificiale, sicut magister juvat discipulos ad sciendum. Hæc autem posterior duobus modis adhiberi potest, scilicet, vel tantum extrinsece, ut fit per humanam doctrinam, & per applicationem sensibilium objectorum, vel etiam interius peculiari modo illuminando, vel phantasmata dirigendo, vel ipsum intelligibile objectum melius applicando.

(Margin: Non est homo hic de gratia sanctificante, sed de auxiliante.)

5. Dico primo: Ad cognoscendas veritates naturales divisive, seu sigillatim sumptas non est necessaria specialis gratia Dei, vel Christi etiam in statu lapsæ naturæ. Hæc est communis sententia, ut referam latius in sequentibus, & sine dubio est sensus D. Thomæ locis citatis. Nam licet dicat esse necessarium auxilium Dei moventis ad singulas veritates cognoscendas, per illud auxilium intelligit concursum generalem Dei, ut Cajet. & alii omnes intelligunt, quia loquitur de auxilio necessario ex vi essentialis dependentiæ in operando causæ secundæ a prima, illud autem non est, nisi concursus generalis, qui ut datur ad actiones naturales, non est gratia, ut constat ex dictis in præcedenti libro capit. 1. & in sequentibus hoc latius ostendetur. Probatur ergo conclusio primo ex Paulo ad Rom. 1. & 2. dicente, etiam de Deo multa naturaliter cognosci posse, ut Patres ibi interpretantur: nec refert, quod ibidem ait Paulus, *Quod notum est Dei, manifestum est illis, Deus enim illis manifestavit*. Dicitur enim illis manifestasse non speciali revelatione, aut gratia, sed per creaturas, ut cum gloss. exponit D. Thom. ibi, & in 2. dist. 28. quæst. 1. artic. 5. ad 2. sic etiam Psalm. 18. dicitur, *Cæli enarrant gloriam Dei*, & Actor. 14. *Non sine testimonio reliquit semetipsum benefaciens de cœlo, dans pluvias, & tempora* &c. & Sapien. 13. *A magnitudine speciei, & creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri*. Propter quæ graviter a Theologis reprehenditur opinio aliquorum Nominalium negantium naturalem cognitionem Dei, saltem quoad aliqua attributa ejus, quæ Paulus *notum Dei* appellat: De qua re in Metaph. disput. 28. & 29. dictum est, & tradi solet in principio primæ partis: & late Cardin. Bellar. lib. 4. de grat. & libero arbitrio cap. 2. Igitur cum de Deo ipso naturaliter, & sine gratia cognosci possit aliqua veritas, multo magis de aliis rebus poterit. Præterea sumitur hæc sententia ex variis locis Augustini. 1. Confess. cap. 7. & de spirit. & lit. cap. 12. & Serm. 55. de Verbis Domini. Sed optimus locus est libr. 1. ad Simplician. quæst. 2. circa finem, ubi ait, non solum bonum ingenium, sed etiam honestas, & utiles disciplinas interdum comparari ante gratiam salutarem, idest, ante primam gratiam Dei excitantem, & adjuvantem: quidquid autem antecedit hanc primam gratiam, per vires naturales fit, quia ante primam gratiam auxiliantem non est alia prior; ergo.

(Margin: 1. & communis assertio. — Probatur assertio ex Paulo. — Nom. opinio rejicitur.)

6. Tertio argumentor, quia homo in puris naturalibus conditus naturaliter posset singulas veritates cognoscere; ergo etiam potest nunc homo lapsus. Consequentia nota est ex dictis in præcedenti libro, ubi ostendimus, hominem in natura lapsa habere æquales vires naturales cum homine in pura natura. Antecedens autem videtur quidem per se manifestum, quia unaquæque res habens vires naturales, quas naturaliter postulat, potest efficere actionem sibi connaturalem, quia ut operatio talis sit, oportet, ut naturales vires non excedat. Item quia objecta sensibilia, ex quibus naturales veritates cognosci possunt, per ordinarium cursum causarum naturalium possunt homini offerri mediis sensibus, & intellectus agens potest naturaliter efficere species proportionatas huic cognitioni, & intellectus possibilis habet naturalem vim effectivam illius cognitionis, & naturalem capacitatem ejus; ergo habet homo naturalia principia sufficientia ad talem actum; ergo ad illum non est simpliciter gratia necessaria.

(Margin: Et ratione.)

7. Quidam vero modernus Scriptor differentiam in hoc constituit inter naturam lapsam, & non lapsam, quod non omnes veritates naturales, quæ sunt proportionatæ humano intellectui in natura non lapsa, sunt proportionatæ intellectui hominis lapsi. Rationem reddit, quia in statu naturæ lapsæ intellectus est vulneratus, & ideo non habet proportionem cum omni cognoscibili per naturam, quod secus est in homine non lapso: unde fit, ut homo in natura lapsa (ex illius authoris sententia) non possit cognoscere omnes veritates naturales proportionatas naturali intellectui humano

(Margin: Alvar. l. 6. de Auxil. disp. 48. nu. 4.)

mano per se spectato, & secluso peccato originali, non tantum omnes collective, quod est clarum, ut statim dicam, verum etiam nec divisive, seu singulatim sumptas: & in hoc constituit differentiam inter hominem in statu naturæ integræ, & lapsæ, quod homo in natura integra potest cognoscere omnes veritates divisive, licet non collective; in lapsa vero natura neque primum potest. Et licet eandem differentiam expresse non constituat inter hominem lapsum, & hominem in pura natura, tamen idem de illis intelligit, quia fundamentum ejus ibi habet locum. Nam etiam in pura natura homo non haberet intellectum vulneratum, sicut ipse prius dixerat. Hæc vero doctrina ex eisdem principiis rejicitur facile, quia homo lapsus easdem habet vires intellectus, quas homo purus haberet, ut supra ostensum est: unde omnes veritates, quæ singulatim sumptæ essent proportionatæ naturali ingenio hominis in pura natura, sunt nunc etiam proportionatæ homini lapso. Et ratio in promptu est, quia homo per lapsum nullum habitum erroneum, aut pravum in intellectu acquisivit, nec intellectus ipse in se fuit diminutus, nec lumen ejus remissum, nec sensus exteriores, vel interiores fuerunt perturbati, aut aliquo modo impediti, ne ita possint ministrare intellectui, sicut in pura natura valerent: ergo omnia objecta proportionata intellectui humano ante peccatum, sunt etiam proportionata post peccatum; nulla ergo est in hoc differentia, sed in utroque statu potest omnes has veritates singulatim sumptas naturaliter cognoscere. Neque obstat vulnus ignorantiæ, quia hoc tantum positum est in privatione fidei, & omnium donorum gratiæ ad intellectum pertinentium, & in privatione omnium donorum, vel auxiliorum, quibus specialiter juvaretur homo in statu naturæ integræ, etiam ad cognoscendas veritates naturales. His autem omnibus careret etiam homo in pura natura, sed tunc illa carentia esset negatio pura, nunc vero est etiam privatio, & ideo nunc est vulnus, & tunc non esset, non tamen propterea nunc magis impedit, vel minuit vires, ut latius in lib. 1. declaratum est.

1. Assertionis amplior declaratio. 8. Denique assertio declaratur in hunc modum, quia vel gratia esset necessaria ut principium physicum, & per se talis actus, vel solum ex parte objecti applicando illud, aut tollendo impedimenta, aut alio modo illustrando objectum, nihil autem horum est verisimile; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia in intellectu humano est ex parte potentiæ sufficiens vis activa in ratione principii proxime, & physici talis actus, & licet indigeat concursu objecti per speciem, illam potest naturaliter acquirere, ut constat; alio autem principio non indiget. Nam licet juvari possit per habitum, illud adjutorium non est simpliciter necessarium, ideoque secundum connaturalem modum operandi non supponitur habitus ad talem actum, sed potius e converso; quia talis habitus non comparatur, ut homo possit, sed ut facilius hoc præstet, ideoque necessaria non est aliqua alia virtus activa, quæ absentiam habitus suppleat. Non potest ergo cogitari aliquod principium physicum, quod sit necessarium intellectui ad eliciendum illum actum per modum causæ proximæ, nam de concursu causæ primæ nunc non dubitamus. Altera vero pars de gratia quasi per accidens adjuvante subdistingui potest: nam vel hæc est aliqua gratia interna, & hæc sine dubio necessaria non est, quia neque revelatio divina, neque aliqua interna illuminatio, quæ per objecta sensibilia fieri non possit, necessaria est, quia hæc supernaturalia sunt, modus autem cognoscendi naturales veritates est connaturalis homini; vel est solum exterior gratia, seu specialis providentia, quæ tollat impedimenta, & offerat convenientia objecta; & hoc etiam dici non potest, quia communis actio causarum secundarum, si Deus illarum motus ordinarium cursum tenere sinat, & cum eis concurrat, de se sufficere potest ad hujusmodi objecta proponenda, & impedimenta non semper occurrunt: ergo nulla gratia est simpliciter necessaria. Quod magis respondendo ad argumenta declarabitur.

9. Dico secundo: Ad cognoscendas omnes veritates naturales collective sumptas, & præsertim ad eas cognoscendas sine admixtione erroris, vel deceptionis aliqua gratia, vel specialis directio, & protectio Dei in statu naturæ lapsæ necessaria est. Assertio communiter recepta est, & nullus potest de ea dubitare, qui fragilitatem hominis lapsi, & impedimenta corporis ad actiones mentis consideraverit. Unde potest probari primo experientia, quia adhuc non est inventus homo, qui omnes scientias naturalis simul fuerit assecutus, vel sine falsis opinionibus tam in naturalibus, quam in moralibus. Quod argumentum non tantum probat hoc non posse fieri per solas vires naturæ, sed etiam ordinarie non dari gratiam, quæ ad effectum hunc sufficiat. Ratio autem prioris partis, seu de omnium veritatum cumulo est, quia hæ veritates sunt innumeræ: imo in Mathematicis in infinitum semper augeri possunt. Item nonnullæ illarum sunt difficillimæ ad inveniendum, & multæ indigent multo tempore, & labore, & alioqui vita hominis brevis est, magnamque illius, seu temporis partem sibi vendicant ea, quæ sunt vitæ, vel proximis, vel communitati necessaria, & ultra hæc multa quotidie occurrunt extraordinaria impedimenta: ergo pensatis omnibus non potest homo suis viribus, & industria, vel diligentia omnes veritates assequi, etiam naturales. Ratio autem alterius partis de carentia erroris est, quia homo discursu suo naturali pauca cognoscit evidenter, & quam plurima probabiliter, seu verisimiliter, & regulariter per solam rationem probabilem, & authoritatem humanam profert definitum judicium; ergo tale judicium est expositum de se falsitati; ergo naturaliter fieri non potest, quin in tanta multitudine judiciorum non sæpe erret, nisi superiori auxilio custodiatur: maxime, quia sæpe falsa sunt probabiliora veris. *2. Assert. etiam communis, quod nec collectio omnium veritatũ nec sine aliquo errore haberi queat absque gratia.*

10. Contra hanc assertionem referri solent Div. Thomas. 2. distinct. vigesima octava articul. quinto, & ibi Durand. quæstion. prima, & Cajetan. 1. 2. quæstion. 109. articul. primo, & ibi Medina dub. primo. Verumtamen Divus Thomas, & Durand. nihil contra hanc assertionem docent: tum quia non loquuntur de cognitione omnium veritatum naturalium collective sumptarum, & sine errore, sed indefinite de veritatibus naturalibus, vel ad summum distributive, & divisive de quacumque: tum etiam quia non loquuntur generatim de quacumque gratia, sed de lumine infuso, vel de habitu superaddito naturæ; nos autem non requirimus hanc gratiam, etiam ad omnes has veritates cognoscendas, sed aliquod speciale auxilium providentiæ Dei. Medina vero tantum abest, quod repugnet, ut potius in eodem primo dubio ad secund. expresse dicat, necessarium esse speciale auxilium, ut homo cognoscat veritates naturales sine admistione erroris. Solus Cajetanus videtur posse in contrarium induci, quia dicit, hominem peccando non incurrisse vulnus ignorantiæ quoad cognitionem speculativam virtutum naturalium: sed in hoc Cajetano non assentimur, ut infra dicam. *Falso citantur authores quidam contra assertionem.*

11. Ex quo colligitur conclusionem hanc etiam in pura natura habuisse locum, quia ratio facta, & principium supra positum, quod in illo statu non haberet homo majores vires ad cognoscendum, quam nunc habet, eodem modo procedunt. Dices: ergo necessaria fuisset homini gratia in illo statu, ut in naturalium veritatum cognitione non erraret: ergo danda illi fuisset ex vi providentiæ tunc debitæ, quod repugnat superius dictis. Probatur autem consequentia, quia pertinet ad providentiam authoris naturæ, ut illi non desit in necessariis sibi in tali ordine, & statu. Respondeo nihilominus negando secundam consequentiam, quia non oportet, talem hominem in hac vita vel numquam decipi, vel omnia naturalia cognoscere. Sed contra, quia homo habet naturalem appetitum ad cognoscendam veritatem, & hæc omnia naturalia: ergo posset hic appetitus satiari in homine existente in pura natura, alias videretur natura deficere in necessariis. Respondeo appetitum naturalem proxime esse ad singulos actus, & consequenter ad collectionem. Unde satis est, ut quilibet actus possit naturaliter haberi, & ut successio eorum duret, *De statu etiã puræ naturæ procedit assertio.*

ret, & consequenter scientia rerum naturalium augeatur, quantum & vitæ humanæ conditio tulerit, & naturales causæ ministraverint. Sicut materia prima est capax omnium formarum, & tamen naturaliter non omnes recipit, neque simul, neque successive.

Ratio pro assertione 1. non repugnat contra secundam.

12. Tandem objici potest ratio facta in priori assertione, nam videtur huic repugnare, quia lumen naturale est de se principium sufficiens scientiæ, necessariæ tum ad totam hanc veritatum collectionem assequendam, tum etiam ad contrarium errorem vitandum. Respondetur, non esse parem rationem in collectione, quæ est in singulis, quia licet ex parte principii per se, quod est lumen intellectuale, sit æqualis ratio, ex parte phantasmatum, seu propositionis objectorum, & impedimentorum, quæ occurrere possunt, est valde diversa, quia circa unum, vel alium actum facile occurrit commoditas habendi illum, & impedimenta non in singulis occurrunt, quod secus est in tota collectione, ut per se constat. Et ex eadem radice provenit, ut omnem omnino vitare errorem difficillimum, & humano modo impossibile sit, etiam si in singulis illa difficultas non occurrat.

Procedit similiter de statu gratiæ post lapsum.

13. Secundo ex dictis constat, etiam hominem lapsum in statu gratiæ constitutum non posse per vires naturæ hanc perfectionem cognitionis naturalis assequi: quia gratia sanctificans, nec per se auget virtutem naturalem cognoscendi, neque prædicta aufert impedimenta. Unde nec ordinaria providentia, vel auxilium gratiæ ad hoc sufficit, nisi homo alio extraordinario, & accommodato modo adjuvetur. Quod satis experientia constat: & ratio est eadem, quia gratia sanctificans, etiam cum ordinario auxilio non sanat omnes infirmitates naturæ, neque aufert totum ignorantiæ vulnus, & (ut supra dicebam) ex se non dat facilitatem ad actus ordinis naturalis, sed elevat potentias ad superiores actus. Manet ergo nunc in homine justo eadem impotentia ad consequendas omnes veritates naturales, quæ in homine puro, vel in homine in peccato originali, aut mortali existente invenitur.

Status innocentiæ donū gratuitū continebat quoad carentiam omnis erroris, quoad collectionē vero omniū veritatum etiam naturalium res incerta est, verisimilior. que pars negativa.

14. Sed quid de homine in statu innocentiæ, vel naturæ integræ? Respondeo, quod attinet ad carentiam erroris, jam supra diximus habuisse privilegium, ut durante illo statu, & justitia, decipi non posset per assensum falsum, quod privilegium ostendimus fuisse gratuitum, ac subinde gratiam. Quod vero attinet ad cognitionem omnium veritatum naturalium collective, incertum est, an Deus omnibus hominibus in eo statu daret omnes scientias harum veritatum infusas per accidens, ut vocant, eas enim dedisse Adamo probabile est, de posteris autem ejus nihil est certum; tamen si eas haberent per infusionem, scirent quidem omnia saltem in habitu, non tamen sine dono gratuito quoad modum habendi illas, sicut verisimilius est, animam Christi Domini novisse omnia etiam naturalia a principio conceptionis. Si vero homines tunc non haberent has scientias infusas, sed oporteret propria industria inquirendo, vel ab aliis discendo, eas acquirere; multo quidem plura cognoscere possent tunc homines, quam nunc valeamus, vel quam homines in pura natura, quia non haberent corruptibilis corporis, & hujus vitæ impedimenta, & a parentibus per traditionem, & disciplinam possent, amplius juvari. Nihilominus verisimile est, non potuisse, unum hominem etiam in eo statu omnes scientias naturales simul perfecte assequi, quia in eis quodammodo in infinitum procedi potest, & tempus viæ non esset tunc diuturnum, ut credi potest, & homines etiam tunc indigerent cibo, & somno, & exercitatione corporis, maxime vero si in Dei contemplatione, & rerum æternarum meditatione exercerentur; hæc autem omnia speculationem, præsertim rerum inferiorum impediunt. Unde Div. Thom. 1. p. 4. 101. articul. primo, solum dicit homines in statu innocentiæ non fuisse nasciturοs perfectos in scientia: *Sed tam* (ait) *processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo, vel addiscendo*. Et ad 3. ait, potuisse in eo statu plenius scire universalia principia juris, & aliarum rerum; de plenitudine autem scientiarum nihil dicit. Alia vero ratio est de anima separata; si enim inveniretur sine peccato, & in pura natura, credibile est, habituram fuisse omnem naturalem scientiam per species quasi connaturaliter inditas, de quo alias.

In tractatu de Anima disp. ultima.

3. Assert. Non solū gratia Dei sed Christi dicēda est, quæ datur ad veritates naturales cognoscēdas, vel errores vitandos.

15. Dico tertio: Quoties gratia specialis ad veritates naturales cognoscendas, vel deceptionem in ea materia vitandam, datur, propter Christum datur, unde non solum est gratia Dei, sed etiam gratia Christi. In hac assertione de facto loquimur, non de possibili; hoc enim posteriori modo rem considerando, manifestum est, posse Deum hanc gratiam sine respectu ad Christum donare, sicut & quamcunque aliam. Unde in statu puræ naturæ, id est, in quo humana natura non esset ordinata ad finem supernaturalem, nec alia dona supernaturalis gratiæ reciperet, posset Deus illi conferre hoc donum scientiarum, vel auxilium speciale ad naturales veritates cognoscendas: & tunc non esset ex gratia Christi. Imo neque esset proprie gratia supernaturalis ordinis, sed esset donum gratuitum, & liberale ultra naturæ debitum, ordinatum tamen ad perfectionem mere naturalem, sicut de integritate naturæ supra dicebamus. Et similiter in statu innocentiæ potuit hoc donum dari sine respectu ad Christi meritum. Prout nunc vero datum est, vel dandum esset, si status ille duraret, ita de illo dono, vel speciali auxilio censendum est, sicut de gratia sanctificante, & de tota originali justitia; tum quia esset velut pars, seu proprietas quædam justitiæ originalis; tum etiam quia in eo statu datum est in ordine ad finem supernaturalem, & ut de se utile, & conferens ad perseverandum, & proficiendum in sanctitate supernaturali, ut mox explicabo. Ideoque qui censent, gratiam in illo statu non esse datam per Christum, idem dicent de hoc dono: ego vero contrarium censeo probabilius de prima gratia Adæ, & de tota justitia, quæ in illo statu data est, vel danda fuisset, si durasset, ut in 3. par. probavi, & ideo consequenter idem existimo de hoc dono, servata proportione ad præsentem statum.

Assertio procedit in præsēti in ordine supernaturalis finis, quid quid sit, si ad talē finem homo non condecretur.

16. Loquendo ergo de facto, & de præsenti statu naturæ lapsæ, adverto ulterius, donum illud dupliciter posse considerari, videlicet, in ratione gratiæ gratis datæ, vel in ratione auxilii, quod reduci possit ad ordinem gratiæ gratum facientis. Primum habet tale donum quasi ex se, quia donum hoc, seu speciale auxilium ad has veritates cognoscendas non est naturæ debitum, ut supra probatum est, est ergo gratia, & de se non est gratum faciens, ut proxime diximus: imo ex vi proprii, & immediati effectus non perficit hominem in ordine ad supernaturalem sanctitatem; ergo ex se non spectat ad ordinem gratiæ gratum facientis; ergo est gratia gratis data. Nihilominus tamen potest pertinere ad illum ordinem ex relatione conferentis, quia videlicet, ad hoc illud donat, ut per illud crescat recipiens in sanctitate, vel facilius peccata vitando, vel ex creaturarum cognitione Deum magis laudando, & amando. Sic enim etiam bona temporalia cadunt sub meritum, & inter auxilia gratiæ interdum computantur. Dico ergo, sub utroque respectu dari hanc gratiam propter Christum, & verisimilius esse, semper dari propter alterutrum, vel propter utrumque.

Auxilium de quo loquitur assertio dari per Christum, etiā in ratione gratiæ gratis datæ, probatur.

17. Primum patet, quia Christus Dominus non tantum meruit nobis gratiam sanctificantem, sed etiam gratis datam, ut clarum, & certum est de dono linguarum, gratia sanitatum, & similibus. Responderi potest, hoc esse verum de illis gratiis gratis datis, quæ ad commune Ecclesiæ bonum ordinantur, non vero de gratiis privatis (ut sic dicam.) Sed contra: nam etiam donum scientiarum dari potest propter commune bonum Ecclesiæ; imo existimo, si alicui datum est, propter hunc finem maxime collatum esse. Exempla esse possunt in dono scientiæ, vel artis dato Beseleel, & Oliab Exod. 35. & sequentibus, & de scientia infusa Salomoni. 3. Regum. 3. ubi videri potest Abulens. q. 10. Item aliquibus Sanctis verisimile est datum esse speciale auxilium ad scientias naturales perfectius addiscendas, propter bonum commune Ecclesiæ, imo de Aristotele aliqui existimant specialiter fuisse a Deo adjutum in ordine ad bonum Ecclesiæ futurum. Quin

Quin etiam in universum credibile est, hujusmodi dona, quæ supernaturali modo dantur, licet in se sint naturalia, semper dari propter altius bonum, & commune, sicut de illuminatione cæci nati Christus dixit. Ergo longe verisimilius est, talia dona semper propter Christum dari, quia semper fiunt propter finem gratiæ, & propter hominum salutem, præsertim ea, quæ supernaturali modo fiunt. Unde Paulus ad fideles dicebat 1. Co. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*. Sentiens omnia hæc dona ad Christi gloriam nobis dari, licet cum Christo ipso omnia ultimate ad gloriam Dei referantur: ergo etiam in genere meriti omnia dantur propter Christum.

Probatur a fortiori dari etiã in ordine ad sanctitatem recipientis.

18 Et hinc facilius probatur pars altera, quia omne auxilium speciale datum in ordine ad maiorem sanctitatem recipientis, est ex meritis Christi, ut in 3. p. late probatum est; sed hoc donum sub illo respectu spectatum est auxilium speciale ad propriam sanctificationem ordinatum; ergo est ex meritis Christi. Confirmatur, quia omnis occasio bene operandi specialiter a Deo provisa in ordine ad salutem æternam, est gratia per Christum; sed illud auxilium est plus, quam occasio bene operandi, & ut supponitur, datur propter propriam sanctificationem, & ut per illud homo excitetur ad majorem Dei amorem, & laudem; ergo est ex Christo. Denique confirmatur, quia quidquid in hoc genere desiderari potest, recte, & convenienter per Christum petitur: sic enim Ecclesia pluviam, & salutem per Christum petit, supponens, hæc omnia, ut cadunt sub providentiam supernaturalem, cadere etiam sub Christi meritum. Neque obstat, quod homo interdum male utatur simili gratia Dei, quia hoc non impedit, quin per Christum, & propter finem supernaturalem detur, ut per se constat, & solvendo argumenta magis patebit.

Ad 1. fundamentũ positum in n. 1.

19 Ad primum ergo fundamentum prioris opinionis, quia de illo testimonio Pauli multa in sequentib. dicturi sumus, nunc dico breviter, nihil esse in homine, quod non sit a Deo, non tamen omnia eodem modo, nam quædam sunt ab illo ut authore gratiæ, quædam ut authore naturæ sine speciali liberalitate ultra naturæ debitum, & talis esse potest cognitio unius, vel alterius veritatis. Ad secundum dicitur, Concilia Milevit. & Arausi. loqui tum de cognitione practica, & operativa boni, tum de cognitione aliquo modo supernaturali ad veram justitiam necessaria, vel utili, ut in sequentibus ostendetur. Ad tertium respondetur; ignorantiæ vulnus non abstulisse potentiam cognoscendi veritates omnes naturales, sed abstulisse; tum supernaturalem cognitionem, tum etiam speciale auxilium, seu privilegium recte cognoscendi datum in statu innocentiæ ultra meram possibilitatem naturæ: unde hoc vulnus non reddit hominem lapsum impotentiorem ad cognoscendum, quam esset in pura natura, sed nunc est vulnus ignorantiæ, quod tunc esset pura nescientia, vel difficultas sciendi homini connaturalis.

Ad secundum.

Ad tertiũ

Reiicitur Cajetani distinctio

20 Addit Cajet. q. 109. art. 1. vulnus ignorantiæ fuisse respectu cognitionis practicæ, non vero speculativæ. Sed neque est distinctio necessaria, neque bona, quia, ut statim ostendam, hoc vulnus non impedit, quominus etiam aliquas veritates practicas morales, & ordinis naturalis cognoscere possimus absq; gratia, licet non omnium collectionem; ergo est æqualis ratio in veritate practica, & speculativa. In neutra enim ablata est omnino per vulnus ignorantiæ veritatis cognitio, quatenus per discursum naturalem in uno, vel alio actu comparari potest, licet in utraque propter impedimenta corporis, & animi, non possit pura, & plena esse talis cognitio: ergo non solum est hoc vulnus in intellectu practico, sed etiam in speculativo. Confirmatur; nam approbare falsa pro veris pœna est peccati, teste August. supra, ubi universaliter loquitur, ac proinde etiam in speculativis, ergo vulnus ignorantiæ omnem errorem, & difficultatem sciendi ex peccato contractam comprehendit. Sed obiicit Cajet. quia D. Thom. dicta q. 85. art. 3. dicit vulnus ignorantiæ esse in intellectu, in quo est prudentia, ille autem est intellectus practicus. Respondeo, non loqui D. Tho. reduplicative, aut exclusive. Nam etiam dicit vulnus malitiæ esse in voluntate, in qua est justitia, & non ideo dicit esse in solis operibus justitiæ. Item infra dicit, vulnus ignorantiæ sequi ex peccato, *In quantum ratio per peccatum hebetatur ad bonum, præcipue in agendis*: non ergo in solis illis. Et lib. 4. contr. gent. 52. absolute dicit, debilitatem rationis, & difficultatem in cognitione veri ad hoc vulnus pertinere. Constat autem ex dictis hanc difficultatem, & debilitatem etiam in speculativis post peccatum inveniri. Item 1. p. q. 94. ar. 1. & q. 101. ar. 1. ait hominem in statu naturæ integræ juvandum fuisse per originalem justitiam ad cavendos errores, etiam in scientiis speculativis, & ad earum perfectionem. Ergo earum imperfectiones, & errores, quæ nunc patiuntur, ex originali peccato provenerunt, ac proinde ad vulnus ignorantiæ pertinent. Et hinc responsum est ad quartum: jam enim facilis est differentia inter singulas veritates per se spectatas, & omnium cognitionem; est enim longe difficilior cognitio omnium, quam singularum, quia impedimenta, quæ in discursu vitæ offeruntur, non in singulis actibus occurrunt.

21 Ad fundamentum secundæ sententiæ quoad priorem ejus partem de providentia necessaria, ut homo possit quamcunque veritatem cognoscere, respondeo, illam providentiam pertinere ad ordinem naturæ, non gratiæ, etiam ordinis naturalis (ut alii loquuntur) quia re vera non est gratuita omnino, sed naturæ debita, & quoad aliquas veritates est physice necessaria; præsertim ad illas, quæ in individuo per experientiam cognoscuntur; ut hunc esse hominem, aut ignem, & similia. Illa ergo cognitio non est donum gratiæ. Alias nullum est donum naturæ, quod gratuitum non sit, & gratia dici debeat, etiam corporis sanitas, & integritas membrorum, & similia, quæ neque adversarii concedent, sunt enim absurda. Sed de hac re latius in sequentibus capitibus dicam.

1. Pars fundam. 2. sententiæ solvitur.

22 Ad alteram partem, in qua supponitur, nihil nobis Christum meruisse, nisi illud, pro quo mortuus est, respondeo falsum esse, quod assumitur: nam Christus Dominus multa habuit merita per alios actus distinctos a morte, & ex se independentes ab illa. Item meruit Angelis, etiam si proprie non sit mortuus pro illis, & idem est de gratia Adami in statu innocentiæ. Addo etiam, per ipsam mortem aliqua potuisse Christum mereri, propter quæ sola non moreretur, neque nunc proprie dici potest, propter illa mortuum esse. Sicut sibi meruit per mortem exaltationem nominis sui, quamvis propter suam gloriam mortuus non sit. Nam illa particula, *propter*, dicit & occasionem, & proprium motivum, ex quo orta est mors Christi. Sic autem occasio tantum sumpta est ex lapsu hominis & propria ratio motiva fuit redemptio ejus, non vero exaltatio nominis Christi, quam aliis actibus potuisset mereri, & de facto etiam meruit, licet ex ordinatione divina speciali modo illam per mortem meruerit. Postquam enim illa mors propter alium peculiarem finem ordinata est, meritum ejus valere, & ordinari potuit ad plures alios effectus gratiæ, qui per se fieri possent, etiamsi peccatum hominis, & mors Christi non intercederet. Sic ergo dici potest de illa gratia gratis data ad veritates cognoscendas, maxime, quia, ut dixi, hæc ipsa gratia non datur sine aliqua relatione ad spiritualem salutem lapsorum hominum, quod satis est, ut possit esse effectus redemptionis, & mortis Christi.

Solvitur 3. pars dicti fundamenti

CAPUT II.

Utrum ad omnem moralem cogitationem rectam, & honestam sit necessaria gratia?

Expedit. sensus quæstion.

1 HÆc quæstio tractari solet de cognitione practice vera in moralibus actionibus, & in re idem est sensus, tamen quia sub quæstione est, an voluntas possit moveri ad actum honestum per solum judicium practicum, vel etiam per cognitionem speculativam, ideo non usi sumus illa voce, ut ab hac quæstione abstraheremus. Est ergo sensus quæstionis; an sine gratia possit intellectus judicare, vel cognoscere aliquid

aliquid eo actu, qui movere, & inducere voluntatem ad actum moraliter bonum efficiendum, sufficiat? Hunc ergo actum vocamus cogitationem rectam, & honestam, quæ ita denominatur, non quia in se habeat formalem bonitatem moralem, hoc enim ad voluntatem spectat, sed quia applicat objectum modo sufficienti, ut voluntatis actus honestus sit.

2 De hoc igitur actu est prima opinio, affirmans esse gratiam Dei necessariam ad quamcunque cognitionem hujusmodi, etiam si sit de objecto, & actu mere naturali. Ita tenet Greg. in 2. dist. 28. qu. 1. ar. 2 concl. 2. & d. 29. qu. 1. art. 2. Capreol. dist. 28. ar. 3. ad argument. contr. 1. Con. & in hoc sensu dicunt, ad cognitionem practicam esse necessariam gratiam. Non enim loquuntur de practico in omni materia, nam in materia artis constat, posse haberi cognitionem veram per solas vires naturales; nam est eadem ratio, quæ de cognitione speculativa. Loquuntur ergo de practico in materia morali. Item non loquuntur de hac cognitione universali, prout habetur per synderesim, & philosophiam moralem, nam illa etiam æquiparatur speculativæ cognitioni, quia re vera speculativa est. Loquuntur ergo de cognitione morali in particulari, & cum omnibus circumstantiis prout necessaria est ad honeste operandum. Et hoc sensu tenuit eandem sententiam Gaspar Cassalius lib. 1. de Quadrip. justit. cap. 32. Probatur autem primo hæc sententia ex illo 2. Corint. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et Psal. 93. *Deus scit cogitationes hominum, quia vanæ sunt.* Illæ scilicet, quas ex se, & sine gratia habent, & Gen. 6. *Videns autem Deus, quod cuncta cogitatio hominis intenta esset ad malum omni tempore.* Unde 2. Paralip. 20. dicitur, *Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.*

3 Secundo afferuntur loca Conciliorum supra citata, quia de practica cognitione loqui videntur. Dicit enim Concil. Milevil. cap. 4. *Utrumque esse donum Dei, & scire quid agere debeamus, & diligere ut faciamus*; Similia habet Arausicanum cap. 9. & 22. ubi non solum justitiam, sed etiam scientiam, quæ illam generat, dicit esse ex gratia. Tertio eodem modo loquitur sæpe August. præsertim epist. 105. *Nemo* (inquit) *recte sapit, recte intelligit, nisi qui donum intellectus, & consilii acceperit.* Similia habet lib. 1. de Gratia Christi, cap. 28. & sæpe alias. Expressiusque videtur hoc docere de homine lapso Fulgen. lib. de Incar. & Grat. c. 12. & 13. ait enim, *Hominem peccando, facultatem recte cogitandi amisisse.* Quarto adducuntur variæ rationes sumptæ ex necessitate orationis, & ex difficultate operandi bonum, de quibus latius in sequentibus. Una ergo tantum videtur ratio propria hujus loci, quia talis cogitatio honesta est actus prudentiæ, non potest autem homo suis viribus sine divina gratia esse prudens, juxta verba divinæ Sapientiæ, Proverb. 8. *Meum est consilium, mea est prudentia*; ergo nec talem cogitationem habere.

4 Secunda opinio referri potest quorundam, qui in intellectu practico distinguunt duos actus, unum judicii de re agenda, an expediat, nec ne? Alium imperii, quo intellectus efficaciter movet voluntatem, ut velit, dicuntque actum judicii posse haberi sine speciali gratia, non solum proprie supernaturali, sed etiam ordinis naturalis, juxta explicationem superius datam, & propter rationes capite præcedenti adductas. De actu vero imperii contrarium docent, nimirum, non posse sine gratia haberi. Moventurque fortasse, quia existimant, voluntatem non posse efficere actum honestum per solam naturalem motionem & ideo inferunt, tale imperium debere esse ex gratia, quia posito tali imperio, necessario sequitur actus honestus voluntatis. Neque multum ab hac differt aliorum opinio, quæ hic potest tertio loco referri. Aliter enim distinguunt de cogitatione practica honesta, nam quædam est tantum sufficiens ad voluntatem honestam; alia vero est etiam congrua. Inter quas hoc differt, quod prior, licet possit de se inducere voluntatem ad honestum actum, cum effectu illum non obtinet, posterior vero semper illum conjunctum habet. Priorem igitur cogitationem dicunt, posse haberi sine gratia propter dicta in capite præcedenti. Posteriorem autem dicunt, necessario esse ex gratia, seu esse gratiam saltem ordinis naturalis, quia non est debita naturæ. Aliqui tandem eo progressi sunt, ut neque honestam cogitationem solum sufficientem dicant esse posse in homine lapso sine gratia Christi, quia omnis talis cogitatio de se potest esse initium salutis, quod sine gratia Christi esse non potest.

5 Vera tamen resolutio hujus quæstionis eadem est, quæ præcedentis in superiori capite tractatæ. Unde dicendum est primo, unam, vel alteram, atque adeo singulas practicas cogitationes honestas, & sufficientes ad actus bonos de objectis proportionatis naturali lumini regulariter haberi posse absque speciali gratia. Hæc est communis sententia in 2. dist. 28. ubi Bonav. ar. 2. quæst. 3. Alb. Scot. Richard. & Durand. quæst. 1. Gabr. ar. 2. concl. 1. Ægid. dub. 2. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 20. & lib. 3. cap. 4. Vega in Opusc. de Iustificat. Dried. de Capti. & Redempt. gen. hum. tract. 2. cap. 1. Bellarm. lib. 5. de Grat. & lib. 4. cap. 1. & 2. Et sine dubio est sententia D. Thomæ in dicto art. 1. quæst. 109. ut ibi docent fere omnes, & ex art. 2. idem aperte sumitur, ut videbimus in sequentibus. Et probatur primo ex illo Psal. 4. *Quis ostendit nobis bona?* Scilicet, quæ agenda sunt, & respondet, *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quod licet varie soleat exponi, tamen de naturali lumine intelligit. ibi August. & Cyril. libro primo in Ioann. cap. 4. & alii. Necesse est autem ibi sermonem esse de agendis in particulari; nam parum prodesset generalis cognitio, si non posset ad particularia descendere, cum actiones in particulari fiant. Et eodem modo recte probatur hæc veritas ex Paulo ad Romanos 1. & 2. dicente, gentes naturaliter facere ea, quæ legis sunt, & habere rectum dictamen conscientiæ de his, quæ agenda sunt, dictamen enim conscientiæ practicum est, & non posset accusare hominem, nisi esset honestum: sed de hoc loco, & qui nomine *Gentium*, ibi intelligantur, infra tractandum est. Quod vero subdit ibi Paulus, *Gentes fuisse inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* De infidelibus necessario intelligendum est, & tamen de illis docet habuisse cognitionem sufficientem ad id faciendum. Deinde hanc sententiam docent communiter Patres in his locis, & Hieronymus epistola 151. ad Algasiam quæst. 8. Ambros. 1. de Abraham capite secundo, loquens de Rege Ægypti, qui ex dictamine naturali non est ausus attingere uxorem Abrahæ. Idem Chrysostomus homilia 54. in Genes. August. enarrat. in Psalm. 57. Prosp. contr. Collat. cap. 22. ubi admittit prædictum sensum verborum Pauli, dicitque, *talem cogitationem ex natura a Deo conditæ superesse reliquiis.* Et plura afferemus in sequentibus.

6 Rationes ad hoc probandum in primis adduci possunt omnes propositæ in capite præcedenti concl. 1. nam hæc etiam cogitatio practica est proportionata lumini rationis, & ex objectis naturali, & ordinario modo propositis per naturalem discursum accipi potest; cur ergo ad omnes, & singulos hujusmodi actus est necessaria gratia? Deinde argumentor ex principio ibi posito, nam hoc universale principium, *Honorandi sunt parentes*, sine gratia cognosci potest, quia ut ibi dixi, illa cognitio ex modo suo speculativa est, & naturalis; ergo quando in particulari occurrit occasio, hic, & nunc honorandi parentem, potest idem intellectus sine nova gratia dictare, illud esse faciendum, quod dictamen practicum est, & ad bene operandum sufficiens. Probatur consequentia tum quia ex illo principio applicata materia, seu objecto, illud dictamen particulare necessario sequitur; tum etiam quia nulla difficultas, vel impedimentum cogitari potest, quod semper, & ubique occurrat, & reddat illam cogitationem impossibilem sine gratia.

7 Unde argumentor tertio, inquirendo, si gratia est necessaria, qualis illa sit, aut enim est gratia interior, sive per modum principii physici, sive per modum specialis

[Margin notes, left: 1. Opinio proponitur & exponitur. — Ejus 1. arg. ex Scriptura — 2. Arg. ex Concil. — 3. Ex Patr. — 4. Ex variis rationibus — 2. Opinio distinguens de cogitatione seu judicio practico, & imperio. — 3. Opinio distinguens de cogitatione sufficiente & congrua]

[Margin notes, right: 4 Opinio utramque cogitationem æquiparans — Vera resolutio communisque sententia — Probatur primo — Secundo — Tertio.]

specialis illuminationis, vel est tantum gratia exterior, quæ versatur circa propositionem obiecti, & ablationem impedimenti. Primum membrum elegisse, & asseruisse videntur Gregor. & Capreol. sed revera probabile non est, ut rationes factæ hic, & capite præcedenti demonstrant, & late probandum est in sequentibus. Aliud vero membrum affirmant moderni defensores tertiæ opinionis, quod de cogitatione sufficiente, vel solum de efficaci, & congrua intelligi potest. De hoc posteriori sensu dicam infra, nunc de sufficiente verisimile non est, ad illam esse necessariam specialem providentiam circa hæc exteriora obiecta, & quoad singulos actus, quia communis cursus causarum secundarum non impeditus sufficit, ut occurrant talia obiecta, quæ talem cogitationem excitare possint. Si vero ordinariam providentiam, gratiam appellent, abutuntur nomine gratiæ, & occasionem præbent Pelagianis eludendi omnia argumenta, quæ contra illos ex Scriptura sumuntur, ut in superioribus tactum est, & in sequentibus latius dicemus. Nulla ergo superest vera gratia, quæ ad singulas cogitationes huiusmodi necessaria esse possit.

Quarto

8 Tandem argumentor, quia sequitur, hominem non præventum gratia Dei non posse peccare in his moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ; consequens est valde absurdum; ergo. Sequela patet, quia qui non potest habere cogitationem necessariam ad operandum bonum, non poterit illam habere ad cavendum malum; ergo non potest peccare, quia licet contingat facere quod malum est, non poterit illi imputari ad peccatum. Probatur hoc ultimum, quia tunc haberet homo ignorantiam invincibilem, vel inconsiderationem inevitabilem eius boni, quod operaturus est, hæc autem ignorantia, vel inconsideratio culpam excusat; ergo. Maior patet, quia qui caret gratia necessaria ad habendam cogitationem rectam, non potest ipsam cogitationem habere, quia non habet in potestate sua gratiam necessariam ad habendam illam, qui autem non potest habere talem cogitationem, habet ignorantiam, vel inconsiderationem invincibilem; ergo non potest peccare. Dices, habere hominem gratiam illam in potestate sua, & illi imputari, si non habeat. Sed hoc inprimis non habet locum in pura natura, in qua nulla gratia ex necessitate homini præparatur, seu offertur. Deinde non potest intelligi illa potestas in hoc genere gratiæ, quia si cogitatio illa esset gratia, esset prima gratia movens, quæ si actu non datur, non est in hominis potestate, neque illi offertur. Item prima illa cogitatio omnino prævenit voluntatem, quomodo ergo erit in hominis potestate? Denique quid potest facere homo ut illam habeat? Maxime enim necessarium esset, vitare peccatum; at vero ad hoc ipsum requiritur prævia cogitatio honesta, & sufficiens, ergo ad hanc non potest homo libere præparari.

Amplius explicatur & persuadetur assertio

9 Unde intelligi non potest, ut homo habeat libertatem ad peccandum, & non peccandum, quin habeat cogitationem sufficientem ad habendum aliquem actum voluntatis honestum saltem hunc, *nolo peccare*, vel, *volo non me præcipitare*, *sed rem magis considerare*. Qui actus honestus est, & necessarius ad non peccandum, supposita actuali occasione peccati, haberi autem non potest sine prædicta cogitatione; ergo illa haberi potest sine gratia, alias homo non præventus aliqua gratia, peccare non posset. Hoc autem consequens falsum esse patet, primo in homine in puris naturalibus, cui nulla esset danda gratia, ut supra probatum est, ergo non esset capax peccati, quod dicere absurdum est. Secundo patet etiam nunc in infidelibus nondum gratia præventis, nam illi etiam tunc peccare possunt. Nec dici potest, eos peccare, quia ponunt obstaculum gratiæ, non enim ponitur obstaculum, nisi peccando, prius autem, quam peccent, necessarium est, ut habeant potentiam peccandi, & consequenter bene cogitandi, hanc vero non habent sine gratia juxta illam sententiam; ergo nec potentiam peccandi habere possunt.

Assertio secunda avertens 2. opinionē & confirmans præcedentem assertionem

10 Dico ergo secundo. Intellectus humanus potest virtute naturali habere omnem actum practicum necessarium, & sufficientem ad aliquem affectum voluntatis, moraliter & secundum rationem naturalem honestum. Hanc conclusionem pono; tum ad improbandam secundam opinionem supra relatam; tum etiam ad magis confirmandam præcedentem assertionem. Probatur ergo primo, quia in intellectu naturaliter præcedere potest cognitio, & judicium de re agenda in particulari, & hic, & nunc secundum rectam rationem appetenda, sed hic actus sufficit, ut actus voluntatis sit rectus, & honestus, si voluntas velit illi obiecto, & iudicio conformari; ergo. Probatur minor contra illam secundam opinionem: nam si aliquid ultra requiritur ex parte intellectus, maxime imperium; sed hoc non distinguitur a judicio practico in particulari dictante quid agendum sit; ergo. Probatur minor, primo quia in intellectu non est actus dirigens voluntatem, nisi per modum cognitionis, & iudicii, voluntatis enim solum requirit prævium intellectum, ut ostendat objectum, & quidquid aliud fingitur, & sine fundamento excogitatur, & concipi non potest, ut 1.2. quæst. 17. ostenditur, & in lib. 1. de Prædestinatione, c. 16. multa de hoc dixi.

Speciali ratione excluditur in præsenti imperium

11 Et præterea occurrit hic specialis ratio, quia si imperium ponitur præter iudicium, solum est, ut illo posito voluntas non possit resistere, sed inevitabiliter obediat; hoc autem poni non potest ad primum actum voluntatis; ergo saltem respectu illius potest præcedere sufficiens judicium, ut ille primus actus voluntatis honestus sit, quod satis est intentioni nostræ, præsertim quia ex illo primo actu sequi potest imperium ad secundum actum, si necessarius sit. Maior constat ex assertione opinionis contrariæ, & quia seclusa illa necessitate, omnino superfluum est tale imperium. Minor autem probatur, quia alias destruitur libertas voluntatis. Nam si imperium antecedit primum actum voluntatis, non potest ipsum esse liberum, sed necessarium, quia actus intellectus non est liber, nisi ex motione voluntatis, quæ motio ante primum actum voluntatis esse non potest, ut constat. Per quid enim moveret? Ergo si posito illo imperio voluntas ex necessitate obedit, perit libertas; ergo ad primum actum voluntatis, ad intentionem scilicet liberam alicujus finis, non est necessarium tale imperium. Inde autem facile probari potest, neque ad subsequentes actus esse necessarium, quia sufficit judicium participans vim movendi ex præcedenti actu voluntatis, sed de hoc plura in citatis locis. Denique addo in hoc puncto, esto esset necessarium tale imperium, non minus haberi posse ex vi naturalis luminis, quam ipsum judicium, quia neque ex parte objecti, seu materiæ, circa quam, neque ex circumstantiis, neque ex motivo imperandi magis excederet naturales vires, quam ipsum judicium, imo, nec dari posset tale imperium, nisi juxta mensuram cognitionis, & judicii; ergo omnibus modis stat veritas assertionis contra secundam opinionem.

2. Probatur assertio cōtra 4. opinionem

12 Secundo probatur assertio contra 4. opinionem, quia ut cogitatio intellectus sit practice recta, & honesta ex parte sua, satis est, quod sit sufficiens ad inducendam voluntatem in actum honestum, ut autem ad hoc sit sufficiens, non oportet, ut voluntas actu eliciat volitionem honestam; ergo potest intellectus naturali virtute habere actum practicum honestum, & de se sufficientem ad inducendam voluntatem. Maior constat, quia ut actus intellectus sit practicus, non est necesse, ut voluntas actu operetur, hoc enim pendet ex libertate ejus; satis ergo est, quod de se moveat, proponendo opus in particulari, & modum, quo fieri debet, ergo si hoc fiat circa materiam rationi naturali consentaneam cum debitis circumstantiis, ille actus ex parte intellectus erit honestus, & practice verus. Et inde etiam facile probatur minor, quia (ut paulo antea dicebam) judicium præcedens (extra visionem beatam) non imponit necessitatem voluntati, quod pro comperto habent Theologi, saltem de necessitate quoad exercitium: ergo stat optime, judicium intellectus ex se esse sufficiens ad inducendam voluntatem in actum honestum, & nihilo-

minus voluntatem non velle: erit ergo (ut sic dicam) cogitatio aliqua honesta sufficiens ad movendum, licet non actu efficaciter moveat. Atque hoc sufficit ad probationem conclusionis, & novam improbationem prioris opinionis, quia non videtur posse negari, quin cogitatio saltem sufficiens possit haberi sine speciali gratia.

13 Dico tertio. Non solum cogitatio sufficiens ad bonum actum voluntatis potest haberi sine propria gratia, sed etiam cogitatio congrua. Hanc assertionem pono contra tertiam opinionem, eius autem probatio maxime pendet ex dicendis de gratia necessaria ad bonos actus morales voluntatis. Nam omnis cogitatio de operatione honesta, quæ cum effectu sit causa ejus, & illam fieri faciat, est cogitatio congrua; sed operatio honesta potest interdum fieri sine gratia, ut ostendam: ergo & cogitatio congrua haberi potest sine gratia. Item cogitatio congrua non addit aliquid cogitationi sufficienti ex parte intellectus, nec ex parte sensuum, aut ex parte corporis, ut infra ostendam, sed addit solum respectum ad bonum effectum, seu opus cum effectu obtinendum, sed in operibus moralibus naturalis ordinis, quod hæc cogitatio habeat talem effectum, sæpe pendet ex solo usu liberi arbitrii naturalis, ergo per solum usum liberi arbitrii cogitatio potest fieri congrua: ergo sine gratia potest esse congrua. Dices: illa cogitatio licet in sua substantia, & congruitate viribus naturæ fiat, nihilominus opportunitas, & occasio habendi illam, ut præparata per divinam providentiam est beneficium gratuitum, & ut sic est quædam gratia. Respondeo non esse præparatam per speciales causas ad hunc effectum a Deo destinatas, sed per generalem providentiam, & cursum ejus, Deo ordinante singula, & ad ea cooperante, & ideo licet illud sit quoddam morale beneficium ordinis naturalis, non tamen esse proprium beneficium gratiæ. Sicut etiam providentiæ divinæ beneficium est, ut causæ, & circumstantiæ concurrentes in generatione Petri tales sint, ut in corporis membris, vel in potentiis integer & perfectus generetur, possent enim causæ aliter disponi: nemo autem illud computabit inter beneficia gratiæ sed inter beneficia naturæ: nisi addatur alius respectus ad supernaturalem finem, qui non est intrinsecus, nec per se necessarius, ut constat. Idem ergo est in cogitatione illa, de qua tractamus, ut magis ex infra dicendis comprobabitur.

3. Assertio quæ militat contra 3. opinionem. Ejus probatio

14 Dico quarto. Ad cognoscendas omnes practicas veritates morales, & judicandum de agendis in particulari sine lapsu, & errore, necessaria est homini lapso aliqua gratia, quæ gressus eius dirigat. Hæc est communis, & certa doctrina. In hoc enim sensu docent Theologi, ad cognoscendas omnes has veritates, seu ad collectionem omnium necessariam esse gratiam, & probabitur latius c. 26. ubi ostendemus ad vitanda omnia peccata contra legem naturæ necessariam esse gratiam, nam est eadem ratio de lapsu voluntatis, & intellectus practici: quia regulariter saltem non cadit voluntas, nisi præcedente defectu in intellectu practico. Item quæ adduximus in simili conclusione præcedentis capitis, hanc probant a fortiori, quia vulnus ignorantiæ plus læsit intellectum practicum, quam speculativum, & quia omnes difficultates, quas patitur intellectus humanus in cognitione speculativa, occurrunt in cognitione practica, cum hæc frequentius ex speculativa pendeat. Et augetur hic difficultas ex parte affectus, qui sæpe obscurat judicium intellectus: nam qualis unusquisque est, seu qualem habet affectum, talis finis, seu actio sibi videtur, ut Aristoteles scribit.

Assert. 4. natura lapsa eget speciali auxilio ad cognoscendas omnes veritates prudentiales particulares

15 Loquutus sum autem in assertione de cogitationibus practicis in particulari, quia de principiis practicis, seu moralibus in universali non est ita certa conclusio. Aliqui enim existimant, posse omnia talia principia naturaliter, & absque auxilio gratiæ cognosci sine ignorantia, vel errore: quia talis cognitio universalis non est proprie practica, sed potius speculativa, quatenus ab effectu non pendet, ideoque ex hac parte non est difficilior, quam speculativa. Aliunde vero ex genere suo, & materia est minus difficilis, & minus ampla, seu pauciora principia complectens, quam naturalis Philosophia, Mathematica, & Metaphysica. Quæ sententia probabilis erit, si de solis principiis per se notis, & de aliquibus veritatibus illis proxime conjunctis intelligatur. Si vero ad omnes morales veritates, quæ ex illis principiis elici possunt, extendatur: multo probabilius videtur non posse omnes integre, & sine errore absque auxilio gratiæ cognosci. Quia etiam illæ sunt satis multæ, & inter eas plures sunt valde obscuræ, & difficiles sub naturali tantum lumine spectatæ, ut in materia justitiæ, usuram esse intrinsece malam, vindictam propria authoritate esse iniustam, mendacium semper esse peccatum, etiam si sit maxime officiosum, & propter vitandum quodcumque malum. In materia castitatis, fornicationem simplicem esse grave peccatum. In materia matrimonii pluralitatem uxorum esse per se malam, vel non posse dissolvi, etiam ex mutuo consensu. Item circa modum amandi, & honorandi Deum, multa occurrunt satis obscura, & difficilia in solo naturæ lumine, & fere in omni materia virtutis plura similia inveniuntur. Unde nullus Philosophus naturalis fuit, qui omnia moralia sine defectu, vel lapsu cognoverit. Ergo signum est, etiam in illis positam conclusionem locum habere.

Enucleat. assertio

16 Hæc autem doctrina tam de homine in pura natura, quam de homine lapso proponitur, quia in utroque locum habet ratio facta. Neque est mirum, quod humana natura ex propria conditione naturali hunc habeat defectum, etiam absque occasione culpæ, quia ex se imperfecta est, & ex contrariis composita. Nec etiam est illi debitum ex vi providentiæ naturalis, ut talis imperfectio impediatur, vel ut ab authore suo ita juvetur, vel dirigatur, ut nunquam practice erret in moralibus, quia Deus ut est author, & provisor naturæ, solum debet concursum necessarium singulis facultatibus naturalibus juxta earum capacitatem: quia si imperfectæ sint, potest permittere, illas imperfecte operari, & si contrariæ sint, potest similiter sinere, ut se impediant, & interdum deficiant. Quod si vellet aliquid amplius juvare hominem in pura natura institutum, id est, sine ordine ad finem, & dona supernaturalis ordinis, id quidem facere posset per extraordinariam providentiam eiusdem ordinis naturalis, non tamen debitam, sed gratis datam, satis vero divinæ libertati, & sapientiæ consentaneam.

Proxime dicta valent in pura natura & in lapsu

17 De statu vero innocentiæ alia est ratio, nam in illo non posset esse proprie ignorantia, utiq; de his, quæ unusquisque scire debet, & multo minus potuisset homo decipi in his veritatibus moralibus, quam in speculativis, nisi amittendo statum. Verum est tamen, illud non fuisse sine speciali dono Dei non debito naturæ secundum se spectatæ. Poterat autem illud donum dici quasi connaturale illi statui: ad illius enim perfectionem, & quasi ordinariam legem pertinebat specialis Dei providentia, qua fiebat, ut obiecta externa convenienter, & sine occasione erroris ex parte eorum proponerentur, quo beneficio supposito, existentibusque integris facultatibus animæ, & bene dispositis quoad omnia organa sensuum, & observato prudenti modo in ferendis de rebus judiciis, facile fuisset homini non decipi in his, quæ naturali virtuti intellectualis hominis subiacerent.

Quid in natura integra

18 Ad primum argumentum prioris sententiæ respondeo, Paulum, cum ait, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*: præcipue loqui de cogitatione sancta, quæ ad veram justitiam, & sanctitatem per se conferat, ut ex antecedentibus, & sequentibus aperte constat; dixerat enim, *Fiduciam autem talem habemus per Christũ ad Deum.* Et tunc addit, *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid:* utique ex quo talis fiducia nascatur, unde subiungit, *Sed sufficientia nostra ex Deo est, qui & idoneos nos fecit ministros,* &c. ubi aperte loquitur de providentia gratiæ, & de Deo, ut illius authore, & ad hoc allegatur hic locus in Conc. Arausf. 2 Can. 7. & exponitur ab Aug. li. 1. de Prædest. Sanct. c. 2. Ut latius dicetur in sequentib, David autem in Ps. 93. loquitur de peccatoribus, & præsertim de infidelibus, qui de providentia, & scientia male sentiunt & tales cogitationes eorum dicit esse vanas, non tamen di-

Ad 4. arg. prioris opinionis in num. 3.

cit

est nullam habere posse honestam, & rationi consentaneam. Et similiter locus Genes. exponi potest de cogitatione propria hominis, quam Hæbrea lectio vocat *Figmentum cogitationis hominum*. Hæc enim in malam partem accipitur, sicut voluntas propria, & ideo mala dicitur: vel certe facilius dicitur, ibi per amplificationem universaliter affirmari, quod ut plurimum accidit, ad significandam naturæ humanæ corruptionem. Sicut ibidem dicitur: *Omnis quippe caro corruperat viam suam*; cum tamen Noe, & nonnulli alii essent justi. Verba autem Paralipom. sunt Iosaphat orantis ad Deum, ut se, & suos ab hostibus liberaret, quibus sine speciali Dei protectione resistere non poterant. Unde ipse dixit, *In nobis non est tanta fortitudo, ut resistere possimus huic multitudini, quæ irruit super nos*. In illa ergo occasione merito dixit, *cum ignoramus quid agere debeamus*, &c. Inde tamen non fit, ut semper id ignoremus.

Ad 2. ex Concil.

19 Ad secundum eadem est responsio, quæ ad verba Pauli, nam Concilium Milevitanum evidenter loquitur de supernaturali cognitione, & de operibus supernaturalis justitiæ: nam in Canone 3. dixerat, gratiam sanctificantem esse necessariam ad salutem, & statim subdit cap. 4. eandem gratiam esse necessariam non solum ad cognoscendum, quid agere oporteat, per revelationem, & intelligentiam mandatorum: sed etiam ad volendum. Loquitur ergo de pia voluntate, quæ ad justitiam confert, & de cognitione illi proportionata. Et eodem modo loquuntur Concilium Arausican. & Augustinus, ut etiam infra magis constabit. Addo præterea (quod supra dixi) etiam cogitationem honestam naturalem, præcipue referendam esse in Deum, aliquando quidem tanquam in authorem gratiæ, quia peculiari modo ad illam adjuvat in ordine ad finem supernaturalem; per se autem, & ex necessitate solum esse ab illo ut ab authore naturæ. Possunt etiam aliqua testimonia, & præsertim illud Fulgentii intelligi de necessitate gratiæ ad procedendum sine errore, & sine defectu in his actibus, & judiciis, juxta ultimam conclusionem positam, ut infra latius dicemus.

Ad 3. ex patrib.

Ad 4. ex ration.

20 Ad ultimam rationem respondetur, aliud esse habere unum, vel alium actum prudentiæ naturalis, aliud prudentem fieri. Primum dicimus esse possibile absque gratia, inde vero non sequitur secundum, quia ad prudentiam comparandam necessarius est affectus valde moderatus constanter, & quasi permanenter; necessarium etiam est frequenter, & ordinarie, & in difficilibus etiam occasionibus prudenter operari, quod sine gratia fieri non potest, juxta conclusionem ultimo loco positam, & juxta ea, quæ in cap. ultimo hujus libri dicemus. Ad fundamentum secundæ opinionis, quod positum est in distinctione imperii a judicio, jam responsum est, tam negando assumptum, loquendo de judicio practico, & in particulari, quam negando consequentiam, quia etiam si imperium esset actus distinctus, nulla esset ratio, ob quam semper vires naturales superaret. Ad tertiam vero opinionem respondetur in primis, licet cogitatio congrua absolute non sit debita huic, vel illi personæ, simpliciter esse debitam naturæ, & hoc satis esse, ut non sit gratia. Deinde dicitur, licet cogitationem esse congruam, non sit debitum, quia hoc pendet ex libero usu hominis, esse tamen debitum cuicunque ut possit suam cogitationem efficere congruam per naturalem facultatem, si cogitatio naturalis sit, & hoc est satis, ut talis cogitatio non sit gratia, & sit possibilis sine gratia.

Quartæ similiter

Ad ultimam denique sententiam negamus, cogitationem honestam mere naturalem esse posse initium salutis, idem enim est initium salutis, quod initium fidei, vel justificationis; initium autem fidei non sumitur a cogitatione naturali, sed ab Spiritus sancti illuminatione, & inspiratione, ut tradit Concil. Arausi. c. 4. & 5. initium vero justificationis sumitur a vocatione, ut docet Concil. Trid. sess. 6. cap. 3. & inferius latius tractabitur.

CAPUT III.

Utrum homo lapsus possit honeste operari aliquando per quamcumque virtutem, sive naturæ, sive etiam gratiæ.

Præsentis questionis ratio & declaratio

1 PRiusquam de necessitate gratiæ ad recte operandum disseramus, visum est operæ pretium de sufficientia gratiæ (ut sic dicam) ad operationem undique honestam, eliciendam dicere, quia si per gratiam non possent bona opera fieri, non solum necessaria esse non posset, verum etiam superflue daretur hominibus. Per actionem autem honestam illam intelligimus, quæ ex obiecto, seu fine, & aliis circumstantiis bona est: nam si aliquam habeat circumstantiam malam, jam erit mala, & ideo facile poterit ab homine fieri, etiam sine gratia, & in peccato existente: loquimurque indifferenter in quocunque actu bono, cujuscunque ordinis, vel gradus sit. Ac denique tractamus de homine lapso, quia de nullo alio statu hominis dubitatum est etiam ab hæreticis. Nam de statu primæ institutionis generis humani, seu innocentiæ, & integræ naturæ certissimum est, potuisse recte operari saltem cum gratia, an vero etiam sine illa, postea dicemus. In statu autem puræ naturæ vix habet locum quæstio, quia in illo supponitur non dari gratia, tamen si daretur eadem ratio esset de illo, quę de statu naturæ lapsæ, juxta superius dicta, & infra ostendemus, etiam sine gratia potuisse hominem in eo statu bene aliquid operari. Igitur tantum de homine lapso dicendum superest. Et loquimur indifferenter de gratia, sive sit sanctificans, sive auxilians, sive utraque simul, ita ut sensus sit: an homo lapsus sive justus, sive peccator, possit cum quocunque auxilio gratiæ bonum aliquod operari?

Et agitatur solum cōtra nostissimos hæreticos asserentes omnia nostra opera esse peccata.

2 De hac ergo quæstione in hoc sensu proposita nulla est controversia inter catholicos, nec existimo fuisse cum hæreticis usque ad tempora Lutheri, qui dixit, hominem in natura lapsa, quantumvis sanctum, & iustum, & a Deo adiutum nihil operari posse, quod peccatum non sit. Ita Luther. Calvin. & Melanct. & Kemmi. relati a Bellarmin. lib. 5. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 4. & lib. 4. de iustific. a cap. 10. Veg. lib. 11. in Trid. a cap. 9. Castr. ver. *Opera*, hæres. 1. Soto li. 3. de nat. & grat. a cap. 3. Roffen. ar. 31. & 32. cont. Luther. Idem senserunt Iacob. Præpositi, & alii plures apud Prateol. Est autem advertendum, hos hæreticos interdum dicere, nullum opus hominis iusti, seu fidelis esse peccatum, item omnia esse peccata: sed utrumque in sensu hæretico, non inter se contrario. Dicunt enim opera ipsa revera in se mala, & peccata esse, si tamen ab homine fideli fiant, cum firma fide, & fiducia quod a Deo non imputantur, nihil nocere, nec tanquam prava computari, & ideo dicunt non esse peccata in his, qui talem fidem habent, in aliis vero, qui illam fidem non habent (quos & peccatores, & infideles esse reputant) omnia opera, quantumcunque Deo adiuvante fiat, & esse peccata, & imputari. Omisso vero errore de non imputatione, de quo infra in materia de iustificatione redibit sermo, generalis eorum sententia est, omnia opera lapsorum hominum, quomodocunque fiant, in se esse vera peccata.

1. Eorum fundamētum ex Scripturis male intellectis.

2. Fūdam. ex Patrib.

3 Fundatur primo in quibusdam Scripturæ testimoniis male intellectis, ut est illud Ecclesiast. 7. *Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, & non peccet*. Psal. 13. *Non est qui faciat bonum, non est usque adunum*, & similia. Secundo addunt testimonia Patrum, in iudicio Dei nullam esse iustitiam humanam puram & laudabilem, nisi Deus sua pietate conniveat, ex August. lib. 9. confess. c. 13. lib. 3. contra duas epist. Pelag. cap. 7. Greg. 9. Moral. c. 14. & lib. 35. cap. ult. Bernar. Serm. 5. de verbis Isaiæ, & Ser. 1. de omnibus Sanctis. Tertio

3. Fund. ex ratione

addunt rationem, quia homo peccando amisit potestatem operandi cum illa integritate, & rectitudine naturę, quam habebat in sua prima conditione; ergo necessario semper peccat. Probatur consequentia, quia habet præceptum operandi in illa integritate, primo

quia hoc habuit a principio, & non debuit ab illo eximi peccando, secundo quia præceptum, *Non concupisces*, etiam motus fomitis prohibet; tertio quia nunquam potest homo lapsus diligere Deum super omnia, prout illi præcipitur, sine cujus præcepti observatione nihil boni agere potest. Unde illationem faciunt, Illatio eorundem hæreticorum hominem peccando amisisse liberum arbitrium ad bene operandum, quia non est in libertate, seu potestate ejus, non sentire, & pati effrænatæ concupiscentiæ motus. Et inde fit, ut nihil agere possit sine aliqua circumstantia prava, vel quia non potest diligere Deum super omnia ratione fomitis, & ita semper operatur ex inordinata concupiscentia, atque adeo peccaminose, vel quia semper a fomite retardatur, ne convenienti modo, & secundum virtutem operetur. Unde quia gratia hujus vitæ nunquam tollit fomitem, nunquam sufficit ad bene operandum sine peccato. Hic vero error non solum impiissimus est, sed etiam stultissimus, ac vanissimus ex sola malitia excogitatus, ut homines de bonis operibus non sint soliciti, sed contenti ea fide, qua credunt, sibi non imputari peccata, illa licentius committant.

4 Dicendum est ergo, gratiam aliquam Dei esse 1. Assertio definitur in Trid. & a Leo X. cõtrarius error damnatur sufficientem, ut homo lapsus faciat aliqua bona opera sine ulla malitia, vel culpa. Est assertio de fide, definita in Conc. Trident. sessio.6. canon.7. quoad opera, quæ ante justificationem fiunt, & 18. 22. & 25. quoad opera justorum, quibus possunt & legem implere, & in gratia perseverare, & sæpe sine culpa etiam venialiter operari. Leo etiam X. damnavit articul. 31. 32. & 37. Lutheri huic dogmati contrarios. Præterea Scriptura passim consulit bona opera, & laudat illa præsertim in justis, & pro illis præmium promittit; supponit ergo esse possibilia, saltem per gratiam Iob. 1. *In omnibus his non peccavit Iob*, &c. Psal. 118. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, & toto Ps. 1. & 14. & aliis passim. Et in veteri testamento multi laudantur ut justi, & bene operantes saltem per fidem, quorũ præcipuos recenset Paulus ad Hebr. 11. Præterea in novo testamento dicit Christus Matth. 5. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona*. Et 2. Petr. 1. *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis. Hæc enim facientes non peccabitis aliquando*. Et 1. Corinth. 3. præcipit Paulus, ut unusquisque videat, quomodo superædificet, *quia uniuscujusque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit*. Supponens, posse esse bonum, dignumque mercede, & malum igne dignum, & capit. septimo, *Si acceperis uxorem, non peccasti*. Certe in illo maxime actu videtur posse habere locum fomes, & ideo addit: *Si nupserit virgo non peccabit, tribulationem autem carnis habebunt hujusmodi. Ego autem vobis parco*. Si ergo ille actus fieri potest sine peccato, quomodo non alii? Unde statim subdit de Virginibus, *Qui non jungit, melius facit*. Ad Ephesius quarto, & Psalm. 4. *Irascimini, & nolite peccare*, & 2. Timoth. 4. de se ait Paulus, *Bonum certamen certavi, fidem servavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*. Quomodo hæc vera esse possunt sine bonis operibus? Et tamen eandem coronam justitiæ promissam esse dicit omnibus diligentibus Deum. Ex Patribus multa congerere supervacaneum duco, quia in singulis fere eorum paginis hæc veritas invenietur, & præsertim apud Augustinum libro de Gratia, & libero arbitrio & aliis contra Pelagianos; & Hieronymum dialogo contra eosdem, & in sequentibus sæpe afferemus Patrum sententias, quæ hoc supponunt, vel affirmant.

5 Ratio autem potest reddi multiplex. Prima, 1. Ratio pro assertione quia homo lapsus tenetur observare præcepta, & vitare peccata; ergo est hoc illi possibile, saltem de quolibet in particulari. Antecedens quoad priorem partem supponimus ex tota Scriptura sacra, & consensu totius Ecclesiæ, ipsaque ratione naturali evidenti, & late probatum est in materia de Legibus. Altera vero pars sequitur ex priori, quia servando legem, vitatur peccatum, omne enim peccatum est contra legem; ergo si tenemur servare legem, etiam vitare peccata. Imo eo ipso, quod ratio dictat aliquid esse peccatum, dictat esse vitandum. Consequentia vero est etiam evidens, quia neque lex obligat ad impossibile simpliciter, ut in tract. de Legibus etiam ostensum est, nec imputari potest ad culpam, quod vitari non potest, saltem per Dei gratiam, ut etiam est per se notum, quia quod non est in hominis potestate, neque humanum opus est, nec morale, & ideo culpa esse non potest, ut in materia de peccatis latius traditur.

6 Secunda ratio a priori est, quia homo lapsus per originale peccatum non amisit naturalem rationem, 2. Ratio a priori nec voluntatem, neque factus est omnino incapax divini luminis, & adjutorii; cur ergo non poterit operari honeste, & secundum rectam rationem, sive libertate sua, sive per vires divinæ gratiæ? Nulla certe verisimilis ratio reddi potest, quia nec concupiscentia, nec dæmon, nec quælibet objecta occurrentia possunt absolutam necessitatem inferre voluntati, & licet possint magnam difficultatem, & interdum moralem impotentiam ingerere, potentior est divina gratia omnibus viribus creatis. Et declaratur, quia homo peccando solum amisit divinam gratiam, & amicitiam, & alia dona originalis justitiæ, quibus ad bene operandum juvabatur, sed Deus potest vel illa restituere, si velit, vel aliis modis æquivalentibus, vel efficacioribus hominem juvare. Hoc enim negare est contra omnipotentiam Dei, & contra infinitam Christi redemptionem, & contra omnem rationem; ergo. Tertio possunt aliæ rationes ab incommodis sumptæ multiplicari. Nam si homo semel 3. Ratio ab incommodis lapsus amplius non potest bene operari, jam est obstinatus in malo, incapaxque omnis meriti; non ergo habet locum novum judicium de operibus ejus. Item non poterit in hac vita unquam mundari a peccato, & ita vel nullus esset homo justus, vel simul esset homo justus, & peccator, quæ omnia, & similia sunt absurdissima, & contra expressas Scripturas.

7 Unde addere secundo possumus, non solum 2. Assert. possibile est homini bene semper operari esse possibile homini aliquod bonum interdum facere, sed etiam semper bene operari, vitando simpliciter omnia peccata, præsertim mortalia. Hoc a nobis nunc traditur de potestate absolute, ita ut gratiam includat. Et ita est certissima conclusio quoad constantem boni operationem, vitando saltem mortalia peccata. Est enim satis clare definita in dicto Conc. Trid. sess.6. canon.16. 18. & 22. Et probatur infra tractando de perseverantia justorum. Unde sic concluditur ratio, nam certum est, posse Deum justificare hominem lapsum, priusquam per proprium actum peccet, ut de facto sanctificat infantes omnes, qui baptizantur, potest etiam hominem semel justificatum perpetuo in gratia sua conservare; ergo potest facere, ut semper bene operetur, quantum necesse est ad conservandam gratiam; ergo ad non peccandum mortaliter. De continuo autem modo bene operandi, vitando etiam omnia venialia, licet sit certum, esse possibile ex gratia absolute loquendo, nihilominus etiam est certum secundum legem ordinariam non esse simpliciter possibile sine speciali privilegio, utrumque enim definit dictum Concilium supra can.23. & infra late lib. 8., tractabitur. Nunc enim solum ostendere volumus, in toto hoc genere operationis non esse repugnantiam simpliciter, ac subinde per aliquas vires gratiæ esse possibile, sive illæ vires conferantur aliquibus, vel ex lege communi, vel ex privilegio; sive neutro modo dentur.

8 Quod autem id non repugnet, probant rationes factæ in priori assertione cum proportione applicatæ. Nihil esse quod illi repugnet Quibus addimus, posse Deum sanare hominem lapsum non solum a culpa, sed etiam ab infirmitate fomitis, tollendo illum, vel impediendo omnes concupiscentiæ motus rationem prævenientes. Quid enim repugnat? Imo id jam fecisse in beatissima Virgine in 2. tom. 3. partis ostendimus; ergo saltem hoc modo potest homo lapsus semper bene operari sine ullo lapsu actuali, etiam levi, ut de beatissima etiam Virgine tenet Ecclesia. An vero fieri possit, ut non ablato, vel impedito fomite, homo innocenter vivat,

vivat, etiam quoad carentiam venialis peccati disputari posset, & infra suo loco tractabitur. Nunc breviter dico, id non ita repugnare, quin per potentiam divinæ gratiæ fieri possit, quia nulla implicatio contradictionis ostendi potest. Nihilominus tamen non credimus, id esse factum, neque esse satis consentaneum rebus ipsis, aut suavi providentiæ Dei, quia difficilimum est voluntatem, & rationem præveniri ab inordinatis concupiscentiæ motibus, & nihilominus ita semper, & continue resistere, ut nunquam vel leviter labatur, neque deliberate, neque per aliquam surreptionem, & ideo si Deus vult, hanc vim bene, & constanter operandi homini lapso conferre, id facit impediendo, vel auferendo fomitem.

Ad fundamen. a hæreticorū in nu. 3. Ad 1. ex Script.

9 Ad primum testimonium respondetur, Sapientem non dixisse, nullum esse justum, qui non semper peccet, sed qui non peccet, utique interdum, aut sæpius, sicut alibi scriptum est. *Septies in die cadit justus*. Proverbiorum 24. & alibi, *Non est justus qui non peccet*. 3. Reg. 8. 2. Paralip. 6. vel sicut dicitur, *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*. Psal. 141. vel sicut ait Ioannes. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus*, &c. 1. canonic. capitulo primo. Quæ omnia solum significant, nullum esse, qui non aliquando, & sæpius peccet, interdum graviter, interdum leviter; inde vero non fit, ut in omnibus operibus peccet. Nec etiam sequitur, quin per gratiam Dei possit fieri, ut homo in hoc statu naturæ lapsæ nunquam peccet, licet sine speciali privilegio nemini de facto id concedatur.

Locus Ps. 13. late explicatur, cum expositione etiam August.

10 Ad testimonium Psal. 13. particulam illam, *Non est usque ad unum*, August. exponit, id est, *Præter unum Christum*: & ita videri potest locus difficilior, quia exceptio firmat regulam in contrarium. Sed illa posita expositione adhuc dici posset, non esse sermonem de actibus, sed de personis, quia nullus est, qui bonum integre faciat, & qui non sæpius peccet, juxta priorem interpretationem. Quæ regula quantumvis universalis, nunquam excludit speciale privilegium. Nam Christus non ex privilegio, sed natura sua exemptus est ab illa regula, & ideo illa exceptio non excluderet aliam de speciali privilegio. Veruntamen licet doctrina sit vera, non est sensus Davidis: sed sensus est, *Non est neque unus*, Hæc enim est proprietas sermonis Hebraici, ut notant Genebrar. & Iansen. & contextus ipse postulat. Nihilominus tamen etiam in hoc sensu verum est, illa verba, *Non est, qui faciat bonum*, non intelligi, de omnibus, & singulis actibus, sed de personis, id est, non est, qui faciat bonum, id est justitiam, ita ut sit vere justus. Sic autem potest illa exaggeratio intelligi per hyperbolem, ad significandum rarissimos fuisse justos. Sicut Genes. 6. dicitur: *Omnis quippe caro corruperat viam suam*; & tamen Noe familia justorum erat. Addo etiam, non loqui Davidem de omnibus hominibus, sed de stultis, & impiis dicentibus in corde suo, non est Deus, vel existimatione, ut Athei, vel opere, & affectu, ut impii, & iniquissimi, de quibus in toto illo Psal. loquitur, ut Basil. Theodor. & alii exponunt. Ad 2. fundamentum ex Patribus dicendum, eos tantum velle justitiam apud humanum judicium puram, sæpe talem non esse apud divinum, vel in se, quia re vera pura non est, vel in ordine ad finem supernaturalem, cum sit humanis tantum viribus exercita.

Ad 2 fundam. ex Patrib.

Ad 3. fundam. ex ratione

11 Ad rationem respondetur, integritatem naturæ non esse necessariam ad bonum aliquod opus faciendum, quod nulla circumstantia vitietur. Nam in primis præceptum illud conservandi justitiam originalem in nobis vane, & sine fundamento fingitur; imo neque in ipso Adamo fuit distinctum ab aliis præceptis, & præsertim ab illo, quo prohibebatur comedere de ligno scientiæ, sub tali comminatione, vel a lege charitatis, qua tenebatur, & diligere Deum super omnia, & habere curam salutis suæ, & suæ posteritatis. Postquam vero illa integritas per Adæ peccatum amissa est, neque carentia ejus imputatur nobis ad specialem culpam, præter originalem contractam ex peccato Adæ, ut fuit peccatum capitis, quod fuit solum peccatum edendi de ligno vetito; neque etiam tenemur speciali præcepto ad recuperandum illum statum, seu naturæ integritatem, id enim non est in manu nostra, & præceptum non datur de re impossibili, neque ratio ulla, vel testimonium, aut vestigium talis obligationis dari potest: unde Christus Dominus Matth. 19. simpliciter dixit, *Si vis ad vitam ingredi serva mandata*, utique omnia, quia *qui in uno offendit, factus est omnium reus*: ergo non censuit esse nunc præceptum redeundi ad statum innocentiæ, alias vel dixisset viam salutis esse impossibilem, aut falso dixisset, necessarium esse servare omnia mandata ad salutem consequendam.

12 Ad primam ergo probationem illius præcepti quod in consequentia argumenti dari inferebatur, nego habuisse homines omnes in statu integræ naturæ hujusmodi præceptum speciale, quia in se non habuerunt, cum in illo statu non fuerint, neque in Adamo, ut declaravi; & licet habuissent illud in Adamo, fuisset tantum negativum, scilicet, nihil agendi, quo illum statum perderent, illo autem semel amisso, jam non potest obligare præceptum negativum, quia materia ejus non extat, & ad præteritum non est potentia. Neque affirmativum datur recuperandi illum statum in hac vita, vel aliquid agendi pro illo acquirendo, quia totum hoc impossibile est, & alienum ab ordinatione divina. Ad secundam probationem negatur antecedens, est enim hæreticum, quia 2. Ratio exponit.
præcepta non dantur de motibus non liberis, ut tales sunt: sensum ergo præcepti, *Non concupisces*, explicavit Sapiens Ecclesiast. 18. dicens, *Post concupiscentias tuas ne eas*. Ut notavit August. in. lib. 1. contra Julian. cap. 3. dicens, inutile fuisse futurum sapientis consilium: *Si jam quisque reus est, quod tumultuantes, & ad malum trahere nitentes sentit concupiscentias*. Eodemque modo exposuit Paulus ad Rom. 6. dicens: *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis ejus*. Ut exposuit idem August. lib. 1. de Nuptiis cap. 26. & æquivalent verba Petr. 1. cap. 2. *Obsecro vos abstinere a carnalibus desideriis*, Ut notavit Clemens Alexand. lib. 3. Stromat. cap. 6. Accedit, quod non semper neque omnibus momentis motus concupiscentiæ insurgunt, ideoque etiam si mali essent, dum actu infestant, & turbant, posset homo interdum bene operari, dum quiescunt. Similiter respondetur ad tertiam probationem de dilectione Dei super omnia, primo falsum esse, non posse hominem lapsum in hac vita diligere Deum super omnia, cum hoc ei præcipiatur, & ad veram justitiam sit necessarium, quam homo in hac vita obtinere potest, ut infra dicetur. Unde David Psalm. 118. beatos vocat omnes, qui in toto corde suo exquirunt Deum, & Ezechias de hoc laudatur Isai. 31. & Ioan. 1. canonic. cap. 2. ait, *Qui servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est*. Et idem supponit Christus Ioan. 14. & 15. & Paul. 1. Corinth. 13. & passim in Scriptura traditur, & infra ostendetur, saltem per gratiam Dei posse hanc dilectionem haberi. Addimus vero nunc, etiam sine tali dilectione posse interdum esse opera bona, ut de peccatore, & infideli mox dicemus.

Probatio de dilectione Dei solvitur

13 Ad illationem autem hæreticorum dicitur, tam falsum esse consequens, quantum est antecedens. Nam licet homo non sit liber ad non sentiendum concupiscentiæ motus, potest esse liber ad non peccandum, quia est liber ad non consentiendum illis, & secluso aliquo consensu illi non sunt peccata. Et quamvis interdum operetur homo, instante, & repugnante concupiscentiæ motu, non ideo peccat, imo fortasse plus meretur, & melius operatur, quia inordinatam concupiscentiam vincit, ac superat. Nec propterea impeditur, quin actu possit diligere Deum super omnia, quia hic amor non postulat, ut hos motus non sentiamus, sed ut illis non consentiamus, ideoque potius ex tali amore provenit, ut homo resistat concupiscentiæ, etiam si omnino illam cohibere non possit, ne motum aliquem inordinatum exerceat. Neque etiam ex tali motu, licet actu infestet, sequitur necessario prava circumstantia in opere de se bono, quia voluntas pro sua libertate, & præser-

Hæreticorum illatio falsa

tim cum divina gratia, potest nullam talem circumstantiam admittere; imo interdum maiori conatu, & puriori intentione operari. Et quanquam interdum remissior sit operatio, non ideo fit mala, cum non teneamur cum certa quadam animi contentione operari. Igitur talis concupiscentiæ motus non potest alium bonum actum inficere; tum quia non est circumstantia ejus, sed tantum concomitanter se habet; tum etiam quia non est voluntarius, ut supponitur.

CAPUT IV.

Utrum ad omne bonum opus morale sit necessaria gratia sanctificans, & consequenter, an existens in statu peccati mortalis possit interdum bene moraliter operari.

Aperitur quæstio.

1 CUm dictum sit, lapsum hominem posse interdum bene moraliter operari, declarandum superest, quibus viribus id possit, vel quam necessaria sit gratia ad hujusmodi opus, quæ controversia his temporibus valde disceptata, & agitata est, & ideo diligentius est tractanda, incipimusque a statu naturæ lapsæ tanquam nobis notiori, postea vero ad cæteros status doctrinam accommodabimus. Loquimurque non de collectione bonorum actuum, nec de continuatione illorum sine defectu, nec de omnibus, & singulis actibus etiam perfectissimis, sed tantum indefinite, an saltem aliquis actus bonus, etiam minimus, virtutis saltem acquisitæ, possit a peccatore fieri, vel e contrario; universalis sit quæstio, distributio autem cadat super gratiæ necessitatem, scilicet, an gratia sit necessaria ad omnia, & singula opera bona, etiam minima, & naturalis ordinis, quæ nunc moralia simpliciter vocamus. Denique in hoc capite specialiter tractamus de gratia sanctificante, de aliis vero donis, vel gratiæ auxiliis dicemus in sequentibus.

Hæreticorum error cum suis fundamentis in quæstione præsenti.

2 Hæretici ergo superiori capite allegati, qui negant, posse hominem lapsum aliquid boni operari, a fortiori id ipsum dicunt de homine lapso, & in statu peccati existente. Nam de illo non solum dicunt, semper peccare, sed etiam peccatum semper illi imputari. Procedunt autem in suis principiis erroneis, putant enim hominem justificari per solam fidem particularem, qua credit firmiter, sibi non imputari peccata, & solam incredulitatem huic fidei contrariam putant esse peccatum; ita ut imputetur, & ideo consequenter dicunt, hominem, si sit in statu peccati, necessario carere illa fide, & consequenter omnia ejus opera, quæ mala esse supponunt, illi etiam imputari. Nec aliam rationem novam habent ad hoc commentum asserendum. Illa vero duo fundamenta hæretica sunt, & stultissima. Nam primum de malitia omnium operum moralium hominis lapsi jam reprobatum est. Aliud vero de fide particulari, & non imputatione peccatorum, postea confutandum est, & ideo nulla ratio eorum superest, quam proponamus.

Item Hus error refertur. Conc. Const.

3 Aliter docuit hunc errorem Ioan. Hus dicens, omnia opera peccatoris esse peccata, quia peccatum in operante manens omnia ejus opera maculat. Ita refertur in Conc. Constant. sess. 15. estq; art. 16. illius; & cum aliis articulis damnatur. Afferrique solent ad confirmationem hujus erroris duo præcipue Scripturæ testimonia. Unum est Isai. 1. *Quo mihi multitudinem victimarum*, &c. Et infra. *Ne offeratis ultra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi*, usque ad illud, *cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestræ sanguine plenæ sunt*, ubi Deus has omnes operationes de se bonas detestatur, solum quia a peccatoribus etiam fidelibus fiebant. Aliud testimonium est Matt. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere*: nam voluntas a Deo aversa mala arbor est, ergo non potest facere fructum bonæ operationis.

Item error tribuitur quibusdam catholicis.

4 Ex scholasticis antiquis refertur pro hac sententia Dion. Cisterciën. a Vega lib. 1. in Trident. cap. 21. tribuit enim illi, quod dixerit, nullum præceptum posse impleri ab homine in peccato mortali existente. Non tamen designat locum, nec ego invenio. Quin potius idem Dion. in 2. dist. 25. q. 1. ar. 2. refert opinionem cujusdam Bravardini, qui dixit, quemlibet actum deliberatum voluntatis creatæ, existentis in peccato mortali esse malum, eamque impugnat. Pro illa tamen sententia pugnat vehementer Catherin. in c. 3. Gen. circa verba illa, *Adam ubi es?* Quatenus contendit, non posse actum esse moraliter bonum, nisi & ab habitu virtutis procedat, & in Deum super omnia dilectum ab ipsomet operante referatur, vel actu, vel virtute, & his duabus rationibus maxime sententiam illam confirmat, nimirum, quia existens in peccato mortali, nunquam potest operari propter finem debitum. Tenetur enim referre omnia opera sua in Deum super omnia dilectum, quod in eo statu facere non potest, cum Deum non ita diligat. Item quia tenetur operari ex habitu virtutis, & ideo si actus non a virtute eliciatur, non erit absolute bonus, seu virtuosus, quia caret perfectione sibi debita. Assumptum probat, quia homo ab initio sic conditus fuit, ut justitiam habere posset, & deberet, & consequenter ex illa operari: unde sicut homo nunc nascitur in peccato, quia caret justitia, quã habere deberet, ita quoties sine justitia operatur, licet bonum videatur operari, peccaminose operatur, quia, non sicut debet, operatur.

5 Ad hanc sententiam accessit Michael Baius; nam inter ejus articulos in Bulla Pii V. 35. est, *Omne, quod agit peccator, aut servus peccati, peccatum est*, Item in propositione 50. & 51. Dicit motus concupiscentiæ etiam involuntarios esse peccata, & in 74. addit, in homine etiam renato, & in peccatum lapso concupiscentiam esse peccatum, & in 75. ait, eundem motum esse transgressionem legis: *Non concupisces*. Et in 40. addit, *Peccator in omnibus suis actibus servit dominanti cupiditati*. Quibus omnibus propositionibus recte perpensis, & inter se collatis, aperte constat, Baium in hoc puncto non differre ab hæreticis. Accedit altera ejus propositio, quæ est 38. & sic habet: *Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Ioanne prohibetur, aut laudabilis charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur*. Quæ videtur esse basis ejus doctrinæ totius; nam subsumendo, peccatorem non diligere Deum illa laudabili charitate, plane sequitur, eum semper operari prava, quia omnis hominis operatio est ex aliquo amore; ergo in peccatore est ex vitiosa cupiditate a Ioanne reprehensa; ergo est peccatum. Advertendum autem ulterius est, hunc authorem habere aliam sententiam singularem, scilicet, posse interdum hominem habere veram gratiam, & charitatem infusam, & nihilominus simul esse in peccato, ut habet in proposit. 30. 31. 32. 71. &c. Ratio ergo illa maxime habet locum in peccatore carente charitate, quid vero senserit de hominibus charitatem habentibus, dicam in sequentibus.

Baius eundem errorem accedit.

6 Veritas ergo catholica in duabus propositionibus consistit. Prima est, homo existens in peccato mortali potest habere multos actus bonos, qui nullo modo peccata sint. Quæ assertio nunc ponitur abstrahendo ab actibus factis per auxilium gratiæ, vel sine illo. Et sic conclusio est de fide definita in Concil. Tridentino session. 6. can. 7. ubi anathemate ferit dicentes, omnia opera, quæ ante *justificationem fiunt, esse peccata*. Nam ante justificationem homo in peccato existit, quia vel in peccato est conceptus, si nondum ab originali justificatus est, vel in peccato actuali, seu habituali perseverat, si justitiam baptismalem amisit, & iterum justificatus non est: neutrum enim peccatum tollitur, nisi per justificationem, ut idem Concilium ibidem docet cap. 7. & session. 5. Posset autem quis fugere dicendo, Concilium non definire, talia opera esse posse bona, sed tantum non omnia esse peccata, quod esset verum, si aliqua essent indifferentia, licet non omnia essent bona. At hoc alienum est a mente Concilii, sed loquitur juxta communem sensum, in quo non dicitur de aliquo opere non esse peccatum, nisi quando bonum est, quia moraliter non habetur ratio operum indifferentium, quæ in individuo vel nulla, vel rara sunt. Eo vel maxime, quod id maxime dicit Concilium propter dispositiones ad gratiam, quas bonas esse oportet, & in eodem sensu de illis statim definit non peccari in illis propter vehementiorem conatum,

1. Propositio catholica.

cum

cum tamen c.7.docuisset, tales dispositiones esse bonas, & quo ferventiores sunt, magis prodesse. Quod iterum docet session. 14. cap.4. & canon. 5. Idemque sumitur ex Concilio Arausicano capit. 4. quinto, & sequentibus, ubi docet initium bonæ voluntatis, & alios bonos affectus, quibus homo paulatim ad justitiam perducitur, esse Spiritus Sancti dona, & ex Spiritus Sancti auxilio tanquam bona opera, licet fiant ab homine adhuc peccatore.

Probatur ex Scriptura. 7 Unde potest eadem veritas probari ex omnibus illis Scripturæ locis, in quibus peccatores invitantur ad hujusmodi actus, quibus possint a Deo aliquid boni, vel meliorem statum impetrare, vel ad illum aliqualiter disponi. Sic oratio, non tantum justis, sed etiam peccatoribus utilis est. Omnibus enim proponitur oratio Dominica, qua petant, *Dimitte nobis debita nostra*, & alia bona. Et similiter Christus omnes indifferenter hortatur ad orandum, etiam peccatores, & specialiter id significat Lucæ 11. & 18. ut latius dixi l.1.de Orat.c.12.& 25. Idem de eleemosyna dicit Christus Luc.11. *Date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis*. Ubi ad peccatores loquitur, ut constat ex contextu, & ex omnibus Patribus, & non significat, eleemosynam sufficere ad justitiam, sed multum præparare ad illam, sicut Tobiæ 4. *Eleemosyna a morte liberat*.

Amplius probatur. 8. Unde actor. 10. dixit Angelus Cornelio, *Orationes tuæ, & eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*. Et tamen eo tempore nondum Cornelium fuisse justum, sentiunt Chrysost. hom. de fid. leg. naturæ, & Spiritu Sancto in tom.3. ubi opera illa Cornelii dicit fuisse bona, sed mortua. Idem orat.de Anima tom.5. Sequuntur Theophylact. & Oecumen. Actor.10. Qui etiam sentiunt, neque fidem habuisse tunc Cornelium, sed usum tantum rectum legis naturæ. Augustinus item, licet credat, Cornelium jam habuisse fidem Dei, sentit nihilominus nondum fuisse justificatum in epist.57.q.2. Nam cum dixisset, Deum non inhabitare ut in templo, nisi in his, quos eruit a potestate tenebrarum, & transfert in regnum Filii charitatis suæ: addit nihilominus, aliquid virtutis interdum operari in his, in quibus nondum sic habitat, in exemplumque horum posteriorum adducit Cornelium. Et qu.2.ad simpl. de eodem ait, fuisse tunc fidem in Cornelio: *Sed non tantam, quæ sufficeret ad regnum cœlorum*. Idemque significat lib.de Prædestin.Sanctor. capit. 7.

Cornelii exemplū, ad alia perutile expenditur. 9. Exemplum hoc de Cornelio aptum quidem non est ad assertionem confirmandam, est enim valde incertum ad rem certam comprobandam; quia vero ad multa alia, quæ in discursu materiæ occurrent, utile est, breviter expendendum est. Tria enim tempora in Cornelio distinguenda sunt. Primum est, quando ei Angelus apparuit; secundum est, quando Petrus ad illum venit, eumque veluti catechumenum in fide instruxit; tertium, quando baptizatus est. De hoc ergo tertio certum est, recepisse gratiam Baptismi, ac subinde fuisse justificatum secunda, vel (ut sic dicam) tertia justificatione. De secundo etiam tempore certum est, fuisse fidelem, & justificatum, cum statim ante Baptismum Spiritum Sanctum visibiliter receperit. Illa vero duo tempora non referunt. Sed difficultas est, de primo tempore, & videtur res ambigua, nam quod nunc non fuerit justus plane sentiunt Chrysost.& Oecum.& indicat Augustinus citatis locis, & maxime q.33.in Num.ubi dicit, veniente Petro, fuisse Cornelium mundatum per Spiritus Sancti adventum. Nihilominus probabilius censeo, ipsum fuisse iustum, quando Angelus ei loquutus est. Nam quod habuerit fidem, negari non potest, cum orationes funderet, sicut oportet, quod non fit sine fide, ut lib.1.de Orat. ostendi, & Augustinus probat ex illo Pauli Roman. 10. *Quomodo invitabunt eum, in quem non crediderunt?* Et notat D.Th.2.2.q.decima, art.4. ad 3. Quod autem illa fides jam esset viva, probatur primo, generali, & (ut sic dicam) iuridica ratione, quia non est, cur credatur fuisse mortua; ergo præsumendum potius est, fuisse vivam. Antecedens probatur, quia ex parte fidei iam sufficienter credebat ad iustificationem, quia non erat tunc necessaria explicata fides Christi gentibus, cum nondum illis prædicaretur Evangelium, unde si qui erant inter Gentiles credentes in verum Deum iustitiæ fontem, per illam disponi poterant, & ita iustificari; ergo nec ex parte voluntatis credendum est aliquid necessarium ad iustitiam ei defuisse. Probatur hæc consequentia; tum quia unusquisque præsumitur bonus, si non probetur malus.

Cornelius jam justus erat, cum ei Angelus apparuit juxta D. Lucam. 10. Maxime quia verba Lucæ hoc satis clare indicant, nam illum vocat *Religiosum*, id est, ex fide verum Deum colentem, *Timentem Deum*, id est, illum non offendentem, ille enim est verus timor Dei, qui homines ab illius offensione continet, & ita etiam videtur iam vox illa communi usu usurpata. Addit præterea audivisse ab Angelo, *eleemosynas suas, & orationes ascendisse in memoriam Dei*, utique ut illi placitas, quod non haberent, nisi essent ab homine iusto. Imo illud testimonium cum tam singulari favore, & providentia concessum, satis profecto indicat non parvam hominis pietatem, & iustitiam. Accedunt verba dicta Petro in visione: *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*: Et maxime dicta ab ipso Petro ipsi Cornelio, postquam visionem eius audivit: *In veritate comperi, quia non est acceptor personarum Deus, sed in omni gente, quæ timet eum, & operatur justitiam, acceptus est illi*. Sentit ergo, Cornelium iam fuisse acceptum Deo, iamque fuisse operatum iustitiam, hoc est autem esse iustum.

In idem consentiunt Patres. 11. Neque ab hac sententia alienus est Chrys. ibi hom.12.dicens: *Sic & dogmata, & vita illius recta fuerunt*: utique ante Angeli visionem. Apertius Beda ibi dicens, per fidem bene operatum esse, & placuisse Deo, & apud illum Evangelii prædicationem meruisse. Sumpsitque ex Gregorio, quem refert in hom.19.in Ezechiel.ubi declarat, quod hom.9. obscurius dixerat, antequam Cornelius fidelis esset, per bona opera meruisse audiri, per fidelem enim intelligit ibi Christianum, seu explicite credentem in Christum, & baptizatum. Ita etiam de Cornelio videtur sensisse Hier.ad Galat.3.in principio, dicit enim consequutum esse spiritum per fidem, & legem naturalem, sicut antiquos fideles. Nec Augustinus alienus est ab hac sententia, nam lib.1.de Baptism.c.8.solum dicit, a Petro didicisse fidem Christi, & l.4. c.21. clarius comparat Cornelium catechumeno; *Divina charitate flagranti*, eumque dicit, *ante Baptismum Spiritu sancto fuisse repletum*. Sed hæc ad secundum tempus referri possunt. At inferius addit: *Non improbamus justitiam hominis, quæ prius esse cœpit, quam conjungeretur Ecclesiæ sicut esse cœperat justitia Cornelii, priusquam ipse esset in plebe Christiana*; loquiturque ante adventum Petri, nam subdit: *Quæ neque si improbaretur, dixisset ei Angelus, acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, &c. neque si sufficeret ad capessendum regnum cœlorum, ut ad Petrum mitteret, moneretur*. Ubi non dicit, fuisse necessarium ad iustitiam, vel remissionem peccatorum, sed ad capessendum regnum cœlorum, quia per se erat necessarius Baptismus, & iam venerat tempus, quo gentibus prædicari oportebat.

Pro eodē alia Aug. loca. 12. Et hunc esse sensum Augustini patet ex dicta q. 2.ad Simplician. ubi ait, in Cornelio ante Baptismum non fuisse fidem, quæ sufficeret ad regnum cœlorum, & idem dicit de catechumeno, & tamen constat ante Baptismum fuisse Cornelium iustum, ut ipse etiam affirmat q.84.in Levit.& 33.in Nu. & idem sæpe contingit in catechumenis, & in l.50.hom.in 45.alias 19. in appendice dicit: *Jam Deus mundaverat Cornelium, quando Petro in visione dixit, quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*. Dicit autem mandasse *secundum certum quendam modum*, quem modum ipse non explicat, videtur tamen intelligendus, vel quia iustificatus fuit quasi in voto Baptismi, saltem implicito, ut exposuit D.Thomas 3.p.qu.69.art.4. ad 2.vel quia illa non erat iustificatio omnino perfecta quoad plenitudinem gratiæ, & remissionis pœnæ, sicut postea perfecta fuit per adventum Spiritus sancti, & per Baptismum, & ita potest facile aliis locis exponi.

Favet etiam Cypr. 13. Præterea favet huic sententiæ Cyprianus in lib. de Orat. Domini, versus finem, cum ait, orationem Cornelii ex merito eius ascendisse ad Deum, quia ci-

to orationes ad Deum ascendunt, quas apud Deum merita nostri operis imponunt. Et comparat illas orationes cum orationibus Saræ, & Tobiæ, & verba Angeli loquentis ad Tobiam, Tobiæ 12. Denique in eadem sententia videtur fuisse Tertullianus lib. adversus Psychicos cap. octavo, in fine, ubi laudans ieiunium ait: *Cur triste, quod salutare? Docuit Dominus adversus diriora dæmonia jejuniis præliandum. Quid enim mirum, si cadem operatione spiritus iniquus educitur, qua sanctus inducitur. Denique ut in centurionem Cornelium, needum tinctum dignatio Spiritus Sancti cum charismate insuper prophetiæ festinasset, jejunia ejus legimus exaudita.* Ubi constat, loqui de illo, etiam pro illo tempore, quo illi apparuit Angelus, illam enim visionem vocat charisma prophetiæ, & tunc dicit, jam festinasse ad illum Spiritum sanctum.

Et Tert.

Co. sic. naturaliter præ-dicta propositio.

14. Ex illo ergo exemplo nihil in præsenti probatur; Chrysostomus autem, & alii, qui existimant jejunia, & orationem Cornelii mortua fuisse, recte confirmant assertionem supponunt enim, in homine non justificato posse esse opera bona, licet mortua, nam si non sint bona non erunt mortua, sed mortifera, & ita ex appellatione hac operum mortuorum etiam confirmatur assertio: constat enim dari talia opera, non solum ex communi consensu Theologorum, sed etiam ex toto cap. 2. & 3. Apocal. ubi id notat Ambros. cap. 3. dicens: *Quælibet bona mortua sunt, si charitas defuerit.* Idem significat Augustinus libr. 1. de Gratia Christi cap. 6. dicens, opera bona sine charitate facta non imputari, addit vero: *Si tamen bona dicenda sunt.* Quod infra explicabitur. Imo hic videtur esse sensus Pauli 1. Corinth. 13. dicentis: *Si dedero in cibos pauperum,* &c. Et ita communiter exponitur.

Rursus aliter confirmatur.

15. Præterea est aliud principium, unde veritas eadem confirmatur, scilicet posse aliquem servare multa præcepta, licet unum transgrediatur, ut indicavit Jacob c. 2. dicens: *Qui totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Utique quoad inimicitiam cum Deo: non quoad malitiam; ergo inimicus Dei potest aliqua præcepta servare; ergo & opus bonum facere, nam qui male operatur, jam transgreditur aliquod præceptum. Sic etiam dixit Basilius hom. 7. in divites avaros, multos esse, qui cætera præcepta servant, & eleemosynas non faciunt, & subdit: *Quid his cætera virtutum diligentia prodest, non propterea regnum Dei consequentur.* Erant ergo peccatores multas virtutes operantes. Ratio denique assertionis est, quia potest peccatum esse habitualiter in anima, & non influere in actum, qui postea fit, sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, & actum aliquem temperantiæ facere, & sic de aliis; ergo non est cur homo peccator non possit bonum opus facere. Item in puris naturalibus id posset, ut suppono, & peccatum habituale non minuit vires, ut probavi, nec influit in actum, quia hoc pendet ex libertate voluntatis, ergo.

2. Propos.

16. Secunda propositio est, gratiam habitualem, vel charitatem non esse necessariam ad omne opus bonum. Est directe contra Bajum, & quidem etiam contra Catherinum. Et videtur mihi æque tradita in Tridentino. Nam opera ante justificationem intelliguntur a Concilio esse illa, quæ fiunt ante infusionem virtutum, & donorum, sine quibus non fit justificatio. Item quia hæc dona non dantur sine remissione peccati, ut infra ostendemus: ratio autem propria est, quia duobus modis potest cogitari status gratiæ necessarius ad omne opus bonum, vel ratione principii efficientis, vel in ratione finis, qui est principium quasi morale bene operandi, nec potest cogitari alia ratio necessitatis, quia solum impedimentum fomitis non obstat, pro singulis operibus, ut dixi, & per se clarum est, & sæpe in sequentibus dicetur. Sed ex neutro capite illorum datur talis necessitas; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia gratia, & sanctitas infusa non est principium efficiens per se requisitum ad bona opera omnia, dantur enim bona opera ordinis naturalis, quæ non procedunt ab habitibus infusis; ergo propter illa non sunt per se necessarii. Item talia opera possunt esse in homine in puris naturalibus, & in quo non essent tales habitus. Et nunc homo justificatus potest facere talia opera non utendo habitibus infusis. Dantur præterea opera bona supernaturalia, quæ per auxilium & motionem Dei fieri possunt sine habitu, ut de metu gehennæ, & de contritione imperfecta Tridentinum supra definit. Et sic etiam communiter Theologi distinguunt opus procedens ab Spiritu sancto movente, & nondum inhabitante, vel procedens ab inhabitante Spiritu sancto, & est distinctio conformis Augustino, ut infra suo loco videbimus; ergo propter efficientiam boni operis non semper est necessaria gratia habitualis. Altera vero pars de finali causa, probabitur plenius in seqq. Nunc probatur breviter, quia non est de necessitate boni operis, ut fiat propter Deum summe dilectum per infusam charitatem, nullum enim est de hac re datum præceptum, ut probat D. Th. 1. 2. q. 100. art. 10. & nos tradidimus in lib. 2. de Legib. & patet breviter, quia tale præceptum nec positivum est, quia nullibi scriptum, aut traditum invenitur, nec naturale, quia nec mera ratio naturalis id dictat, cum non cognoscat dilectionem infusam, nec ipsam etiam naturalem dilectionem Dei super omnia, ut circumstantiam omnium bonorum præcipiat, ut paulo post ostendam. Nec etiam ratio fide illustrata illud dictat, quia etiam homo justificatus ad hoc non semper obligatur, ut est notum apud omnes, & ex sequentibus evidentius constabit.

Reiicitur quædam expositio loci Isai.

17. Superest ad hæreticorum duo fundamenta seu loca adducta n. 3. respondere. Et in primis ad locum Isaiæ aliqui volunt, in sacrificii, & solemnitatum celebratione necessariam circumstantiam ad bonitatem moralem esse, ut sacrificans in gratia sit, propter sanctitatem operis, quod ad Deum placandum, vel gratificandum, vel aliquid ab eo impetrandum offert. Sed hoc, licet locum habeat in sacrificio legis gratiæ propter singularem ejus sanctitatem, non tamen in sacrificio communi, & ex natura rei. Nam in oratione, de qua est eadem ratio, non est necessaria illa circumstantia, ut l. 1. de Orat. c. 24. & 25. dixi, nec est ulla ratio, unde illa specialis necessitas in sacrificiis legis veteris inveniatur. Vera ergo responsio est, ibi non reprehendi sacrificia, sed sacrificantes, quia sacrificiis contenti, alia bona opera omittebant, totamque sanctitatem suam in illis sacrificiis collocabant ut late dixi tom. 3. disp. 73. sect. ult. & possemus nunc addere iuxta frequentem doctrinam Augustini non placuisse Deo illa sacrificia, quia non fiebant ex amore justitiæ, sed spiritu servili, & pure propter vitandam aliquam pœnam, sine cujus timore non fierent. Nam lib. 1. contra duas epist. Pelagianor. cap. 9. dicit August. Paulum, quamvis de se dicat, secundum justitiam legis fuisse sine querela, nihilominus potuisse non placere Deo in illis operibus, quia spiritu servili illa faciebat; ergo multo magis id credibile est de illis magnis peccatoribus, quorum sacrificia Deus abominatur. Nihilominus tamen si illa sacrificia offerrentur a peccatoribus sana intentione, & cum debitis circumstantiis, non essent mala, nec displicerent Deo ratione sui, vel in ordine ad aliquod supplicium, licet ratione personæ non essent accepta, nec fortasse fructuosa. Quod etiam per quandam exagerrationem, & ad incutiendum timorem potuit illis verbis indicari.

2. locus ex Matth. explicatur.

18. Ad testimonium Matth. 7. generalis responsio esse potest, sensum illius pronunciati Christi Domini: *Non potest arbor bona,* &c. esse formalem, quia si ut bona operetur, facit fructus bonos, & non malos; & e converso. At vero si arbor sit libera, ut est homo quia semper habet naturam bonam, potest, licet malus sit, non operari ut malus, sed ut habet voluntatem, & rationem de se bonam. In particulari vero juxta circumstantias loci applicanda erit regula, seu responsio ad varias arbores, ut in dicto loco Matth. 7 sermo est de fide, seu doctrina, & bona arbor dicitur sana doctrina, mala vero doctrina hæretica, seu falsa: tractat enim Christus de veris, & falsis prophetis & quia hi solent operari juxta fidem suam, ideo de illis dicitur, ex fructibus esse cognoscendos, quia fieri non potest, quin sæpe operentur juxta fidem suam, & tunc ex mente mala oriuntur actiones malæ, & ex bona bonæ. Aliquando vero arbor bona dicitur homo

ra-

ratione voluntatis bonæ, & mala arbor ratione voluntatis vitiosæ, ut in simili loco Matth. 12. ait Christus: *Aut facite arborem bonam, aut facite arborem malam.* Supponens, hoc esse in libertate voluntatis, & tunc etiam optime applicatur regula, & ita eadem voluntas, quæ diversis rationibus bona, & mala est, potest nunc bene, nunc male operari.

Replica. 19. Dices, ergo simpliciter verum non est, arborem malam non posse bonos fructus facere, nec etiam est verum, ex fructis cognosci talem arborem, quia potest esse mala, & non ut mala operari. Solutio. Respondet Maldonat. ibi, impossibile; ibi sumi pro difficili, & illud signum esse probabile, & moralem conjecturam: non evidens principium, quod est probabile. Dici etiam potest illud *non potest*, non referri ad singulos actus, sed ad integritatem vitæ, vel doctrinæ. Nam falsus propheta multa vera docebit, tamen si tota doctrina inspiciatur, semper aliquid falsum miscebit. Item hypocrita sæpe bene operatur, & vere, tamen si observetur, tandem exhibebit fructum suæ hypocrisis. Et similiter in nostro puncto peccator interdum bene operari poterit; tamen si in eo statu perseveret, fructum malum proferet; & ratio est, quia licet causa libera possit diversis modis operari, tamen si male affecta sit, non poterit se continere, quin interdum ita operetur.

Ad utrumque Catharini fundamentum responsio. 20. Ad Catharinum respondemus, falsum esse utrumque ejus fundamentum. Et de primo quidem, scilicet, de circumstantia ultimi finis sæpius in sequentibus capitulis dicendum est, nunc breviter dicimus, ad bonitatem actus non esse necessarium, ut fiat ab homine referente sua opera in Deum super omnia dilectum per proprium actum præsentem, vel præteritum, alioqui peccaret etiam baptizatus, & justus aliquid operans ante actum dilectionis Dei super omnia: peccaret etiam denuo peccator, qui ante justificationem & dilectionem Dei super omnia attritionem, aut alium similem actum pœnitentiæ, orationis, vel eleemosynæ efficeret. Unde necessarium non est ad bonitatem moralem actus, quod homo habitualiter diligat Deum super omnia, alias eadem absurda sequerentur; ratio vero est, quia talis relatio, seu circumstantia nec ex natura rei necessaria est, nec per legem Dei positivam invenitur præcepta, sufficit enim, ut actus sit de bono objecto propter honestatem ejus, & quod in eo finis ultimus non constituatur, nec alia prava circumstantia addatur, ut sit bonus simpliciter, & ut per se tendat in Deum ultimum finem, licet ab operante aliter non referatur. Alterum fundamentum ad Lutheranorum errorem accedit: nam ex illo inferri potest, vel omnia opera hominis lapsi esse peccata, vel saltem omnia opera hominis nondum justificati. Respondetur ergo, licet carentia iustitiæ, i.e. gratiæ habitualis, aliquo modo voluntaria, sit peccatum, nihilominus non semper peccare, qui aliquo tempore permanet in illo statu, & ideo, non etiam peccare, etiamsi in illo statu aliquid boni operetur. Addo, etiam justum sæpe operari bonum non ex habitu, quia potest esse justus non habens habitus acquisitarum virtutum, & operari actus ad illas tantum pertinentes; illi ergo actus non erunt ex habitu acquisito, quia non est; neque ex infuso, quia non est principium talium actuum: ergo etiam illi actus essent mali, quod absurdissimum est. Possunt autem illi actus dici fieri cum habitu, gratiæ, seu infuso, hæc autem nec est propria circumstantia talis operis, nec conditio ad bonitatem ejus necessaria, quia nulla lege præcipitur, ut dictum est.

Ad Bajū responsio. 21. Ad Bajum etiam ex dictis facilis est responsio: nam inprimis distinctio illa de peccatore simul justificato, vel carente iustitia, ut erronea reiicienda est, quia non datur talis status, veram iustitiam cum mortali peccato coniungens, & est impertinens, quia ostensum est, etiam sine habitu gratiæ posse peccatorem interdum bene operari. Deinde omnes propositiones relatæ ante ultimam, ex dictis explosæ sunt, gravissimosque continent errores, & plane voluntarios sine ullo fundamento. Ultima etiam, seu 38. propositio, quod duplex tantum sit amor, vitiosus, vel charitatis; falsa est quoad exclusionem, datur enim etiam amor naturalis Dei. Item amor spei, seu sanctæ concupiscentiæ eiusdem Dei, item amor boni honesti, vel in genere, vel in particulari, & omnes isti amores ex genere suo boni sunt, & possunt esse in peccatore sine circumstantia mala.

CAPUT V.

Quid Augustinus senserit de operibus factis ab homine in peccato, seu charitate carente.

1. CONtra doctrinam capitis superioris afferri possunt multa ex Augustini doctrina, in quibus Baius suam sententiam fundat, quæ quia difficultate non carent, & ad sequentia possunt esse utilia, & necessaria, diligentius tractanda sunt. Contra superioris c. doctrinam varii Aug. loci. 1. Locus. Primo ergo obstare videtur, quod in l. 1. retract. c. 15. ait: *Quantum est, quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte si pia est, ut oret auxilium.* Sentit ergo impiam nihil boni posse, unde addit: *In tantum libera est, in quantum liberata est, & in tantum appellatur voluntas.* Quid est autem esse liberatam, nisi esse iustificatam, loquitur enim August. de liberatione a peccato: unde subiungit, *Alioquin potius cupiditas, quam voluntas appellanda est*, dicitque, hoc esse vitium, a quo non sanamur, nisi gratia Salvatoris. 2. Locus. Et propterea solent ex hoc loco Augustini referri hæc verba: *Voluntas sine charitate non est, nisi vitiosa cupiditas*, quæ in illo formaliter non invenio, licet aliquid simile significaverit l. 3. de Doct. Christ. c. 10. de quo loco inferius dicam. Secundo, lib. de Mori. Ecclesiæ, cum c. 14. dixisset, esse beatum nihil aliud esse, quam *inhærere summo bono, quod est Deus solus, cui inhærere non valemus, nisi dilectione, amore, charitate.* Subiungit capit. 15. *Quid si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei.* Et hinc virtutes omnes morales per Dei amorem postea definit.

2. Tertium, & difficile argumentum est, quia interdum indicat Augustinus, non posse esse opus bonum, quod sine charitate fit, ut lib. de Grat. & lib. arb. cap. 18. sic ait: 3. Locus difficilis. *Præcepta charitatis tanta, & talia sunt, ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene.* Et lib. 1. de Gratia Christi, cap. 26. *Quod boni faceremus, nisi diligeremus?* Et infra: *Ubi non est dilectio, nullum bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia quod non est ex fide, peccatum est.* Ubi consequutio literæ petit, ut fidem vivam intelligat, & ideo subdit: 4. Locus sive argumentum ex ejusdē August. doctrina. *Et fides per charitatem operatur.* Et simili modo videtur loqui Prosper ad Demetria. non longe a fine, dicens: *Amare aliquid, quod non ex opere, & Spiritu Dei sit, non est casta dilectio.* Aliud etiam argumentum difficilius sumi potest ex doctrina Augustini, qui non aliter sentit de bonis operibus fidelium peccatorum, quam de bonis operibus infidelium, sed in infidelibus nullum agnoscit simpliciter opus bonum: ergo nec in fidelibus peccatoribus. Hoc autem argumentum pro capite 7. omittemus, quia ibi ex professo de infidelibus tractandum est, & consequenter dicemus, an vera sit æquiparatio inter infideles, & fideles peccatores quoad operandi bonum, & quomodo intelligenda sit.

3. Ad priora igitur testimonia primum generatim dico, duo præsertim intendere Augustinum in sua doctrina, cum de operibus bonis loquitur, unum est, hominem non adiutum divina gratia vix, aut nullo modo posse aliquid facere, quod simpliciter bonum sit, id est, quod nulla malitia careat. Pro locis Aug. exponendis notatio. An hoc intelligendum sit cum rigorosa distributione, ita ut nihil omnino possit homo facere sine gratia, quod peccaminosum non sit, dicemus postea c. 6. & 7. Hic enim non est necessarium, quia de homine peccatore, & fideli nunquam cum tanto rigore loquitur Augustinus. Aliud est, opus, quod non fit propter Deum, vel ex charitate Dei, non mereri nomen virtutis, aut boni simpliciter. In quo loquendi modo aliud est, opus non habere bonitatem aliquam sine admista morali malitia, aliud est, non mereri nomen boni simpliciter, seu

seu quasi antonomastice. Nam hic posterior loquendi modus non in hoc fundatur, quod necesse sit, opus habere aliquam moralem malitiam, ut illi non tribuatur nomen boni, aut virtutis simpliciter, sed satis est, ut opus non sit fructuosum ullo modo ad veram beatitudinem, ita ut neque proxime, neque remote ad illam conferat, neque ex se conferre possit, nisi aliqua bonitas altior illi addatur. Et hanc interpretationem sumo ex D.Thoma 1.2.q.65.art.2. ubi Cajetanus recte illam explicat, dicens, secundum moralem philosophiam censeri virtutes, quæ sub lumine supernaturalis sapientiæ spectatæ non censentur virtutes simpliciter, nisi ultra suum gradum subleventur, idem enim est de operibus bonis. Et quamvis D. Th. non alleget prædicta loca Augustini, tacite illa exponit, & in fine ita declarat duriorem loquutionem, quam Augustino tribuit, circa illud: *Quod non est ex fide, peccatum est*, dicenti: *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus*: intelligit enim D.Thom. per falsam virtutem, non quæ sit ficta virtus, seu per hypocrisim, sed quæ est quasi umbra, & nihil respectu Christianæ virtutis. Sicut aurichalcum respectu auri, licet verum metallum sit, & suum valorem habeat, comparatione auri dicitur falsum aurum. Sicut etiam Paulus dixit, eleemosynam sine charitate nihil esse, licet morali modo aliquid sit. Hoc autem modo in multis locis esse loquutum Augustinum sentit idem D.Th.2.2.q.23.art.4.7.& 8.& ex dicendis hic & seq.cap. planum fiet.

Ad 1. locum Aug.

4. In primo igitur loco cum Augustinus interrogat, *Quantum est*, &c. Non indicat, nihil omnino esse, quod voluntas peccatoris potest, sed parum esse, ac fere nihil, nisi per gratiam saltem moventem, & auxiliantem juvetur, per quam ait, saltem orare posse, ut cætera possit. In quo potius indicat, aliquid posse, etiam si nondum per inhabitantem gratiam justificata sit. Unde cum ait: *Si pia est*, non oportet intelligi, id est, si sancta est, sed simpliciter, si ad pietatem evecta est, sive per integram sanctificationem, sive saltem per fidem. Nam per fidem potest orare, &, ut August. in aliis locis docet, impetrare a Deo, ut sanctificationem, quam per eandem fidem inchoaverat, ipsemet perficiat. Nam infideles respectu fidelium, etiam peccatorum, solent impii vocari; omnes autem, qui per fidem cultum veri Dei profitentur, pii censentur; imo etiam Sancti in Scriptura interdum appellantur. Et eodem modo per *voluntatem liberatam*, potuit intelligere August. vel voluntatem jam sanctificatam & a servitute peccati plene liberam, vel etiam liberatam ex parte quoad illuminationem fidei, quæ licet non tollat culpam, liberat a cæcitate, & ignorantia, quæ nunc est vulnus peccati. Et ideo recte dicit: *Voluntatem in tantum esse liberam*: Utique a servitute, & vulnere peccati: *In quantum est liberata*, Scilicet, vel inchoate, vel integre, & tanto etiam est validior, quanto magis liberata est. Quod autem ait, voluntatem nullo modo liberatam potius vocari cupiditatem, quam voluntatem, non est ita intelligendum, quasi voluntas a concupiscentia necessario feratur, neque quia non possit aliquid boni contra illam interdum agere, sed quia tam parum, id est, ut quasi nihil quoad denominationem reputetur. Quando enim duo contraria mista sunt in eodem subiecto, illud simpliciter denominat, quod in potestate, & actione aliud vincit. Sic ergo de voluntate non sanata, & concupiscentiæ effrenatæ conjuncta August. philosophatur.

Ad 2. locū Aug.

5. In secundo autem loco evidenter loquitur de appellatione virtutis in significatione a nobis in secunda notatione declarata, neque aliter possent subsistere definitiones virtutum moralium, quas ibi tradit, ut per se notum erit intuenti. Alluditque illo loco ad verba Pauli 1. ad Corint. 13. *Charitas patiens est, benigna est, omnia suffert*, &c. Quæ omnia de operatione per imperium intelliguntur, ideoque Augustinus virtutes morales Christianas, & fructuosas per ordinem ad imperium charitatis definit, illudque ad earum absolutam perfectionem, & fructuosam requirit. Et ita exposuit D.Th.2.2.q.23.ar.4. ad 1.& ar.7.ad.1. Simili fere modo potest exponi locus Prosperi, nam *casta dilectio* vocari potest illa, quæ est ex pura charitate, & propter Deum, & videtur ita se exponere Prosper, cum subdit: *De hac charitate sine dubio Apostolus loquebatur, & ipsius proprietates subtilissimis discretionibus explicabat, dicens. Si linguis hominum loquar*, Ubi constat sermonem Pauli esse de propriissima, & supernaturali charitate. Specialiter autem vocat Prosper hanc *dilectionem castam*, quando excludit humanam præsumptionem, qua quis sibi attribuit talem dilectionem, & non gratiæ divinæ, & sic ait: *Amare aliquid non ex Spiritu Dei*, scilicet gratiæ, *non esse castam dilectionem. Et sufficere, tentatori castas, & sublimes animas hac tentatione violasse*.

Ad 3.& 4. locum Aug. ut quidam ut quidā respondeant.

6. Circa tertium & quartum locum paululum immorandum est, quia nonnulli exponunt Augustinum ut in illo, & similibus locis per charitatem intelligat amorem honesti, qua honestum est, sive bonum virtutis ad Deum, sive ad proximum, sive ad operam pertineat. Hoc colligunt ex eo, quod in eodemmet loco dicit Augustinus: *Gratia nos efficit legis dilectores, lex sine gratia prævaricatores.* Ergo sentit, idem esse operari ex charitate, quod operari ex dilectione legis, quæ eadem est cum dilectione virtutis. Videturque multum indicare hunc sensum August. lib. 1. contra duas epist. Pelagianor. cap. 9. ubi solum illud opus bonum esse dicit, quod fit ex *amore justitiæ*, seu *ex voluntate bene faciendi.* Hanc ergo voluntatem vocavit alibi charitatem. Et hoc etiam modo distinguit operationem ex timore omnino servili, quod ita continet manum, ut animum non avertat, quia si impune posset, contra legem faceret. Similia habet l.2. contra easdem epist. c.9.& lib.9. de Spir.& Liter. c.32. Quod si hæc expositio August. vera est, facile explicantur loca citata, nam sensus erit, nullum esse bonum opus, nisi quod fit ex amore honesti, seu virtutis, nam si fiat propter bonum non honestum, eo ipso opus virtutis non est.

Non placet responsio prædicta.

7. Verumtamen hæc expositio nullo modo accommodari potest priori testimonio ex l. de Grat.& lib.arb. Nam cap.16. incipiens de charitate loqui, ita explicat, quid per charitatem intelligat, dicens: *Istam charitatem, id est, divino amore ardentissimam voluntatem commendans Apostolus dicit. Quis nos separabit a charitate Christi*, &c. Et de hac consequenter explicat totum cap. 13. 1. ad Corint. & illud ad Gal. 1. *Per charitatem servite invicem*: & id ad Colos. 3. *Super omnia autem charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis*. Et alia quamplurima Scripturæ loca, in quibus evidenter sermo est de propria virtute charitatis, & de præceptis ejus, diligendi Deum, & proximum, & statim incipit in cap. 17. dicens: *Hæc omnia præcepta dilectionis, id est, charitatis, quæ tanta, & talia sunt, ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene. Hæc ergo præcepta charitatis inaniter darentur hominibus non habentibus lib. arb. sed quia per legem dantur, & lex sine gratia, littera est occidens, in gratia vero spiritus vivificans, unde est in hominib. charitas Dei, & proximi, nisi ex ipso Deo*? Ergo ex hoc contextu planum est, August. ibi loqui de propriissima, & formalissima charitate suprema virtute Theologica. Quidquid ergo sit de aliis locis, de quibus statim, huic non potest accommodari illa expositio.

Neque ei favet alter Aug. locus.

8. Neque juvat, quod infra dicit August. *Gratiam nos efficere legis dilectores.* Quia vel gratiam includit charitatem, quæ nos facit legis dilectores, imperando ejus observationem, vel si gratia pro auxilio gratiæ sumatur, dicitur, nos facere legis dilectores, quia facit, ut bene, i. e. ex dilectione Dei præcepta serve⁻ juxta illud Joannis 14. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*: & iterum: *Si diligitis me, mandata mea servate*. Ubi constat, aliud esse diligere, aliud præcepta servare, licet plenitudo legis dicatur esse dilectio, vel quia in illa virtute continetur, vel causaliter, quia dilectio secum affert observantiam præceptorum: & ideo e contrario dicitur supra: *Qui habet mandata mea, & servat ea, ille est, qui diligit me*: ex effectu radicem colligendo, ut explicuit Joan. 1. canonic. cap. 5. dicens: *In hoc cognoscimus, quia diligimus natos Dei, cum Deum diligamus, & mandata ejus faciamus*. Ut Augustinus etiam eodem loco explicuit; in illo ergo loco, cum dicit, quod sine charitate fit, non bene fieri, necessario exponendum est

juxta secundum documentum supra positum, ut Theologico, & Christiano modo intelligatur, i.e. non sit perfecte, & fructuose, plus enim est, quod Paulus de operibus sine charitate factis dicit, nihil prodesse, imo, & nihil esse.

Neque item locus alter.

9. Neque magis potest illa expositio quadrare alteri loco ex lib. 1. de Gratia Christi. Nam in principio illius capitis conatur adducere Pelagium, ut fateatur, charitatem esse ex gratia Dei, & affert illud, *Scientia inflat, charitas ædificat*, 1. Corinth. 8. ubi Paulus de propria charitate loquitur, neque enim ab illo vox sumitur, unde subjungit: *Si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo*. De eadem ergo loquitur Augustinus, ut etiam consequenter satis explicat, dicens: *Tunc scientia non inflat, quando charitas ædificat: & cum sit, utrumque donum Dei est, unum minus, alterum majus.* Alludens ad locum Pauli 1. Corinth. 13. ubi charitatem præfert fidei. Deinde ut probet, hanc charitatem nulla merita antecedere, addit: *Nam quæ merita bona tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus?* Loquitur ergo de charitate, quæ in Dei dilectione consistit, & affert locum 1. Joan. 4. ubi de eadem charitate, & dilectione Dei aperte loquitur. Post hæc vero immediate interrogat August. *Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus?* Quis ergo credat, in his verbis loqui de alia dilectione, quam in omnibus præcedentibus? Accedit, quod infra in confirmationem adducit Pauli verba ad Gal. 5. *Fides per dilectionem operatur*: quæ de propria charitate sine dubitatione intelliguntur. Denique concludit: *Ac per hoc gratiam Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis, sic confiteatur*, &c. Quid clarius? Si enim August. ipse sic explicat charitatem, de qua tractat, & in prioribus, & posterioribus verbis de illa loquitur, negari non potest, quin etiam in illa interrogatione de eadem dilectione loquatur.

Vera expositio ad locum August.

10. Quo sensu supposito, potest hic locus exponi juxta duo documenta in principio posita. Nam primo per illam interrogationem non est necesse significari, nihil boni fieri sine charitate, sed parum fieri: nam statim etiam interrogat: *Aut quomodo bonum non facimus, si diligimus?* Et tamen non omnis, qui diligit, semper bonum facit, tamen quia leve malum est, quod diligens, perseverando in dilectione facit, & bona magna facere potest, quantum est ex vi charitatis, ideo locum habet illa interrogatio. Vel etiam potest secundo modo exponi satis ad mentem August. in illo loco, ut, *quid boni*, idem sit, quod quid fructuosum, & conferens ad vitam beatam. Nam expresse infra concludit: *Sic confiteatur gratiam, qui veraciter vult illam confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque justitiam, fieri posse non dubitet.* Illa enim limitatio, & determinatio: *Quod ad pietatem*, &c. non sine causa additur ab August. sed ut restringat sermonem ad opera bona, quæ justitiam apud Deum continent, quæ facile concedere possumus, vel non esse in peccatore, si sermo sit de justitia, ut meritum perfectum includit, vel si aliquo modo sit, esse modo imperfecto, & ita etiam esse ex aliquo imperfecto amore, vel ejus inchoatione, aut pia supernaturali affectione. Unde etiam notari potest, non dixisse Augustinum ibi, sine charitate nullum bonum opus esse, sed *nullum bonum imputari, nec recte bonum vocari*. Utique quoad fructum, & secundum Theologicam existimationem, ut in secundo puncto notavi. Probatio autem, quam affert August. *Quia omne, quod non est ex fide, peccatum est*, habet specialem difficultatem, quam cap. seq. tractabimus, nunc enim licet fateamur, non esse efficacem, nihil præsenti instituto obstabit.

Difficult.

11. Sed licet propter hæc testimonia non admittatur illa expositio, videndum est, an phrasis illa, & loquutio de charitate in illo sensu, sit admittenda in aliis locis Augustini, nam in sequentibus sæpe necessitas hujus resolutionis occurret. Respondeo igitur, nunquam Augustinum vocare charitatem, communem amorem operandi bene propter honestatem cujuscumque virtutis, sive naturalis sit, sive supernaturalis. Ut hoc probem, suppono, charitatis nomen, & tribui dilectioni Dei ad nos, & nostri ad Deum, & hic de priori non tractari. Notare autem oportet, non omnem amorem Dei ad nos, vocari in Scriptura charitatem, sed illum, quo nobis confert supernaturalia bona, vel ad illa nos diligit, ut ad Ephes. 2. *Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, Deus Filium suum misit*. Roman. 3. *Commendat charitatem suam Deus*, &c. & Jerem. 3. *In charitate perpetua dilexi te, ideo*, &c. & 1. Joan. 4. cum dixisset, *Deus charitas est*, subdit: *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit.* Et ita nunquam charitas tribuitur Deo respectu irrationalium, sed tantum respectu intellectualium, & maxime hominum, ut legenti Scripturam facile constabit.

Solutio ac pro solutione notatio.

Quisnam amor in nobis sit charitas.

12. Simili ergo modo charitas, ut est in homine, non solet in Scriptura significare, præsertim in novo Testamento, nisi dilectionem supernaturalem vel ad Deum, vel ad proximum, ut constat fere ex omnibus Epistolis Pauli: *Charitas DEI diffusa est in cordibus nostris*. Rom. 5. *Major horum est charitas*, &c. 1. Corinth. 13. & sic de aliis. Item ex tota 1. & 2. Epist. Joannis, & 1. Petri 4. ac Prov. 10. *Charitas operit multitudinem peccatorum*. Itaque semper sumitur pro speciali dono, & supernaturali: & ad summum extenditur ad significandum effectum, vel signa hujus dilectionis, ut observationem mandatorum, 1. Joan. 5. *Hæc est charitas Dei, ut mandata ejus custodiamus*. Dixerat autem: *In hoc cognoscimus, quia diligimus natos Dei, cum Deum diligamus, & mandata ejus faciamus*. Sic etiam Joa. 15. dicitur: *Majorem charitatem nemo habet, quam ut*, &c. Ubi martyrium vocari videtur charitas magna tanquam signum, & effectus ejus. Et sic etiam eleemosyna solet vocari charitas, Hebræor. 10. 2 Thessal. 1. & 1. Joa. 3. Sed in his omnibus nota est vulgaris analogia, qua nomen rei solet tribui effectui, signo, vel imagini ejus, proprie vero charitas supernaturalem, & specialem Dei amorem, vel propter Deum, significat in divina Scriptura.

Respondetur jam ad præcedentem difficultatem prime ex ratione.

13. Hinc ergo primam rationem sumo, quia illa acceptio charitatis pro communi dilectione veræ virtutis non est usitata in Scripturis, ubique enim pro dilectione supernaturali Dei, aut proximi sumitur, & si aliquando attribuitur observationi præceptorum, vel actibus aliarum virtutum, ex circumstantia litteræ constat, intelligi causaliter, seu imperative, vel tanquam signo, ut est vulgaris, & communis sensus tam Patrum, & interpretum, quam Scholasticorum, & specialiter D. Thomæ 2. 2. quæst. 23. art. 1. juncto 4. Deinde non invenimus, aliquem ex Patribus usum esse nomine charitatis in alia significatione, neque apud antiquos Scholasticos talis distinctio in nomine charitatis invenitur; ergo non est verisimile, August. alicubi esse loquutum de charitate in illa acceptione. Præsertim cum neque alii autores ita August. intellexerint, neque ipse August. alicubi hoc significaverit; imo ubicumque de charitate loquitur, semper adjungat Scripturæ testimonia, quæ de propriissima, & formali Dei, vel proximi dilectione loquuntur, & non de quacumque dilectione, sed de supernaturali, & infusa ut patet libro de Nat. & Grat. c. 42. & 15. de Trin. c. 18. & sæpe alias.

2. ex ipso August.

14. Præcipue vero lib. 3. de Doctr. Christiana cap. 10. sic ait, *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & se, atque proximo propter Deum*. Et tamen ibidem dicit: *Scripturam nihil præcipere, nisi charitatem*. Non quia omnia præcepta sint formaliter de charitate, sed quia omnia in charitate radicantur, ut alibi dixit Gregorius. Et tract. 87. in Joan. ait idem August. *Charitas est fructus noster, hac diligimus Deum, hac diligimus invicem*. Et infra. *Unde Apostolus Paulus, cum contra opera carnis commendare fructum spiritus vellet, a capite hoc posuit, Fructus (inquit) spiritus est charitas; ac deinde cætera, tanquam ex isto capite exorta, & religata contexuit*. Et infra concl. *Merito ergo Magister dilectionem sic sæpe commendat, tanquam sola præcipienda sit, sine qua non possunt prodesse cætera bona, & quæ non potest haberi sine cæteris bonis, quibus homo efficitur bonus.* Ubi adverto, non dixisse, sine qua non possunt esse, sed *non possunt prodesse*, & cum dicit, *Solam charitatem præcipi*: non excludere cætera præcepta, quia exclusiva non excludit concomitantia, sed exaggerare excellentiam charitatis, & virtualem

dem continentiam omnium, quia ut dicitur Sapien. 6. *Dilectio custodia legum est*. Sic etiam l.14.de Civ.cap. 7.dicit expresse, in Scriptura dilectionem, seu amorem Dei, & proximi propter Deum charitatem vocari; quæ facit voluntatem bonam, & subdit infra: *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens lætitia, fugiens, quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens, tristitia est*. Quod ideo adverto non esse novum apud August. loquendo de propria, & vera charitate, eam tribuere suis effectibus, non quia illos proprie significet, sed locutione causali, quia in eis virtute continetur.

15. Unde non erit, ut opinor, difficile, inde ostendere, nullum esse apud Augustinum locum, ubi nomine charitatis in illa alia significatione utatur. Nam inprimis in illo cap.9.lib.1.contra duas epist. Pelagianorum, non utitur nomine *charitatis*, seu *dilectionis, & delectationis justitiæ*, & *voluntatis benefaciendi*, &c. Quam distinguit a voluntate faciendi opus de se bonum, & præceptum, ex timore servili, & serviliter (ut ajunt) qualis est, quando non fieret præceptum, si posset impune. Ideoque facile concedi posset, illum amorem justitiæ esse generalem affectum justitiæ, prout est universalis virtus, ut propter ipsam æquitatem, & honestatem. Illa vero voluntas esse potest in peccatore, ut videtur esse actus in substantia naturalis, de se non pertinens ad specialem virtutem, si abstracte sumatur. Si autem sit particularis affectio ad honestatem hujus, vel illius virtutis, ad specialem virtutem pertinebit, & tunc solum erit proprius charitatis, quando bonitas divina fuerit immediata ratio movens ad talem affectum, seu dilectionem. Unde posset etiam ille amor justitiæ intelligi de affectu ad justitiam infusam, quæ consistit in amicitia cum Deo, quæ est charitas, juxta vulgarem sententiam August. *Inchoata charitas, inchoata justitia est*, &c.de Natur.& Grat. c.70. Et ita videtur exponere hunc amorem justitiæ idem August. libr. de Spirit.& Litter.cap.32.dicens, illi, qui sub lege sunt, & timore pœnæ justitiam suam facere conantur, non faciunt *Dei justitiam, quia charitas ea facit, quæ non libet, nisi quod licet*: Et in fine capitis addit: *Hanc esse charitatem, per quam fides operatur, & quam Deus diffundit in cordibus*. Sic ergo ille amor justitiæ erit vera charitas, quia ipsa charitas se ipsa diligitur, si perfecte diligatur, juxta doctrinam D.Thom.2.2.qu. 35.art. 3.ubi etiam addit, omnes virtutes posse ex charitate diligi, ut sunt aliquo modo bonum divinum & in Dei gloriam redundant. Sic ergo amor justitiæ erit charitas, quia est quidam Dei amor; talis autem amor proprie, ac formaliter sumptus non est necessarius ad bene operandum, ut infra contra Gregorium ostendemus.

Exponitur locus Aug. ex l. 1. contra duas ep. Pelagianorum c.6.

16. In altero vero cap.9.lib.2.contra easdem epistolas, expresse dicit Augustinus: *Cupiditatem boni esse bonam*, & subdit probationem dicens: *Quid enim est boni cupiditas, nisi charitas?* Boni autem cupiditas non videtur esse aliud, quam intentio boni honesti, seu desiderium recte operandi, & hanc vocat Augustinus charitatem. Sed inprimis dico Augustinum ibi etiam loqui de propria, & specifica charitate infusa, loquitur enim de illa, de qua Joannes 1. canonic. c.4. (quem allegat) dicit: *Charitas ex Deo est*, de qua statim subdit: *Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est*. Quod non convenit, nisi dilectioni infusæ, ac perfectæ ipsius Dei. Unde nihil vetat, quominus per cupiditatem boni ibi intelligamus cupiditatem summi boni, quod est DEUS, & talis cupiditas recte dicitur charitas, quia *cum Deus amatur ardenter, tunc certo, & constanti gradu in optimam vitam, & beatissimam pergitur*, ut idem August. dixit lib.de Morib.Eccl. c.14. Et explicari potest ex his, quæ ibidem cap.25.addit. *Summum bonum appetere est bene vivere, & nihil est aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere*. Sic ergo boni cupiditas idem est, quod summi boni appetitio, per quam super omnia amatur, & hoc modo talis boni cupiditas proprie dicitur charitas. Præterea si boni cupiditas latius sumatur pro cupiditate boni honesti, sic non dicitur illa cupiditas esse charitas, quia illa affectio universalis sit propria charitas, quasi formaliter, & adæquate, sed quia in ipsa charitate per excellentiam, & antonomasiam invenitur illa affectio, & cupiditas boni. Et quia charitas ipsa est virtualis affectio, ad omne verum bonum honestum, & radix ejus. Nam sicut in aliis locis dicit, solam charitatem præcipi, & non excludit alia, ita hic, licet charitatem nominet, non excludit alios actus concupiscendi bonum, sed illum ponit ut fundamentum omnium, & inter omnia eminentem.

Exponitur locus alter ex l.2 ejusdem Aug. eodem n. 6. adductus.

17. Quod vero inferius ait Augustinus: *Quando incipit fieri bonum non amore justitiæ, sed timore pœnæ, nondum fieri bene*. Facillimum est, quocumque modo ex supra dictis ibi sumat amorem justitiæ, sive universaliter pro amore honesti, sive per antonomasiam pro amore justitiæ apud Deum, quæ est charitas. Nam aperte loquitur de timore omnino servili, qui non excludit pravum affectum voluntatis, & ita non sufficit ad bene operandum. Si autem loquamur de timore pœnæ moderato, & honesto, ille sine dubio sufficit ad bene moraliter operandum, licet non ad bene, id est, perfecte, & meritorie per se, & quasi propria virtute. Ad alium denique locum ex libro de Spirit. & Litter. jam responsum est, & ostensum, ibi etiam loqui Augustinum de vera, & singulari charitate infusa, & merito illi tribuere affectum justitiæ, quia loquitur de justitia perfecta, & apud Deum, ut explicatum est. Alia vero difficultas restabat circa hæc loca Augustini, quia videtur omnia opera humana quasi adæquate dividere in ea, quæ fiunt ex amore justitiæ, vel timore pœnæ omnino servili, seu in ea, quæ fiunt ex propria charitate, & ex inordinata concupiscentia, cum tamen hæ non sint adæquatæ. Sed de hoc puncto dicemus melius in c.7.

Pars alteri loci explicatur.

CAPUT VI.

Utrum gratia fidei sit necessaria ad quodlibet opus moraliter bonum, etiam ordinis naturalis faciendum?

1. De necessitate fidei ad opera supernaturalis ordinis in lib.seq.dicturi sumus, quia vero etiam ad opera moraliter tantum bona ab aliquibus reputata est fides necessaria, saltem mortua, licet viva necessaria non sit, ideo quæstionem hanc proponimus, quæ in re coincidit cum alia, quæ in materia de fide tractari solet, scil. an omnia opera infidelium sint peccaminosa; illius tamen fundamentum proprium est hujus materiæ, & ejus resolutio necessaria ad sequentia, & ideo hic expedienda est. Duo ergo genera infidelium distinguere possumus, unum cognoscentium, & colentium unum verum Deum per lumen naturæ, vel traditione humana cognitum, ut sunt pagani, & potuerunt esse aliqui naturales Philosophi, & in hoc ordine Judæos, & hæreticos numeramus; aliud ignorantium verum DEUM, & vel idola colentium, ut gentes, vel nullum cultum Religionis habentes, ut Athei. Juxta hæc ergo duo genera infidelium duplex fuit in hoc puncto sententia.

Consulitur author in tract. de fide.

2. Prima est, nullum infidelem etiam cognoscentem Deum, posse actum bonum efficere, sive per vires naturæ, sive per auxilium gratiæ. Hæc sententia tribuitur Linconiensi in sermone quodam de Adventu, quem videre non potui. Ex Scholasticis vero nullus tam generaliter loquutus est, præter Michaelem Bajum, cujus 26. propositio fuit: *Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorum sunt vitia*. Lutherus autem, & sequaces a fortiori hoc dicunt, cum de fidelibus, imo & justis id asserant. Fundari potest in illo Pauli Romanor. 14. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*. Quod de fide Theologica virtute, & de omni opere facto ab homine, illam non habente, sæpe intelligit Augustinus, cujus sententiam, & aliorum, qui illum sequuti sunt, capite sequenti expendemus. Citatur etiam pro hac sententia, & expositione Gregor. Nissen.libr. de Perfecti hominis Christiani forma. Sed in eo, quo utor, non inveni librum sub hoc titulo, sed tantum Epistolas Harmonium sub titulo, quid nomen, vel professio Christiana sibi velit,

1. Sent. Hæreticorum, & aliorum, &c.

lit, ubi nihil de hoc dicit. Additur præterea illud ad Titum 1. *Infidelibus nihil est mundum*. Et ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*; ergo nec bonum opus est, quia si opus esset bonum, placeret Deo.

Rationes quæ excogitari possent pro præd. sententia.

3. Rationem pro hac sententia tam late sumpta, nullam fere invenio, quæ in homine infideli agnoscente Deum locum habeat, & non in fideli peccatore: nisi fortasse, quod infidelis non potest ullo modo diligere DEUM propter seipsum, fidelis autem peccator potest aliquo modo diligere DEUM propter se, saltem amore affectivo imperfecto, quod satis est, ut referat suum opus in Deum modo sufficiente ad bonitatem moralem operis; infidelis autem id non possit. Alia item ratio posset excogitari, si quis diceret, Deum ratione fidei preparare fidelibus etiam peccatoribus auxilia, seu cogitationes congruas ad bene operandum, quas non præparat infideli, quamdiu fide caret.

2. sententia Greg. duo dicit.

4. Secunda sententia distinguit infideles agnoscentes, & ignorantes Deum, duoque affirmat. Unum est infideles cognoscentes DEUM posse habere opera moraliter bona, saltem ex aliquo speciali auxilio Dei. Aliud est, infideles omnino ignorantes verum Deum, nullum opus morale omni ex parte bonum facere posse. Hæc fuit sententia Gregorii, in secunda dist. 39. quæst. 1. art. 2. corol. 3. cujus primum dictum nos libenter admittimus, quod infra probabimus. Secundum autem probatur ab eodem Gregorio, quia sine intentione bona non est opus bonum, & multo minus cum mala; sed in hujusmodi infideli non potest esse intentio bona; imo semper est mala; ergo & operatio semper est mala. Major constat ex illo Luc. 11. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit*. Ubi nomine oculi intentio significatur, ut omnes exponunt. Et ratio est, quia in moralibus finis dat speciem actui, & consequenter etiam bonitatem, & malitiam, ut Greg. supra late probat concl. 2. & nos nunc ut clarum, & verissimũ supponimus ex 1.2.

1. dictum libenter admittitur.

2. vero probat ipse Gregor.

Prosequitur probanda Gregorio.

15. Probatur ergo minor quoad priorem partem, quia finis bonus requisitus ad bonitatem actus moralis non solum debet esse proximus, sed etiam ultimus, imo hic potissime, quia est causa prima in illo genere, & ideo maxime influit juxta doctrinam D. Thom. 1.2. quæst. 1. art. 4. & 5. Sed infidelis ignorans Deum, non potest habere ipsum pro ultimo fine; ergo nec potest habere in suis operibus bonum ultimum finem. Consequentia clara est, quia ultimus finis honestus hominis tantum est Deus: nam summa perversitas est, finem ultimum in creaturis constituere, quia creaturis utendum est, non fruendum, ut sæpe docet August. de Doctrina Christiana lib. 1. cap. 4. 5. & 22. & lib. 9. de Trinit. cap. 8. & lib. 83. quæst. 30. & lib. 11. de Civit. capit. 25. Minor autem probatur, quia infidelis ignorans Deum, non potest aliquod opus suum referre in Deum tanquam in finem, quia intentio, seu relatio in finem supponit cognitionem. Ex qua probatione obiter constat, Gregorium loqui de relatione in finem facta per proprium actum ipsius operantis, sive relatio illa fiat per actum, qui simul fit cum opere relato, quæ solet dici relatio formalis, sive per præcedentem, quæ solet dici relatio virtualis, & in hoc sensu intelligit, quod in Majori sumit, relationem in ultimum finem bonum, esse necessariam ad bonitatem operationis. Quæ potest in eodem sensu suaderi, tum ex doctrina Augustini in locis proxime citatis, quia quoties aliquid amatur propter se, ita ut neutro modo ex dictis referatur in alium ultiorem finem, eo ipso amatur ut finis ultimus, quia in eo sistit intentio operantis, & non ultra tendit, sed hoc modo amare creaturam, perversum est; nam est illa frui. Item quia est illi attribuere, quod est proprium Dei: solus enim Deus est ultimus finis verus, sicut solus est prima causa. Item quia alias liceret amare famam, divitias, & voluptates propter se, & non referendo illas in alium finem meliorem, quod est omnino falsum. Sequela vero patet, quia magis distat quælibet creatura a Deo, quam illa bona fortunæ distent a bonis honestis creatis; ergo si licet bona creata honesta propter se diligere, non referendo illa in Deum, licebit quodlibet bonum creatum diligere propter se, non referendo illud in aliud bonum creatum.

6. Nihilominus dicendum est primo. Ad bene operandum moraliter, & secundum rectam rationem sine ulla prava circumstantia, non est simpliciter necessaria fides, ideoque infideles bene possunt interdum bene moraliter operari. Hæc est communis sententia Theologorum, & certa. Divi Thomæ 2.2. quæstione 10. articul. quarto, ibi Cajetani, & omnium, Magistri in 2. dist. 41. ubi Scolastici, Marsil. 1. quæst. 20. art. 3. Capr. in 2. dist. 28. quæst. 1. artic. 3. ad 8. cont. 2. conclus. Ubi idem admittit Gregor. quæst. 1. art. 3. ad 9 Soto lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 19. & 20. Vega lib. 6. in Trident. cap. 11. & latius cap. 40. Probarique potest ex doctrina Pontificum contra Bajum, nam licet solum damnent affirmativam propositionem: *Omnia infidelium opera sunt peccata*, tamen loquuntur in eodem sensu in quo supra explicui Concilium Tridentinum, nam est eadem ratio. Deinde probari potest ex Scriptura exemplo Centurionis, cujus eleemosynæ Deo placebant, antequam esset fidelis, ut Chrysostomus, Theophylactus, & Oecumenus capit. 3. citati exponunt. Verumtamen exemplum non probat, quia longe verius est, ut supra dixi, Cornelium tunc fuisse fidelem: valet tamen argumentum ad probandam assertionem testimonio dictorum Patrum, supponunt enim fieri potuisse, ut illa opera essent bona, & Deo placentia, etiam si ante fidem essent facta. Item ad Roman. 1. dicitur, Philosophos fuisse inexcusabiles non servantes legem naturæ, unde fit, potuisse aliquid boni sine fide facere, ut late deducit Fulgentius lib. de Incarn. & grat. cap. 26. Loquitur tamen de cognoscentibus Deum. Et hoc modo posset afferri exemplum de obstetricibus, Exod. 1. quæ ex pietate, & timore Dei reservarunt infantes Hebræorum, quorum opus in hoc bonum fuisse, sentit Gregor. lib. 18. Moral. cap. 2. & D. Th. 1.2. qu. 114. art. 10. ad 2. & 2.2. qu. 110. art. 3. ad 2. Et licet dicatur de illis fœminis, timuisse Deum, non constat, fuisse fideles; imo potius verisimile est, fuisse idololatras, sicut erant Ægyptii & coluisse plures Deos, licet forte aliquo modo unum creatorem cognoscerent, vel ex conversatione cum Hebræis, vel ex motione interna Dei; qui horrorem eis immisit tanti facinoris, & timorem mortis, si illud committerent, ut Abulensis conjectat. Et licet hoc sit incertum, nam fieri potuit; ut vere crederent in Deum; tamen nihil etiam repugnat ita accidisse, ut sine fide vera illud bonum opus facerent, propter quod temporale præmium a Deo receperunt, ut Scriptura significat.

1. Assert. veræ sententiæ, & Theologorum communis.

Probatur 1. ex doctrina Pontificũ

2 Probatur ex Scriptura exemplo Centurionis.

Et exemplo Rahab.

7. Simile exemplum est de facto Rahab recipientis exploratores. Nam licet Paulus Hebræ. undecimo illam numeret inter credentes, dicens: *Fide Rahab meretrix non periit cum incredulis, excipiens exploratores cum pace*. Nihilominus verisimile est; quod ait D. Tho. Matth. 1. illam fuisse idololatram, quando excepit exploratores, & postea per eos divina gratia adjutam credidisse. Prius ergo bonum opus vel hospitalitatis, vel defensionis innocentum operari potuit, quam fidem conciperet. Præterea Daniel consilium dedit Nabuchodonosor, ut eleemosynis redimeret peccata sua, Daniel. 4. Et licet verisimile sit, illum jam concepisse fidem Dei, ut ex cap. 3. in fine colligitur: fieri nihilominus potuit, ut illa non esset firma, & infusa fides, sed aliqualis opinio, & hac suppositione data, adhuc consilium Danielis erat optimum, & supponebat, tales eleemosynas potuisse honeste fieri. Imo & ita accidisse, sentit Author Imperfecti homil. 26. in Matth. in fine dicens: *Si Rex ille idolorum cultor poterat eleemosynis peccata redimere, cui non prosunt eleemosynæ?*

Probatur 3 ex ratione.

8. Unde possumus generale argumentum facere, nam paganis, & hæreticis, qui sine vera fide Deum cognoscunt, recte, & sancte consulere possumus, ut a Deo lumen veritatis postulent, & ut eleemosynas faciant, ut a Deo misericordiam impetrent. Item isti infideles incitari recte possunt, & debent, ut parentes honorent, justitiam faciant, & alia præcepta naturalia servent; ergo possunt illa honeste facere, alias ad malum inducerentur. Denique sicut peccatores fi-

de-

deles ordinarie non excitantur immediate, & subito ad veram contritionem, sed paulatim per dispositiones remotas, ita & infideles non immediate, & subito moventur ad voluntatem credendi efficacem, quæ statim impetret actum fidei infusæ, sed paulatim etiam per dispositiones remotas trahuntur ad fidem per aliqua opera libera intellectus, & voluntatis, ut per aliquam persuasionem de Deo, & de animæ immortalitate, per piamque affectionem ad honestatem, & pietatem, &c. ergo sicut necessarium est in peccatore fideli, ut possit bonos actus efficere, quibus paulatim disponatur, ita suo modo in his infidelibus, etiamsi tales actus fiant per gratiam auxiliantem, nunc enim abstracte loquimur de bonis actibus, quocumque auxilio fiant: ratio vero a priori est, quia fides non est circumstantia boni operis moralis, nec cognitio ejus est necessaria ad proponendum objectum talis operis, vel finem honestum ejus, quia non oportet, ut objectum moralis operis sit supernaturale, nec supernaturaliter cognitum. Quæ est enim hæc necessitas? Et hoc ex sequenti assertione evidentius fiet, ubi etiam ex Patribus illam confirmabimus.

Assert. 2. Excluduntur probationes aliquot quæ pro ea afferri possent.

9. Dico secundo. Non solum sine fide, sed etiam sine Dei veri cognitione potest infidelis bonum aliquem moralem actum perficere sine ulla circumstantia mala, licet raro fortasse id faciat. Hæc sententia minus certa est, quam præcedens, quia neque ex Scriptura aliquid de hoc certum habemus, neque in Conciliis. Nam Trid. sess. 6. canon. 7. solum damnat dicentes, omnia opera, quæ ante justificationem fiunt, esse peccata. Ubi per justificationem sine dubio non intelligit totum cursum justificationis a prima vocatione, usque ad gratiæ sanctificantis infusionem, quia de tempore ante vocationem nunquam Concilium tractavit, nec erat necessarium ad doctrinam fidei, sed tantum docuit in c. 5. exordium justificationis a vocatione sumendum esse, & postea c. 7. nullam mentionem facit operum ante vocationem ad fidem, sed tantum dixit: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati, & adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum credentes*, &c. Deinde licet Pius, & Greg. damnent universalem propositionem Baii: *Omnia infidelium opera esse peccata:* Subsistere potest doctrina Pontificum, etiamsi isti infideles ignorantes Deum, nullum bonum opus facere possent, quia ut illa universalis assertio falsa sit in quocumque gradu, satis est, quod in eodem gradu sit verum, infideles cognoscentes Deum, posse sine peccato operari, vel clarius loquendo, posse aliqua bona operari.

Quæ solebant pro assertione adduci ex Scriptura.

10 Solet autem hæc assertio suaderi ex Genes. 12. ubi Pharao restituit Abrahæ uxorem suam, quod fuit bonum opus ex dictamine rationis naturalis, ut sentit Ambros. l. 6. de Abraham, c. 2. tamen locus non cogit, nam idem Ambros. significat, non caruisse Pharaonem aliqua cognitione, & timore Dei. Adduci etiam solet factum quorundam Gentilium, de quibus dicitur 2. Reg. 17. obtulisse David, & sociis ejus frumentum, & alia necessaria ex pietate naturali, ut indicant illa verba: *Suspicati enim sunt, populum fame, & siti fatigari in deserto.* Deinde faciunt generalia verba Pauli ad Roman. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Nam multi ea extendunt etiam ad idololatras verum Deum ignorantes, ut Origen. lib. 2. ibi. Chrysost. hom. 5. & Græci. Item Hier. ibi, & multi alii. Et quamvis nonnulli expositionem non admittant quoad Pauli sensum, doctrinam tamen non negant.

Quæ ex Patribus.

11. Pro eadem sententia referri potest Gregorius Nazianz. orat. 28. post suum reditum, quatenus ibi dicit, homines fide carentes interdum propter hominum gloriam, interdum *ductu naturæ virtutem operari:* nam in his posterioribus verbis videtur plane virtutem sine malo sine agnoscere, nam ductus naturæ non est mala circumstantia operis. Sicut alter Greg. dixit hom. 27. in Evang. *Sunt nonnulli, qui proximos diligunt propter affectum cognationis, & carnis, quibus in hoc sacra eloquia non contradicunt; sed aliud est, quod sponte impenditur natura, aliud, quod ex charitate.* Quasi dicat, illud opus prius malum non esse, sed bonum, licet sit minus perfectum. Et uterque indifferenter loquitur de hominibus, in quibus tales affectus esse possunt, sive fidem habeant, sive non, & sive Deum cognoscant, sive ignorent. Et eodem modo accipiendum est, quod dixit Chrys. hom. 67. ad popul. initio: *Nec malus potest omnino malus esse, sed evenit, ut & aliquid habeat boni*, utique operis: nam subdit: *Neque bonus esse omnino, sed & nonnulla solet habere peccata.* Et infra ait, malum hic accipere illorum paucorum bonorum retributionem.

12. Præterea idem Chrys. hom. de Fide, & lege naturæ, & Spiritu S. circa principium: *Offendes* (inquit) *multos, qui quamvis sermonem veritatis non acceperint, & foris sint, operibus tamen pietatis (ut apparet) sunt conspicui, invenies viros misericordes, compatientes, justitiæ vacantes: sed nullos facientes fructus operum, quia nesciunt opus veritatis. Nam & hæc sunt opera bona. At necessarium est, ut præcedat opus summum.* Per quod intelligit opus fidei, utique vivæ, ut statim exponit. Quia vero ibi addit Chrys. *Nihil, extra fidem, bonum*, solet hic locus in contrarium citari. Sed immerito, iam enim supra explicuit per opera bona intelligere bona fructifera: nam de operibus infidelium dixerat: *Non facere fructum*, utique spiritualem: unde etiam subjungit; *Similes mihi videntur, qui operibus bonis florent, & Deum pietatis ignorant, reliquiis mortuorum, pulchre quidem indutis, sensum autem pulchrorum non habentibus. Quæ enim utilitas animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide, & ratione bonis autem operibus vestitæ?* Et ex sequentibus est hic sensus evidentior. Sic etiam Author Imperfecti in Matt. hom. 26. *Gentiles* (ait) *humanitatis causa recipiunt peregrinos, licet non propter Christum.* Et infra dicit, infidelem interdum operari bonum, cuius præmium hic accipit, non in alia vita. *Quia naturali bono motus fecit bonum, non propter Deum.* Quæ sunt optima verba contra Gregorium. Hieron. etiam ad Galat. 1. non longe a fine ait: *Multi absque fide, & Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, ut parentib. obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant.* Videri tamen potest loqui de cognoscentibus Deum, quia prius dixerat: *Natura omnibus Dei inesse notitiam.* Sed re vera generaliter loquitur etiam de illis: *Qui non credunt in eo, sine quo esse non possunt*, ut infra dicit, & exempla, quæ adducit, plane in omnibus locum habent: unde cum ait: *Omnibus inesse notitiam Dei natura*, si de vero Deo intelligatur, potentiam potius dicit, quam actum: nam constat, non omnes homines habere veri Dei cognitionem, & c. 5. ait: *Quomodo fides sine operibus mortua est, sic absq; fide quamvis bona opera sint mortua computantur.* Idem affirmat Ezech. 29. in fine, ubi de omnibus infidelibus, aliqua ex parte legem naturalem implentibus loquitur.

13. Ratione potest inprimis hæc sententia probari a posteriori eodem modo, quo præcedens, quia alias nunquam posset gentilis ignorans Deum, induci ad aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem consequendam, quia semper induceretur ad malum. A priori vero evidens ratio est, quia homo habens perfectum usum rationis naturalis, etiamsi omnino Deum ignoret, potest operari aliquod bonum ex genere, ut dare eleemosynam, obedire parentibus, &c, sed non necessario apponit malam circumstantiam, vel caret necessaria circumstantia ad bonitatem operis; ergo potest facere opus simpliciter bonum. Consequentia, & Major sunt notæ. Probatur ergo Minor quoad priorem partem, quia cum homo sit liber, nihil est, quod illum cogat ad circumstantiam pravam actui de se bono adjungendam. Præsertim si a Deo aliquo modo iuvetur, ut id non faciat, nunc enim abstracte loquimur de infideli operante, sive cum solo concursu generali, sive cum aliquo speciali; ergo absolute loquendo, potest talis homo operari honeste, non addendo pravam circumstantiam. Deinde inductione ostenditur, quia de nulla circumstantia prava in particulari id potest cum probabilitate affirmari, ut facile posset per singulas discurrendo ostendi. Sed quia de cæteris res est clara, id solum probatur de circumstantia personæ operantis, & de fine: nam si aliqua mala circumstantia esset necessaria, maxime altera ex his, nam de aliis nulla ratio dubitandi occur-

Ratione tandem probatur assertio a posteriori inprimis. Deinde a priori.

Opus ex ratione naturali factum, non necessario vitiatur ex circumstantia.

currit. De persona ergo operante patet; quia si ex parte illius daretur mala circumstantia, maxime quia est infidelis, & infidelitas est magna deformitas: at hæc conditio personæ operantis non est necessaria circumstantia operationis ejus, sed tantum concomitanter se habet, quia licet sit infidelis, non operatur ut infidelis, neque ex aliquo errore, sed ut naturali ratione utens. Sicut de peccatore fideli dicendum etiam est, licet malitiam habitualis peccati habeat, illam non esse circumstantiam boni actus, quia nullo modo in illum influit. Ex hoc capit. non datur necessario mala circumstantia.

Neque necessario vitiatur ex fine.

14. Et hinc facile etiam probatur altera pars de fine, quia licet aliquis sit infidelis, non necessario refert actum ad finem infidelitatis, ut recte dixit D. Th. supra, sumens argumentum a contrario. Nam fidelis non necessario refert omnem actum suum ad finem fidei: ergo neque infidelis ad finem infidelitatis. Et declaratur amplius: nam licet infidelis sit idololatra, fieri potest, ut nullum habuerit actum universalem, quo retulerit omnia in idolum, nam hic actus liber est, & nihil est, quod necessitet gentilem ad habendum illum. Quin etiam fieri potest, ut non diligat idolum super omnia, sed modo imperfecto, & humano, vel tantum ex aliquo timore illum colat, vel etiam fieri potest, ut sit in alio peccato mortali, quo aliquam creaturam diligat plus, quam verum Deum, & plusquam idolum: ergo tunc non referet omnia sua opera in idolum, nec etiam referet in objectum talis peccati, quia non formaliter illud diligit super omnia, sed tantum imputative, neque habuit unquam formalem actum, quo omnia sua opera in illud retulerit. Sicut fidelis peccator licet conversus sit ad creaturam, non tamen omnia propter illam operatur, neque tamen talem relationem unquam habuit, & ideo operari potest sine formali, vel virtuali relatione ad objectum sui peccati: idem ergo est de infideli, in quo talis relatio non præcessit. Verumtamen etiamsi præcesserit, non satis est, quia præcedens relatio universalis in aliquem finem non dat circumstantiam sequenti operi, nisi influat in illud per moralem aliquam connexionem cum illo, ita ut actio præsens pendeat aliquo modo ex fine præcedentis relationis; nam si non pendet ab illo fine: ergo ille finis non est causa ejus: ergo non est finis: ergo non est circumstantia: ergo non dat malitiam præsenti actui, quantumvis finis ipse in se malus sit, quia in actum non influit. Necessaria est ergo connexio per virtutem aliquam relictam in aliqua intermedia motione, ut ex 1. 2. suppono, & in 3. to. 3. p. disp. 13. sect. 3. id breviter attigi. In præsenti autem licet talis relatio universalis præcesserit, fieri potest, ut nulla ejus memoria postea occurrat, nec maneat aliquis affectus ejus, in cujus virtute, vel ex cujus motione fiat; ergo fieri potest actus, cujus ille malus finis circumstantia non sit. Sicut justus, qui prius retulit omnia opera sua in Deum, cum postea venialiter peccat, nullo modo ex vi prioris intentionis operatur; ergo non repugnat, infidelem habere actum bonum, cui circumstantiam pravam positive (ut sic dicam) non adjungat.

Prosecutio instituti superioris.

15. Quod vero possit etiam talis actus fieri sine omissione circumstantiæ alicujus bonæ, & absolutam honestatem actus necessariæ, probatur, quia si actus sit ex objecto bonus, potest etiam propter honestatem ejusdem objecti fieri; ergo si non referatur ad extrinsecum finem pravum, eo ipso habet intrinsecum finem bonum, & honestum: ergo ex parte finis non caret aliqua honesta, & debita circumstantia: sed ex aliis circumstantiis nulla fingi potest necessaria ad honestatem actus, & quæ illi necessario desit: ergo nulla est ratio cogitandi talem malitiam in tali actu ex defectu honestæ circumstantiæ necessariæ. Prima pars antecedens, per se manifesta est, quia honestas objecti est bonitas sufficiens ad movendā voluntatem. Unde si actu consideretur, ut per naturalem rationem fieri potest, poterit etiam voluntas libera propter illam moveri ad operandum, & tunc objectum illud dicitur finis intrinsecus operis, quia per se movet ad sui amorem, & non ex ordinatione ad alium finem, & ita formaliter propter se diligitur, & non propter aliud. Prima vero consequentia, in qua sola est difficultas probatur, quia species actus, quæ sumitur ex objecto honesto, seu fine intrinseco, quatenus honestus est, species est honesta, & veræ virtutis moralis, ut ex 1. 2. suppono, & sumitur ex Arist. l. 2. Ethic. c. 4. & aliunde nullum est præceptum referendi omne tale bonum in alium finem meliorem, seu altiorem, etiam ultimum, quia nulla ratione, vel testimonio ostendi potest tale præceptum; quia relatio formalis, seu actualis necessaria non est, ut Gregorius fatetur: nec de virtuali datum est præceptum, præter præceptum diligendi Deum super omnia, quod non obligat pro semper, & ideo prius quam per proprium actum impleatur, potest aliud opus fieri, quod ex objecto bonum sit, & neque amori sit contrarium, nec per illum referatur, quia non præcessisset; vel certe licet præcesserit, & per illum actum fuerit impletum naturale præceptum: potest nihilominus talis actus postea non influere in bonum opus subsequens, & ita nihil ad bonitatem ejus conferre. Confirmatur etiam ab inconvenienti, quia alias etiam fideles, & justi frequenter peccarent ex defectu talis relationis, quod est absurdum, & sine majori probatione non est admittendum: & ex responsione ad argumenta Greg. hoc magis constabit. Igitur ex parte finis non caret talis actus aliqua circumstantia necessaria ad absolutam bonitatem moralem. De aliis vero circumstantiis res est clara, & non indiget probatione, quia nec Gregorius, nec aliquis catholicus de illis dubitat: contra hæreticos vero dicentes deesse circumstantiam necessariam integritatis naturæ, jam satis dictum est, nam est merum commentum sine fundamento.

16. Superest, ut argumentis aliarum opinionum respondeamus, & in priori proponebantur imprimis verba Pauli, *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Circa quæ (omitto sensum Augustini: nam de illius sententia in sequenti capite dicam) duo explicanda sunt, unum est, quid ibi significet *fides*, aliud est, quid sit: *Non esse aliquid ex fide*. De utraque enim parte duæ sunt expositiones. Prior intelligit vocem *fides*, de propria fide, seu credulitate, negationem autem intelligit, non mere negative, sed contrarie, id est, quod repugnat fidei, vel quod ex infidelitate nascitur, peccatum est. Quem sensum videtur ibi probare Hieron. & D. Thom. non improbat. Et in eo testimonio illud nihil obstat nostræ sententiæ; quia infidelis etiamsi negative non operetur ex fide Christiana, potest non operari contra fidem, ut quando dat eleemosynam. Expositio tamen non quadrat intentioni Pauli, ut statim dicam. Et assertio ipsa limitatione indiget: quia aliquid potest fieri in se quidem fidei contrarium, quod si ignoranter fiat, peccatum non sit, ut si infidelis invincibiliter putet, usuram, vel fornicationem non esse malam, & putet, sine peccato fieri posse, aliquid quidem aget contra documenta, seu præcepta fidei, & tamen non peccabit. Oportet ergo intelligi, vel quia opus a fide dissonans in se peccatum est, sive imputetur operanti, sive propter ignorantiam non imputetur: vel quia sermo est de opere repugnante fidei ipsius operantis, & cognoscentis per fidem, opus esse contrarium divinis mandatis. At vero Cajet. ibi intelligens locum Pauli negative ut sonat, & de propria fide, restringit sermonem ad opera fidelium, & quæ debent per fidem regulari, quia materia subjecta talis erat: & sic etiam sententia est vera, quia opera, quæ ex fide pendent, ex illa regulari debent, quia si non ita fiant, non possunt recte fieri, tamen non est ad mentem Pauli, ut constabit.

Ad 1. testimonium adductum nu. 2. ex Rom. 14.

Rejicitur expositio.

17. Alia ergo, & vera expositio est, ut fides ibi non credulitatem tantum, sed dictamen conscientiæ significet. Hanc enim esse Pauli mentem, ex discursu capitis facile intelliget, qui illud attente legerit. Nam in toto illo agit de modo sequendi dictamen conscientiæ sine lapsu proprio, & sine aliorum offensione, sumpta occasione a controversia, quæ tunc etiam inter Judæos, & gentes ad fidem conversos circa legalium observationem, præsertim in usu ciborum prohibitorum in lege veteri: unde in principio sic incipit: *Infirmum in fide assumite, non cum disceptationibus cogitationum:* ubi *infirmum in fide*, videtur vocare Judæum jam credentem in Christum, nondum tamen satis instructum de cessatione legis, qui dici potest infirmus in doctrina fidei, vel quia aliquid in ea ignorabat, vel quia per errorem habebat timorem, vel scrupulum conscientiæ, quia putabat, sibi non licere, quod jam non erat sibi prohibitum. Et de illo sic inferius subdit Paul. *Qui infirmus est, olus manducet:* id est, abstineat juxta legem, unde consequenter dicit inferius: *Scio, & confido in Domino Jesu, quia nihil*

Vera expositio, fidei, id est, conscientiæ dictamen.

nihil commune, (id est, prohibitum, vel immundum) *per ipsum, nisi ei, qui existimat, quid commune esse, illi commune est*. Et postea monens Christianos gentiles, qui sciebant, & credebant, legem jam non obligasse, ut sua bona conscientia uterentur, sine offendiculo infirmorum fratrum, adjungit, *Omnia quidem sunt munda, sed malum est homini, qui per offendiculum manducat*. Ac tandem pro gentibus concludi: *Tu fidem habes? penes temetipsum habere coram Deo*. Pro Judæis vero: *Qui autem discernit* (id est, quosdam cibos reputat mundos, & alios immundos) *si manducaverit* (utique immundos) *damnatus est, quia non ex fide*: id est, non secundum conscientiam: & tunc subjungit: *Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est*. Constat ergo nomine fidei conscientiam significasse: & significatio derivata est ex illa, qua fides pro fidelitate sumitur: nam operari contra conscientiam, videtur esse infidelitas quædam moralis, seu practicum mendacium, & e converso qui secundum conscientiam operatur, fideliter, & veraciter se gerit. Atque hoc modo altera particula *non ex fide*, non solum contrarie, sed etiam negative, ut sonat, accipi potest, quia tenemur non solum non agere contra conscientiam, sed etiam non operari, nisi ex certa conscientia, unde qui sine illa, vel cum conscientia dubia operatur, eo ipso male agit, propter periculum, cui se exponit. Et hæc expositio communior est Patrum, præsertim Chrysostomi, & Græcorum in Paul. & Ansel. & habetur etiam in Commentariis Ambrosii, & magis probat eam D. Thom.

Ad 2. testimoniũ ex epist. ad Tit. eodem n. 2. allatum.

18. Ad secundum testimonium ex Ep. ad Tit. 1. respondetur, Paulum loqui de operibus, quæ infideles, ut infideles sunt, operantur. Dixerat enim, fideles non debere *intendere fabulis, & mandatis hominum aversantium se a veritate*. Quod clare intelligit, quando mandata ex tali errore procedunt, nam statim capit. 3. admonet fideles omnes obedire Principibus, & Potestatibus, licet tunc essent infideles, ut statim indicat, & ad Roman. 13. Item Petrus 1. epist. capit. 2. servis præcipit obedire Dominis, etiam discolis, utique quatenus possunt non male præcipere. Cum ergo Paulus ait: *Non esse attendendum mandatis hominum aversantium se a veritate*, intelligit, quando aliquid secundum illam aversionem præcipiunt, ergo in eodem sensu subdit: *Omnia munda mundis; coinquinatis autem, & infidelibus nihil est mundum*. Quando scil. secundum suam sectam, & pravum errorem operantur, & ideo addit: *Sed inquinata est eorum mens, & conscientia*. Sicut etiam non sunt omnia munda mundis, nisi formaliter, id est, quando munda conscientia, & ex illa operantur. Atque ita exposuit Hieronym. ibi; & D. Thomas ibi, & ad Rom. 14. in fine, atque etiam August. 31. contra Faustum c. 4. Alter vero locus Pauli: *Sine fide impossibile est placere Deo*, præcipue intelligitur de persona, quæ non potest esse grata Deo, neque non aversa ab illo, sine fide. Si vero extendatur ad singula opera, intelligitur, opera sine fide facta non placere Deo in ordine ad meritum gloriæ, neque ad veram justitiam consequendam. Rationes denique pro illa opinione factæ nullius momenti sunt. Ad primam enim nego, non posse infidelem diligere aliquo modo Deum propter se, ut author est naturæ, ut in sequentibus ostendemus. Nego item, illum amorem esse necessarium ad bonam operationem, ut contra Gregorium statim dico. Ad secundam vero dicitur esse gratis excogitatam, & sine fundamento, quia Deus de se nemini negat auxilia consentanea naturæ, sed solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos, & injustos. Præsertim, quia ut infidelis ducatur ad fidem, sæpe expedit, ut habeat congrua auxilia, quibus aliquid in ordine ad illum finem operetur, quod esse debet bonum, & non malum, ut constat.

Ad 1. & 2. rationem respondetur.

Ad rationes Gregorii.

19. Ad rationem Gregorii responsio patet ex probationibus nostræ assertionis. Ostensum est enim actum moralem viribus naturæ factum posse habere bonum finem intrinsecum, nam hic est idem, quod objectum actus propter se intentum, potest autem tale objectum esse intentum propter solam honestatem. Ostensum etiam est, posse non habere malum finem extrinsecum, quia hoc pendet ex intentione operantis, quæ libera est, & potest illam non habere, neque formalem, ut per se patet, neque habitualem, quia potest vel non præcessisse talis intentio mali finis, ut licet præcesserit, potest non influere in actum præsentem; imo per illum interrumpi. Sicut in homine justo, qui prius habuit voluntatem operandi semper propter Deum, & postea peccat venialiter, tale peccatum non refertur in Deum virtute prioris intentionis, sed potius per illud interrumpitur; ita ergo e converso accidere potest in bono opere præsenti respectu pravæ intentionis universalis præcedentis. Neque etiam ille actus erit malus ex defectu relationis ad bonum finem ultimum, quia esto nec formaliter, nec virtute referatur ab operante, refertur (ut ita dicam) naturaliter, id est, actus ipse honestus natura sua tendit in Deum: & hoc sufficit, ut actus sit honestus. Quia nec ex natura rei est necessaria alia relatio operantis per actum præsentem, vel præteritum; nec etiam est specialiter præcepta. Nam quod Paulus dixit primo Cor. 10. *Omnia in Dei gloriam facite*; vel est consilium, vel impletur faciendo opus de se tendens in gloriam Dei, saltem ut est author naturæ, quale est omne opus ex objecto honestum, etiamsi fortasse operans hoc ipsum ignoret, quia naturalis relatio non requirit cognitionem operantis, quia non est nisi intrinseca habitudo, & quasi innatus appetitus ejusdem actus.

Quæ Greg. in contrariũ urgebat, dissolvuntur

20. Neque contra hoc urgent probationes Gregorii. Ad primam enim simpliciter negatur, objectum honestum propter se amatum, eo ipso, quod ab operante non refertur ad ulteriorem finem, amari ut ultimum finem, sed solum sequitur amari proxime propter se ipsum, quod potest sine peccato, & sine deceptione fieri circa objectum creatum, quatenus per se honestum est, & rationali naturæ conveniens; ut autem hoc magis declaretur: adverto, duobus modis posse finem dici ultimum, negative, scilicet, & positive. Priori modo dicitur ultimus, quando ita sistit actus in tali objecto, ut non ultra tendat in verum ultimum finem, qui est DEUS, non solum per relationem formalem, vel virtualem operantis, verum etiam nec per naturalem tendentiam ipsius operis. Et hoc modo potest peccatum veniale dici sistere in suo objecto, tanquam in ultimo fine, saltem ipsius operis, quia talis actus nullo modo tendit in Deum, nec est ordinabilis in ipsum ut in ultimum finem, quod de bono opere dici non potest, ut declaratum est. Alio modo dicitur ultimus finis positive, quia non solum ipse non refertur in alium, sed omnia referuntur in ipsum, & hoc modo intendere objectum creatum ut ultimum finem, turpe est, & grave peccatum: hoc tamen multo minus convenit actui morali, qui versatur circa objectum honestum propter se ipsum, quia ex vi talis actus nec diligitur super omnia, neque etiam alia omnia diliguntur propter ipsum, ut facile constat ex ordinario modo operandi. Si autem contingeret, talem relationem addi ab ipso operante, tunc actus fieret malus. Nimirum si aliquis ita amaret objectum creatum etiam honestum tanquam summum bonum, & in illo ultimum finem constitueret. Quod in ipsis etiam virtutibus moralibus pravum est, ut recte docet Augustinus libro decimo nono, de Civitat. capit. vigesimo quinto, sermon. 13. de Verbis Apost. capit. 7. Quibus locis reprehendit Stoicos tanquam superbos & elatos, eo quod in suis virtutibus moralibus, seu in se ipsis secundum rationem operantibus, suam beatitudinem constituerent, contempto summo bono, quo solo beati esse possunt: & ideo dicit, eorum virtutes non fuisse veras virtutes, sed potius vitia, quia inordinate suos actus, & eorum objecta diligebant. Hic autem modus constituendi ultimum finem in objecto honesto non contingit ex eo solum, quod propter se diligatur, nam re vera ita diligibile est secundum rectam rationem, ut idem Augustinus tradit lib. 83. quæstionum, q. 30. & 31. sed necesse est, ut adjungatur actus, quo vel excludatur relatio ad ulteriorem finem, vel quo bonum illud æstimetur, & ametur tanquam summum, & sufficiens ad propriam beatitudinem, omni alio superiori contempto. At vero si talis actus non intercedat, & bonum virtutis propter se simpliciter ametur, & fiat, prout ratio dictat, intrinsece includit quasi naturalem habitudinem ad Deum ultim. finem, ut dictũ est, & bene Aug. d. q. 30.

Idem.

Ad confirm.

21. Et hinc etiam patet responsio ad confirmationem

nem ultimam, negatur enim sequela, scilicet, posse quodlibet bonum creatum diligi propter se, sine aliqua culpa, sunt enim multa objecta creata, quæ per se spectata non sunt honesta, ac subinde nec propter se diligibilia, ideoque inordinatum est talia propter se diligere, & hujusmodi sunt fama, divitiæ, & cætera. Neque in hoc fit recte comparatio inter bona creata inter se collata, vel cum Deo: quia licet in gradu bonitatis (ut sic dicam) magis differt quodlibet bonum creatum ab increato, quam ab alio creato: nihilominus in ratione boni honesti, & propter se diligibilis, majorem convenientiam habet aliquod bonum creatum cum Deo, quam cum alio bono creato: & ideo potest honeste diligi propter se unum bonum creatum, & non aliud, etiamsi neutrum possit diligi, ut ultimus finis simpliciter, & positive, seu super omnia, quia hoc est proprium boni increati.

CAPUT VII.

De operibus infidelium quid Augustinus senserit?

Ex variis locis Aug. ostendi videtur ipsum putasse omnia infidelium opera esse peccata.

1. MUlti, & graves authores affirmant Augustini sententiam fuisse, nullum opus bonum morale posse bene, & honeste fieri sine fide, ideoque omnia opera hominis infidelis, quantumvis bona ex objecto videantur, esse peccata: & re vera sunt varia loca difficillima, in quibus hanc sententiam tradere, lateque confirmare videtur. Præcipuus est in libr. 4. contra Julianum cap. 3. ubi latissime hoc punctum tractat, sæpeque repetit, virtutes, quæ in infidelibus esse videntur, non esse veras virtutes, & bona opera non bene ab eis fieri, & ideo simpliciter bona non esse, sed mala, & peccata. Idem habet l. 5. de civit. c. 12. & l. 19. c. 25. & l. 13. de Trinit. cap. ult. ubi negat, esse veras virtutes morales, nisi ad fidem referantur, quæ per charitatem operatur, & addit etiam illas non esse tales in hac vita, quin aliqua remissione indigeant: & lib. de Continentia c. 13. *Absit* (ait) *ut continentiam, de qua Scriptura dicit, esse Dei donum, etiam eos habere dicamus, qui continendo, vel erroribus serviunt, vel aliquas minores cupiditates ideo vincunt, ut alias expleant, quarum granditate vincuntur.* Idem sentit l. 1. de Nupt. c. 3. ubi negat, pudicitiam conjugalem inter infideles conjuges esse bonam, & quod amplius est, negat esse Dei donum. Idem l. 1. de Gratia Christi c. 26. Latius Præfat. in Psalm. 31. ubi inter alia dicit: *Ea opera, quæ dicuntur bona ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut celerrimus cursus præter viam:* & infra circa finem: *Crede in eum, qui justificat impium, ut possint, & bona opera tua esse bona, nam nec bona illa appellaverim, quæ non prodeunt de radice bona:* & infra: *Attenduntur opera tua, & inveniuntur omnia mala:* utique ante fidem; & infra: *Nam quia fidem præcesserunt, nec bona vocanda sunt.*

Et ex variis ejus principiis idem concludi videtur.

2. Secundo potest ostendi, hanc fuisse mentem Augustini ex fundamentis ejus. Quæ primo sumuntur ex locis Scripturæ supra tractatis, videlicet, ad Rom. 14. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Quod de propria fide Theologali ubique intelligit: sentiens, nullum actum simpliciter bonum fieri sine fide; imo e contrario actum sine fide factum semper esse peccatum. Item ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quod de actibus sine fide factis interpretatur, & inde colligit, non posse esse bonos, quia non possunt Deo placere, nam omne bonum, & honestum placet Deo: & Matth. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere.* Nam per arborem malam intelligit voluntatem impiam, a qua nihil boni prodire potest; talem autem dicit esse voluntatem hominis infidelis. Quartus est Matth. 6. *Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Subjungit enim Augustin. infidelem habere oculum nequam, quia habet pravam intentionem in suis operibus.

Et ex plerisque rationibus quas conficit. 1. Ratio.

3. Et ex hoc ultimo loco sumitur prima ratio, qua utitur frequentius Augustinus, quia ut opus sit bonum, non satis est, quod sit de objecto bono, sed oportet, ut etiam sit propter bonum finem, sed infidelis non habet bonam intentionem in suis operibus, ergo. Majorem probat multis modis, præsertim cont. Julia. *Nam ad veram virtutem* (ait) *non tantum intuendum est, quid agitur, sed causa quærenda est, cur agatur, quia virtus a vitio magis fine distinguitur, quam officio.* Quod tanquam omnino verum supponimus. Minorem autem probat, vel quia infideles, & gentiles dum videntur operari virtutem, semper ducuntur aliqua humana concupiscentia, ut appetitu gloriæ, sicut de Romanis ait in libris de Civitate; vel affectu avaritiæ, vel timore alicujus pœnæ temporalis, ut in lib. de Continent. & sæpe alias dicit; vel quia infideles operantur in cultum, & honorem suorum Deorum; vel denique quia licet demus, operari interdum virtutem, propter se ipsam, etiam *illud est superbum*, ait, in ultimo loco de Civ. quia per talem virtutem non servitur Creatori.

4. Atque hinc oritur altera ratio, quam sæpe etiam urget, quia opus hominis infidelis saltem caret fine debito, & ideo malum est; sic ait contra Julian. *Virtutes, si quæ videntur esse in infidelibus, non esse veras, quia non ad suum referuntur authorem.* Imo addit, *illis utentes malos fieri, vel in hoc ipso peccantes, quod fidem non habentes, ad illum finem ista non referunt, ad quem referre debuerant:* & similiter l. 5. de Civit. c. 12. *Non esse veram virtutem, nisi quæ refertur in illud bonum, quo melius non est.* Undc tertiam rationem insinuat contra Julianum, quia opus sine fide factum, nec refertur in Deum, nec ei tribuitur: ergo non potest esse bonum, quia illud operans, in se, non in Domino de illo gloriatur, eoque ipso malum est opus. Quarta ratio Augustini est, quia omnia opera infidelium sunt sterilia, & infructuosa: ergo non sunt bona. Antecedens constat, quia tale opus non potest dare vitam, nec ad illam conferre, quia *justus ex fide vivit.* Unde nec justitiam dare potest, nec facere bonum operantem: ergo est sterile opus: ergo non est bonum, *quia fieri non potest* (inquit contra Julianum) *ut steriliter boni simus, & ideo, quicquid steriliter sumus, boni non sumus.* Ubi talem rationem insinuat, quia homo tenetur numquam steriliter operari, & ideo quoties steriliter operatur, non bene operatur.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

5. Quinta ratio, quam maxime urget in libr. 1. de Nupti. & concu. c. 12. & dict. lib. cont. Julian. quia *non potest esse pudicus veraciter, qui non propter Deum verum fidem connubii servat,* tacite inde inferens, eandem esse rationem de quocumque bono opere morali. Antecedens probat, quia non potest corpus esse pudicum, quando animus a Deo fornicatur, sed animus infidelis a Deo fornicatur, juxta illud Psalm. 72. *Perdidisti omnes, qui fornicatur abs te*; ergo non potest infidelis esse veraciter pudicus. Probatur consequentia, quia pudicitia est in animo, & animus fornicarius non potest esse pudicus. Ergo (ait Augustinus) *aut in animo fornicante pudicitia esse potest, aut infideli pudicitia esse non potest.* Unde cum primum censeat omnino absurdum, secundum approbat.

Quinta.

Et ex nonnullis Patribus doctrinæ ipsius studiosis.

6. Tertio principaliter ostenditur, hanc fuisse mentem Augustini, quia ita intellexerunt posteriores Patres illius sectatores, in primis Prosper lib. 1. de Vocat. Genti. c. 7. alias 3. ubi sic ait: *Et si fuit, qui naturali intellectu conatus sit, vitiis reluctari, hujus tantum temporis vitam steriliter ornavit, ad veras autem virtutes, æternamque beatitudinem non profecit. Sine cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere ullus DEO sine DEO potest. Qui vero DEO non placet: cui nisi sibi, & diabolo placet?* Et lib. contra Colla. cap. 22. *Nihil boni operis procedit ex mortuis, nihil justitiæ procedit ex impiis:* & infra loquens de infideli ait: *Bonis suis male utitur,* in quibus sine cultu veri Dei impietatis, immunditiæque convincitur, & infra ait: *Nullum esse bonæ voluntatis motum, nisi quem creaverit diffusa per Spiritum Sanctum charitatis affectus, quia sine fide impossibile est placere Deo, & omne, quod non est ex fide, peccatum est, & in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec nova creatura, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* Idem c. 28. adhibens illam rationem, *Quia in his studiis* (utique virtutum) *non Deo, sed diabolo serviunt,* utique infideles: unde concludit, *In impiorum animis omnia opera esse immunda, atque polluta.* Fulgentius etiam libro de Incarnat. & Grat. c. 52. sentit, ante fidem non esse bona opera, & allegat illa duo loca, *sine fide impossibile est placere Deo,* &, *quod non est ex fide, peccatum est.*

Oppositum tamen re vera sensisse Augustinum quatuor motivis ex ipso petitis ostenditur.

Primum motivum quod in cōtrarium allata ex Aug. de quolibet peccatore etiā fideli absurde procedere. 7. HIs vero non obstantibus, persuaderi non possum, Augustinum in ea fuisse sententia propter ea, quæ subjiciam. Primo, quia Augustinus eodem modo loquitur de peccatoribus omnibus, quo de infidelibus, & rationes ejus æque de illis procedunt; sed non est verisimile sensisse, omnia opera hominis in peccato existentis, esse peccata, cum hic sit magnus error, & contrarium ipse sæpe doceat, ut c. 5. visum est; ergo nec de infidelibus id docuisse, credendum est. Consequentia est clara, quia in eisdem locis de utrisque loquitur, & non potuit in uno sensu loqui de his, & in alio de illis. De minori autem satis dictum est in cap. 4. & 5. Probatur ergo major, nam in dicto capit. 3. contra Julian. generaliter ait, *Absit, ut in aliquo sit vera virtus, nisi vere sit justus*. Et inferius absolute negat, veram virtutem, veram sapientiam, veramque justitiam esse posse in infidelibus impiis, & in hominibus diabolo mancipatis, quales sunt omnes in peccato mortali existentes: & in fine addit, *sine Dei amore nihil esse bonum*. Quod si quis respondeat, ibi per *amorem Dei*, non intelligere Augustinum charitatem, sed amorem honestatis, & justitiæ cujuscumque propter rectitudinem ejus, sic friget ejus discursus tam in fidelibus, quam infidelibus peccatoribus, quia etiam in infidelibus potest esse amor boni honesti propter honestatem, & æquitatem naturalem ex conformitate ad rectam rationem: ergo est par ratio in utrisque.

Itaque sive considerentur utroque ope rantiū indignitas.

Sive fines propter quos operantur.

8. Denique ratio etiam sumpta ex fine æqualiter in utrisque procedit, nam etiam fidelis existens in peccato, non operatur propter DEUM, quantum est ex formali, vel virtuali intentione sua, quia non diligit DEUM. Quod si quis respondeat, posse diligere aliquo modo imperfecto. Contra hoc est, quia si ille modus tantum est implicitus in intentione boni honesti, etiam hoc modo possunt diligere Deum infideles; si vero sit sermo de amore formali ipsius Dei, vel intentione colendi DEUM, vel placendi illi: hæc in primis non est necessaria ad bonum opus, ut supra probatum est, & deinde etiam potest esse in infidelibus saltem hæreticis, & paganis, ac Philosophis verum Deum agnoscentibus. Denique si ratio illa Augustini, quod virtutes etiam propter se intentæ sunt superbæ, ita intelligenda est, ut amor virtutum moralium, temperantiæ, misericordiæ, & similium propter se ipsas, non sit bonus, & etiam in homine fideli talis amor erit malus, & tales virtutes Christiani hominis dicendæ erunt, *Servire temporalibus commodis, aut nulli volentes servire, ac propterea vanas esse, & non veras virtutes, quia veræ virtutes Deo servire debent, & propter ipsum operari*. Sicut de virtutibus infidelium loquitur Augustinus; at incredibile est, ita illum sensisse de talibus virtutibus Christianorum: ergo in alio sensu loquitur etiam de infidelibus. Idemque argumentum fieri posset de alia sententia, quam ibi habet Augustinus, scilicet, quia si virtutes non prosunt ad beatitudinem veram, quam fides per Christum promittit, non sunt veræ virtutes; quod etiam in peccatore Christiano procedit, quia etiam non prosunt peccatori suæ virtutes. Quod si dicatur, non prodesse actu ex impedimento personæ, de se autem fructuosas esse, & hanc esse mentem Augustini, contra hoc est, quia idem omnino est de virtutibus infidelium.

2. Motivū etiam ab absurdo, quia ex illa sētētia inferretur sensisse, Aug. esse infidelem incapacē bene operandi, etiam ex auxilio gratiæ.

9. Secundo moveor, quia sequitur ex illa sententia, Augustinum sensisse, hominem carentem fide, esse incapacem boni operis, etiam per auxilium gratiæ Dei inspirantis bonum, & adjuvantis: consequens est incredibile: ergo. Minor videtur per se nota, quia ubique Augustinus magnifice sentit de divina omnipotentia ad trahendam hominis voluntatem, quo voluerit, quando voluerit, & quomodo voluerit, & eodem modo sentit de efficacia divinæ gratiæ: ergo non potuit sentire adeo esse infirmam, & imbecillem, ut non possit hominem infidelem inducere ad aliquid bonum operandum, etiam si in infidelitate sua permaneat. Et præterea est optima ratio, quia alias numquam posset Deus hominem infidelem movere specialiter ad aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem, ut paulatim illum ad eam perducat, quia moveret illum ad opus pravum: consequens est per se absurdum, & valde alienum a doctrina Augustini. Denique statim afferemus loca, in quibus Augustinus contrarium expresse docet. Probatur ergo sequela, quia si homo permanet in infidelitate, etiam si moveatur a Deo specialiter ad eleemosynam faciendam, numquam illam faciet propter DEUM: quia ignorat se moveri a DEO, vel etiam ipsum Deum, ergo non bene operabitur. Item semper animus ejus fornicatur a DEO: ergo licet moveatur ad servandam pudicitiam conjugalem, numquam erit vere pudicus. Item etiam si ex tali auxilio operetur, ejus opus erit sterile in ordine ad veram felicitatem consequendam, ad summumque deserviet, ut minus puniatur infidelis in die judicii, quod non satis esse ad opus bonum, indicat eodem loco Augustinus: ergo si verba ejus in hoc rigore sumatur, ut talia opera, moraliter bona non sint, & ad hoc tendant rationes ejus, dicendum est, idem sensisse de operibus infidelium factis ex auxilio gratiæ, quod, ut dixi, & falsum, & incredibile est.

10. Tertio moveor, quia si sententia illa in eo sensu accipitur, rationes Augustini frivolæ sunt, & tanto ingenio indignæ. Et imprimis loca Scripturæ parvi momenti sunt, jam enim in cap. quarto ostendimus, verum sensum illorum longe alium esse. Deinde prima ratio capite præcedenti soluta est, ibi enim declaravimus, quæ intentio bona sit necessaria, & sufficiens ad moralem honestatem boni operis, & quomodo esse possit in infideli, etiam non cognoscente DEUM. Neque oppositum probat inductio Augustini, quia imprimis non est necesse, ut operetur propter idolum, ut supra declaravi. Deinde intentio vanæ gloriæ, vel alterius similis cupiditatis inordinatæ, licet fortasse sæpius moveat infideles, non habet necessariam connexionem cum infidelitate, imo nec necessarium est, ut semper intercedat intentio commodi temporis proprii, sed potest honestas virtutis sufficienter movere. Quin etiam si intentio sit alicujus commodi temporalis, non ideo opus ex necessitate malum est, quia potest illa commoditas esse conveniens naturæ propter se ipsam, & per rectam rationem regulari, quod satis est, ut possit honeste intendi, ut proximus finis per se diligibilis, & ut actio per se tendat in Deum, licet ab operante non referatur: & ita solvuntur secunda, & tertia ratio de carentia relationis in debitum finem, vel in Deum, quia non debetur actioni morali aliud genus relationis operantis in beatitudinem, vel in DEUM, vel in alium extrinsecum finem, quando intrinsecus est per se appetibilis secundum rectam rationem.

3. Motivū etiam ab absurdo, quia enerves essent Aug. rationes pro affirm. sententia ut jacet. Solvitur ratio 1.

Solvit. 2. & 3. ratio.

11. Quod autem Augustinus significat, talem voluntatem esse superbam, simpliciter intellectum incredibile est, & alienum a sententia Augustini, sæpe docentis, esse honestum, propter honestatem, vel propter observantiam legis operari. Neque ulla umbra superbiæ in hoc ostendi potest, quia quod operans illud non referat in Deum, potest esse ex ignorantia, vel sola incogitantia, sine ulla specie superbiæ. Quod autem homo sibi tribuat tale opus, & de illo in se glorietur, etiam non est necessarium, quia potest nihil de hoc cogitare, neque etiam scire, vel inquirere, qua virtute naturali, aut divina tale opus fiat. Et quando in hoc homo aliquid erraret, vel peccaret, esset per se novum peccatum, habens pro objecto, & materia, circa quam versatur, aliud opus bonum, non tamen esset circumstantia ejus, & ita non tolleret ab illo bonitatem, ut ex generali doctrina de bonitate moralium operum constat.

In carētia relationis in Deum non est superbia.

12. Quarta item ratio de operis sterilitate, si intelligatur de sterilitate actuali (ut sic dicam) in ratione meriti

Solvit. 4.

meriti vitæ æternæ, aut alicujus gratiæ supernaturalis, falsum est, quod assumit, sive intelligatur de merito condigni, sive de congruo, quia neutrum meritum actuale est de necessitate boni operis moralis virtutis acquisitæ, seu ordinis naturalis; quia hæc ratio meriti est superioris ordinis, unde ex natura rei non requiritur ad bonitatem moralem ordinis naturalis, neque etiam datum est divinum præceptum speciale operandi semper cum aliquo tali fructu, vel merito boni operis, nullibi enim tale præceptum scriptum legitur, vel traditum refertur, & quamvis tale præceptum datum esset, posset ignorari invincibiliter, maxime ab infidelibus, & ita illo non obstante possunt interdum sine morali defectu operari. Si vero intelligatur ratio de sterilitate potentiali, ut sic dicam, quæ intelligitur esse in opere, quod non tantum non prodest ad vitam, verum nec prodesse potest, hæc sterilitas non invenitur, nisi in operibus malis, quæ a Theologis dicuntur mortifera late sumpto vocabulo, ut comprehendat etiam venialia peccata.

Quomodo infidelium opera honesta sterilitate careant.

13. Nam si opus tantum est mortuum, licet tunc ex accidente impedimento non prosit, de se posset prodesse, ideoque non potest dici sterile saltem quoad potestatem seu capacitatem. In hoc autem sensu facile negabitur, omnia opera infidelium esse sterilia, quia possunt esse aliqua bona, quæ de se possent esse utilia ad vitam æternam, si aliæ conditiones concurrerent. Imo etiam de facto possunt aliqua esse talia, ut remote saltem ad fidem disponant, vel aliquod impedimentum removeant, quæ non est parva utilitas. Denique si talia opera sint ordinis naturalis, ut habeant proportionatam honestatem, satis est, quod sint de se consentanea naturali felicitati, & apta, ut in gloriam Dei authoris naturæ redundent, ac denique ut sint convenientia naturæ rationali, quatenus recta ratione utitur. Nam propter hanc etiam rationem sufficienter sunt laude digna, & apta ad aliquod meritum, nisi aliud obstet, juxta doctrinam Divi Thomæ prima secundæ, quæstione vigesima secunda; ergo talis actus non est ita sterilis, ut propterea possit mali reputari.

Solvitur 5.

14. Quinta denique ratio æque procedit in fideli peccatore, ac in infideli, quia omnis peccans mortaliter, dici potest fornicari a Deo, & illa phrasi utitur Scriptura respectu omnium peccatorum, & maxime fidelium, qui magis tenentur fidem Deo servare. In omnibus vero ratio illa mirabilem continet verborum æquivocationem, quia ex significatione propria *animi fornicarii* fit transitus ad metaphoricam, & ita syllogismus fit in quatuor terminis. Alia est enim carnalis fornicatio, alia spiritualis. Prior est in animo, & corpore impudico carnaliter, id est, committente talem speciem intemperantiæ. Posterior vero fit per omne peccatum mortale, quo peccans ita conjungitur creaturæ, ut propter illam deserat DEUM. Priori ergo fornicationi carnali opponitur pudicitia etiam corporalis, & hoc modo verum est, in animo carnaliter fornicante, pudicitiam illi oppositam esse non posse. Alteri vero fornicationi spirituali non semper opponitur pudicitia corporalis, sed spiritualis, quæ dici potest innocentia, aut munditia quædam apud DEUM. Et ideo non repugnat, animum esse fornicarium hoc modo spirituali, respectu Dei, & nihilominus esse pudicum corporaliter respectu conjugis. Sic ergo idololatra est fornicarius Deo, quin illi fidem non servat, & potest servare uxori torum inviolatum, & fidelem, & sic esse corporaliter pudicus. Et declaratur, nam licet omne vitium sit contrarium DEO, non omne vitium est omni virtuti contrarium; ergo licet animus per unum vitium fornicetur contra Deum potest in alia virtute non offendere Deum, vel proximum; ergo licet homo sit fornicarius Deo per infidelitatem, vel simile vitium spirituale, potest non carnaliter fornicari, neque in illa materia temperantiæ Deum offendere.

Quartum motivum directe ostendis ex locis Aug. ipsi non tenuisse

15. Quarto moveor, quia in multis locis Augustinus admittit aliquod bonum opus in homine infideli, licet dicat illud esse Deo ut principali authori tribuendum, quod nunc non refert, quia non tractamus, quibus viribus possit fieri talis actus ab infideli, sed absolute an interdum fiat? Probatur ergo assumptum, primo ex libro primo de Gratia Christi capite vigesimo quarto, ubi verba illa Esther decimo quinto, *Convertitque Deus spiritum Regis in mansuetudinem* (quæ dicta sunt de Assuero gentili, & idololatra) intelligit de efficacia divinæ potestatis, *ad operandum in cordibus hominum*, *non solum veras revelationes*, *sed etiam bonas voluntates*; ut in fine capitis concludit. Inde vero non satis probatur, illum affectum Assueri fuisse bonum ex omnibus circumstantiis, sed ex objecto solum. Potest enim Deus efficaciter convertere voluntatem hominis ad objectum bonum, etiamsi præsciat, hominem adhibiturum in suo affectu malam circumstantiam. Est autem verisimile, in illo casu nullam fuisse ex parte Assueri, gratisque & temere judicaretur ab aliquo, in eo actu peccasse.

Illam sententiam affirm.

Probat. 2.

16. Secundo idem probatur ex Augustino epistol. 130. ubi de quodam Polemone gentili, prius ebrioso, & luxurioso dicit, persuasione Xenocratis Philosophi mutatum esse ad temperantiam, & continentiam servandam, & in hoc fuisse meliorem factum, licet verum Deum non cognosceret: *Nam si illum cognosceret, & pie coleret* (ait Augustinus) *continentia illa non tantum ad hujus vitæ honestatem*, *sed etiam ad futuræ immortalitatem illi valuisset*. In quo aperte significat, illam continentiam vere fuisse bonam, & honestam, licet ad meritum æternæ vitæ non valeret.

Probat. 3.

17. Tertius, & similis locus est apud Augustinum libro de Patientia cap. 26. ubi dicit, si quis Schismaticus, ne abneget Christum, multa patiatur, nullo modo culpandum esse, nam illa patientia laudabilis est, & ad tolerabilius judicium sustinendum deservit, licet non ad vitam æternam: & ita exponit Paulum primo Corinth. 13. & idem intelligit de hæretico, qui per errorem separatur ab Ecclesia, & tamen aliquid credit, pro quo patitur, ut capit. 27. declarat. Et adeo censet, illam qualemcunque fidem, quam retinet, & patientiam moriendi pro illa esse bonam, ut dicat *esse donum Dei*, non quale est in justis, sed quale esse potest in malis, ut capit. vigesimo octavo declarat: Hæreticus autem infidelis est; ergo in infideli potest esse opus bonum saltem ex dono Dei. Et quamvis hæreticus Dei cognitionem habeat ex revelatione aliquo modo derivatam, nihilominus eadem ratio erit de infideli cognoscente verum DEUM quocumque modo. Imo etiam potest in quocumque infideli versari quæstio similis illi, quam ibi tractat Augustinus, scilicet, si quis non habens cognitionem veri DEI tormenta sustineat, ne fornicetur, vel ne falsum testimonium dicat, an illa patientia laudanda sit, nam sine dubio est laudanda, nam ille prudenter eligit mortem propter luxuriam, vel injustitiam vitandam, cum eligat minus malum ad vitandum majus. Unde consequenter potest etiam quæri, an illa patientia sit donum Dei, & juxta principia Augustini ibidem, affirmandum est; ergo doctrina illa in omni homine recta ratione utente, quantumcunque infideli locum habet.

Probat. 4.

18. Quartus, & notandus est in lib. de Spiritu, & Litter. c. 27. ubi tractans Augustinus locum Pauli ad Rom. 2. *Gentes*, *quæ legem non habent*, *naturaliter ea*, *quæ legis sunt*, *faciunt*, prius illum interpretatur *de gentibus jam conversis ad Christum*, & postea subdit: *Si autem hi*, *qui naturaliter ea*, *quæ leges sunt*, *faciunt*, *non sunt habendi in numero eorum*, *quos Christi justificat gratia*, *sed in eorum potius*, *quorum etiam impiorum*, *nec Deum verum pie*, *veraciterque colentium*, *quædam tamen facta*, *vel legimus*, *vel novimus*, *vel audivimus*, *quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus*, *verum etiam merito*, *recteque laudamus*. Ubi licet quoad locum Pauli loquatur sub conditione, & priorem sensum ibi magis probet (de quo postea) tamen quoad rem ipsam aperte fatetur, in his impiis inveniri quædam opera laudanda, & nullo modo vituperanda, ac proinde omni ex parte bona; subjungit vero statim: *Quanquam si discutiatur*, *quo fine fiant*, *vix invenientur*, *quæ justi-*

justitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur. Verumtamen etiam hæc verba nostram sententiam confirmant, ex illis enim habemus, solum ex parte finis ponere Augustinum defectum in operibus infidelium de se, & ex objecto bonis; & illum defectum ponere non ut perpetuum, & infallibilem, sed ut ordinarium, & regularem. Ad quod expendimus illam particulam *vix*: & cap. 28. non improbat dictam expositionem dictorum verborum Pauli, scilicet, in hominibus impiis non esse deletam naturam, *Et ideo dici posse, etiam in impietate vitæ suæ facere aliqua legis, vel sapere.* Præterea expendi potest, quod idem Augustinus ait lib. de Bono conjug. cap. 6. *Conjugalis concubitus filios procreandi gratia non habet culpam.* Quam sententiam generaliter profert, & vera est tam in infidelibus, quam fidelibus, possunt autem conjuges infideles etiamsi Deum ignorent, propter illum finem conjungi, & ille finis sufficiens est ad honestandum illum actum, ut ex ipso Augustino dicto capit. 3. contra Julian. in fine sumitur; ergo nihil repugnat ex sententia Augustini fieri talem actum ab infidelibus sine ulla culpa. Denique l. 3. Hypognost. (si Augustini sit opus) c. 4. generaliter docet, posse hominem infidelem per lumen rationis aliqua opera hujus vitæ facere non tantum mala, sed etiam bona: & circa illa verba Psalmi 38. *Passer invenit sibi domum, & turtur nidum,* &c. docet Paganos extra Ecclesiam aliqua bona opera facere.

S. Augustinum sibi contrarium non fuisse in præsenti quæstione.

19. QUid ergo in aliis locis Augustinus sensit? Vel quomodo sibi contrarius non est? Ut hoc explicemus in primis præ oculis habendus est scopus Augustini in hujusmodi disputatione, qui fuit occurrere Pelagianis, qui ut gratiæ Dei necessitatem negarent, vires naturæ extollebant, & ad hoc inducebant exempla Gentilium, & Philosophorum, quos solo lumine naturæ ductos excellentia virtutum opera exercuisse, & veras, ac perfectas virtutes habuisse, dicebant. Augustinus autem, ut eos ad veram mentem reduceret, quando cum eis disputat, in contrarium extremum inclinare videtur, & interdum veras virtutes in eis fuisse negat, interdum vero dicit, nihil boni operari, & aliquando etiam semper peccare, aut totam eorum vitam esse peccatum: nunquam vero aliquid bonæ operationis moralis in eis admittit. Ut ergo mentem ejus explicemus, aliquæ propositiones ejus notandæ sunt, & sigillatim explicandæ. Prima est, in gentilibus, seu infidelibus non fuisse veras virtutes; quod duobus modis potest intelligi. Primo, ut loquatur de veris virtutibus more Christiano, & Theologico, id est, utilibus ad veram felicitatem consequendam, ut supra explicavi. Hic autem sensus indicatur ab eodem Augustino dicto capit. tertio, contra Julian. dum ait. *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promittit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Et postea referens definitionem virtutis ex Cicer. libr. 2. de Invent. *Virtus est habitus naturæ, modo, & rationi consentaneus:* subjungit, *Sed quid sit consentaneum liberandæ, ac beatificandæ naturæ mortalium, nescierunt.* Et hanc expositionem habet Div. Thomas 1. 2. qu. 65. art. 2. ubi ita exponit quandam sententiam, quæ habetur in libr. sententiarum Prosperi, estque 106. *Ubi deest agnitio æternæ, & incommutabilis veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus.* Additque Div. Thomas vocari falsam, non quia actum vere bonum non efficiat, sed quia ad vitam æternam non conducit: & eandem fere doctrinam habet D. Thomas 2. 2. q. 23. art. 7. & est communis in schola ejus, imo etiam inter Scholasticos.

Pro Augustini mente propositiones ex ipso observandæ. 1. Propositio, & ejus sensus.

20. Alter vero Augustini sensus esse potuit, in infidelibus non esse veras virtutes, etiam intra latitudinem virtutum acquisitarum, quia nunquam possunt pervenire ad statum moraliter necessarium, ut aliquis bonus habitus, vel bona dispositio nomen absolutum veræ virtutis mereatur, ut in capit. ultimo hujus libri latius explicabo. Et hunc etiam sensum indicat Augustinus in aliis sententiis suis: & ideo Julianum dicentem, posse infideles per liberum arbitrium esse misericordes, modestos, castos, & sobrios, reprehendit; quia non solum affectum, sed perfectionem virtutis illis tribuebat. Virtutem ergo veram appellat, quæ tam perfecta est, ut simpliciter talis possit denominari, & hanc negat Augustinus infidelibus, non tamen omnem affectum, inchoationemque virtutis. Et ideo etiam ait, virtutes infidelium, *utcumque fiant, illis tantum deserviunt, ut minus puniantur in die judicii.* In his enim verbis aliquas virtutes admittit in infidelibus, & dicendo, *Utcumque fiant,* plane intelligit, sive cum integra bonitate ex objecto, & circumstantiis, sive cum aliquo defectu ex parte finis, indicans, utrumque modum esse possibilem, modo statim explicando.

Alter ejusdem propositionis sensus.

21. Secunda sententia Augustini est, infidelem nihil boni operari. Hæc autem potest in primis exponi moraliter, & regulariter, ut statim dicam in simili: & ideo Augustinus adjungit, quod si forte talia opera sint in infidelibus, etiam sunt tribuenda divino muneri, saltem ut alia bona naturalia, ut bonum ingenium, memoria, lenis natura, & alia, quæ dicto capit. tertio enumerat. Secundo, & maxime ad mentem Augustini dicimus, eum loqui de bono pietatis, quod ad æternam felicitatem aliquo modo conferat. Hoc diserte exposuit dicto capit. tertio, contra Julianum circa finem, dicens: *Quoniam concedis, opera infidelium, quæ tibi videntur bona, non tamen eos ad salutem æternam perducere: scito, nos illum bonum hominem dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine DEI gratia, quæ per unum mediatorem datur, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum DEI donum, regnumque perduci:* & cum infra dixisset: *Sine amore creatoris, nullum bene uti creaturis,* subjungit: *Hoc ergo amore opus est, ut bonum beatificum sit.* Dices, omne opus bonum eo ipso esse opus pietatis, & sanctum, & de se conducere ad vitam æternam. Respondeo, falsum hoc esse, & contra intentionem Augustini, tum loco citato, tum aliis multis, quæ in sequentibus capitibus afferemus, ubi hæc interpretatio amplius tractanda est, & illa limitatio operis boni declaranda. Non enim sine causa vel mysterio a Patribus additur, esset autem superflua, & nullius momenti, si omne opus bonum naturaliter, seu moraliter, eo ipso esset opus pietatis, in ordine ad felicitatem supernaturalem.

2 Propositio quæ dupliciter expeditur.

22. Tertia sententia Augustini est: *Omnia opera infidelium esse peccata,* vel, *omnem infidelium vitam peccatum esse.* Ut habetur dicta sententia 106. Prosperi, quæ tribus modis solet exponi. Primo, ut intelligatur de peccato late sumpto, pro actu facto in pessimo statu, in quo nihil potest prodesse ad vitam æternam. Ita respondent nonnulli. Sed mihi non placet, tum quia est nimis improprius, & inusitatus modus loquendi; tum quia sæpe Augustinus satis declarat, se loqui de proprio peccato, quia loquitur de actu, vel habente pravam circumstantiam, vel carente circumstantia debita, & in hoc ponit maxime malitiam talium actuum, quæ sufficit ad constituendum illud malum, & verum peccatum, & interdum etiam dicit, non esse a Deo, sed a dæmone, quod non potest, nisi ratione propriæ malitiæ moralis dici. Denique cum Paulus dixit, *Omne quod, non est ex fide, peccatum est,* certe de proprio peccato est loquutus; at Augustinus illo testimonio utitur ad suam sententiam confirmandam; ergo eodem modo de peccato loquitur.

3. Propositio. Prima ejus expositio. Non admittitur.

23. Est ergo secunda responsio, Augustinum in his propositionibus loqui de infidelibus, ut infideles sunt, operantibus, id est, non ex regula rectæ rationis, sed ex regula erroris sui. Ita exponit D. Thom. 2. 2. q. 10. ar. 4. ad 1. & q. 23. a. 7. ad 3. Quæ expositio certe non est aliena a mente Augustini; nam in dicto cap. 3. contra Julianum versus finem, dicenti Juliano: *Si gentilis nudum operuerit, numquid quia non est ex fide, peccatum est?* Respondet: *Prorsus quantum non est ex fide peccatum est,* & declarat, *non quia per se ipsum factum peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum,* ubi solum expendo

2. Expositio ex D. Thom.

pendo illam negationem, *In quantum non est ex fide*, ab ipso explicari, non per solam negationem, sed per aliquam contrarietatem, & circumstantiam actus ex infidelitate causatam. Unde inferius iterum dicit. *Quod si & ipsa* (misericordia) *per ipsam naturali compassione, opus est bonum, etiam isto modo, bono male utitur, qui infideliter utitur, & hoc bonum male facit, qui infideliter facit*. Notanda est particula *infideliter*, quæ sensum reddit formalem de infideli, ut infidelis est, operante. Atque hoc magis declarat subjungens. *Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera* (utique ex genere) *quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene utitur malis: ipsorum autem esse peccata, quibus & bona male faciunt, quia ea non fideli, sed infideli, hoc est stulta, & noxia faciunt voluntate*. At dici non potest, ea, quæ fiunt ex ductu solius rationis naturalis recte judicantis, *fieri stulta, vel noxia voluntate*; Ergo loquitur Augustinus de infidelibus, ut tales sunt, operantibus.

3. Expositio ex Verga, quæ præcedentem reddit probabiliorē.

24. Hæc autem D. Thomæ expositio fiet probabilior, si addamus aliam, quam Vega dicta qu. 13. insinuavit, & aliquid authoribus contrariæ sententiæ concedamus. Nimirum, sensisse Augustinum, regulariter, ac fere semper infideles operari ex infidelitate sua, vel ex aliqua prava intentione, ex ipsa infidelitate, vel occasione ejus concepta. Quia cum habeant naturalem rationem valde infirmam de se, & per errorem, & falsas traditiones debiliorem factam: & aliunde temporalia, & sensibilia objecta sunt propinquissima, & maxime moveant, inde fit, ut ordinarie ex sola inordinata concupiscentia, & non ex pura regula rationis operentur. Hoc autem modo intellecta sententia Augustini, reducitur ad quæstionem de facto potius, quam de jure, vel de potestate (ut sic dicam) non enim voluit Augustinus, fidem esse simpliciter necessariam ad bene operandum: nec teneri homines aliquo jure, operari cum circumstantia aliqua honesta, quæ ex fide, vel ex cognitione Dei pendeat: & hanc voco quæstionem de jure; sed ad summum voluit, eos, qui carent hac cognitione, esse ita prave dispositos, ut vix aliquid boni faciant. Et quia parum ac rarum quasi nihil reputatur, moraliter loquendo, ideo interdum, cum illa exaggeratione, vel absoluta negatione loquitur. Tamen hanc esse mentem suam aperte constat ex loco allegato de Spirit. & Liter. ubi addidit illam particulam, *vix inveniuntur*, quæ æquivalet illi, raro inveniuntur, vel pauci sunt, qui recto fine operentur. Idem constat ex aliis locis, in quibus necesse est, ut aliquam exceptionem faciat ex illis regulis generalibus; ergo intellexit illam cum moderatione dicta. Atque eodem modo intelligendus est Prosper, qui phrasim Augustini imitatus est. Faciliusque exponitur Fulgentius, qui ad summum loquitur juxta secundam Augustini propositionem.

Juxta datam expositionem vitantur absurda adducta a n. 7.

25. Tandem juxta hanc interpretationem vitantur incommoda, quæ contra Augustinum objiciebamus. Nam in comparatione, quæ fit inter infidelem, & fidelem peccatorem, est quidem æquiparatio in hoc, quod uterque male operabitur, si quatenus talis est, id est, vel ex errore suo, vel ex prava affectione sua operetur. Discrimen vero inter eos erit, quia fideles, licet peccatores, facilius, & frequentius possunt, & solent bene operari, quam infideles, ut per se constat, & ideo quoties videtur Augustinus damnare omnia impiorum opera, potius de infidelibus, quam de fidelibus loquitur. Et ita etiam loqui videtur Hier. Aggæi 1. circa id. *Seminastis multum, & intulistis parum*. Aliud item incommodum de incapacitate infidelium ad operandum bonum ex divina gratia facile evitatur juxta interpretationem positam, quia Augustinus non loquitur de impossibilitate infidelium ad bene operandum, sed de morali difficultate, & de raro usu, & ita verum est, infidelem magis esse indispositum, quam fidelem peccatorem, ad recipiendum gratiæ auxilium, rariusque illud recipere. Solet autem Augustinus interdum indicare, ante fidem nullum gratiæ auxilium homini dari, sed a fide incipere, ut epist. 105. tamen sub fide comprehendit omnia, quæ ad fidem ordinantur, & sunt quasi remotæ dispositiones ad fidem: non enim ignorabat, infidelem prius vocari a Deo, quam credat, & illam vocationem ad auxilium gratiæ pertinere; & per illam posse infidelem aliquid bene operari. Hoc autem non potest dici rarum, aut insolitum, sed tam est usitatum, quam conversio ipsa adultorum infidelium ad fidem.

Itē a falso sensu manēt allatę Scripturæ in nu. 2.

26. Præterea expositiones quas tribuit Scripturæ locis, quæ allegat Augustin. quidquid sit, an proprium, ac literalem sensum contineant, (non enim cogimur, omnes illas expositiones sustinere) saltem non continent falsam doctrinam, quod satis nobis est, ut locus Rom. 14. si de fide Theologali, seu Catholica, ut Augustinus sentit, exponatur, intelligitur non tantum negative, sed contrarie, ita ut, *esse non ex fide*, idem sit, quod esse ex infidelitate, vel esse dissentaneum fidei. Quod si negative sumatur, erit id verum moraliter tantum, & regulariter loquendo, juxta ea, quæ diximus. Illud autem ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, applicatum ad opera singula (ut interdum Augustinus vult) exponendum est juxta secundam ejus propositionem, de beneplacito Dei in ordine ad finem supernaturalem, & ad veram justitiam coram ipso, & in ordine ad verum meritum. Quod si extendatur ad omnem modum placendi Deo per modum dispositionis ad justitiam, vel aliquale meritum de congruo, extendendum etiam est, illud *sine fide*, ad omne id, quod fit sine auxilio ordinato ad fidem, seu sine vocatione ad fidem, ita ut sine fide fieri dicatur, quidquid fit sine initio fidei. Quamvis autem quod fit sine fide, non placeat Deo aliquo modo ex prædictis, non ideo displicet tanquam malum, neque omnino non placet, ut indifferens, sed potest placere, ut honestum naturaliter, & in suo ordine. Tertius locus de arbore mala Matt. 7. si de voluntate impia intelligatur, ut Augustinus sæpe vult, formaliter intelligendus est, de illa, ut impia est, operante, vel si absolute de illa voluntate intelligatur, limitanda est dicto modo, ut scil. regulariter intelligatur, multi enim graves expositores ita putant, esse intelligendum illum locum, de impossibili pro difficili, ut supra vidimus. Denique in quarto loco de oculo sinistro, seu nequam, Matth. 6. verum quidem est, oculum esse intentionem, & ab intentione iniqua non prodire actionem bonam, sed inde non probatur, infidelem nunquam habere intentionem bonam sufficientem ad operis alicujus honestatem. Quando ergo hoc subsumit August. intelligendus est, morali modo, seu distributione regulari, & ut plurimum, sicut dictum est.

Item procedunt priores duæ Aug. rationes in n. 3. & 4.

27. Et ita etiam constat sensus duarum primarum rationum Augustini, procedunt enim moraliter, ac regulariter loquendo, non vero de absoluta necessitate, quia nulla est talis, ut ostendi. Probationes vero Aug. in prima ratione adductæ ad summum probant ordinariam facti contingentiam. Quod vero dicit in ultima, esse superbum, operari virtutem moralem propter se ipsam, moderandum est, & intelligendum (ut supra dixi) de his, qui in tali operatione constituebant ultimum finem, & beatitudinem, sicut multi Theologi dicunt, Angelum peccasse, ita appetendo suam beatitudinem naturalem, ut omnem aliam contempserit, & ita se ipso contentum, in superbiam elatum, Deum, & alia superiora bona despexisse. Ita enim Philosophi Stoici sensisse videntur, contra quos ibi August. agebat, ut ibi late Ludov. Vives exponit. Et sic etiam accommodanda est tertia ratio Aug. dicitur enim infidelis operari sine fine debito, quia regulariter illum excludit, vel in modo operandi ponendo in suo opere ultimam perfectionem, vel extrinsecum finem pravum adhibendo, sed hæc ad summum procedunt quoad usum, & regulariter, non vero quoad potestatis defectum, vel absoluta necessitate, & idem est sensus tertiæ rationis.

Procedit etiam tertia, in eod. n. 4.

28. Quarta autem ratio August. videtur procedere juxta sensum secundæ propositionis ejus, quam proposuimus, nam operatio sterilis ad vitam æternam, non semper est peccatum proprie sumptum, potest autem dici non bona Theologice, id est, carens bonitate, quam debet habere, ut aliquid æstimetur, unde a Paulo 1. Corinth. 13. *Nihil* esse dicitur. Neque Aug. umquam dixit, teneri homines ex proprio præcepto, numquam steriliter operari in prædicto sensu, neque re vera datur tale præceptum, nec potest cum fundamen-

Procedit & 4. ibid.

to fingi. Potest vero illud *Steriliter* distingui, scilic. vel negative tantum de facto, vel etiam de possibili, quod est esse infructuosum contrarie, priori modo potest actus esse non malus, licet sit sterilis de facto, ex aliis conditionibus operantis: posteriori autem modo dicitur opus sterile, cui repugnat esse fructuosum ad vitam æternam, & hoc modo omne opus malum infructuosum est, quia solum ratione malitiæ potest illam repugnantiam habere. Non est autem necesse, ut omne opus infidelis sit infructuosum hoc posteriori modo, nisi forte regulariter, ut dictum est. Quinta vero ratio August. ne apertam æquivocationem committat, quam probat objectio facta, intelligenda est de vera pudicitia in sensu explicato in propositione prima, sic enim vera pudicitia, etiamsi corporalis sit, debet esse conjuncta cum spirituali, qua anima Deo conjungitur ut summo bono, in quod omnia refert, & ideo repugnat, veram pudicitiam esse in animo fornicante a Deo, &c.

Procedit eandem s. ibid.

CAPUT VIII.

Utrum interna gratia specialis, præter Dei concursum naturalem humanæ naturæ debitum, sit necessaria simpliciter homini lapso ad honeste operandum?

1. PRopono quæstionem hanc de homine lapso, quoniam de aliis statibus nulla esse potest difficultas, supposita resolutione, quam de homine lapso trademus. Igitur de homine in hoc etiam statu constituto, duo possumus ex dictis in præcedentibus capitulis tanquam certa colligere; unum est, nullam gratiam infusam per modum habitus esse necessariam ad honestam operationem. Patet, quia ostensum est, neque charitatem requiri, sed ante hos habitus, vel sine utroque illorum nullus est habitus infusus operativus, ut per se notum est; ergo nullus talis habitus necessarius est ad bene operandum. Deinde est ratio a priori, quia propter actum solum non potest requiri habitus proportionatus, & ejusdem ordinis; ergo propter actum honestum ordinis naturalis non potest esse necessarius habitus infusus. Unde etiam fit, neque necessarium esse habitum per accidens infusum ad moralem actum bonum, quia potius ex natura rei talis habitus generatur per actus, & alius modus infusionis extraordinarius est, & quasi miraculosus.

Præmittitur ex supradictis nullā requiri habitualē gratiā per se infusā ad honestam actionem.

Neque infusū per accidens.

2. Aliud, quod ex dictis colligitur, est, ad opus bonum morale non esse necessarium auxilium ordinis supernaturalis quoad substantiam suam. Id constat, quia ante revelationem fidei nullum datur homini tale auxilium, & ante illam potest bene operari. Item quia nulla potest ostendi ratio talis necessitatis, unde quæ ostendunt habitus infusos non esse necessarios, probant, nullum principium supernaturale esse necessarium. Superest ergo dicendum de auxilio naturali extraordinario, seu non debito, quod aliqui vocant gratiam ordinis naturalis. Potestque ad varias opiniones explicandas subdistingui. Nam quoddam auxilium potest intelligi, quod non solum sit in se quid reale, & additum præter omnia naturalia, sed etiam sit per modum principii physici actus moralis boni. Aliud vero esse potest speciale auxilium, quod in se sit realiter, ac physice aliquid supra omnem influentiam primæ causæ, tamen ad actum non juvet, nisi per modum principii moralis. Denique aliud esse potest, quia licet physice, & in se non sit aliquid majus, quam per ordinarias causas secundas evenire possit, nihilominus in ratione beneficii, & in opportunitate temporis pro quo confertur, sit speciale auxilium, & vere supernaturale, non quoad substantiam, sed quoad modum.

Præmittitur item neque esse ad id necessariam gratiam actualē supernaturalē in sua substantia

3. His ergo modis multiplicatæ sunt opiniones in hoc puncto: prius vero, quam speciatim illos referamus, quæstio generatim tractanda est. Est itaque multorum opinio, nullum opus morale bonum posse fieri ab homine lapso sine speciali auxilio gratiæ. Pro hac sententia relatos invenio apud Vasquez 12. disp. 190. capit. 2. Leonar. Aret. Dialog. de Morib. Jacomel. lib. adversus fratrem Medensem, cont. error. 17. Anton. Phantus. lib. de Prædestinat. & Gratia cap. 6. post medium, & lib. de Liber. arb. c. 6. post medium, Franc. Romæum libr. de Liber. & necessit. oper. verit. 14. & 15. & verit. 22. Hanc item sententiam ita generatim sumptam latissime defendit Gasp. Cassal. libro primo, de Quadrip. justit. cap. 10. & a capit. 20. usque ad 40. nunquam vero explicat modum illius gratiæ. Idem tenet Cather. Genes. 3. circa id, *Vocavitque Dominus Adam*, &c. Rationes autem ejus eo tendunt, ut probent, non posse hominem, justitia, seu habitu virtutis, & charitate carentem bene moraliter operari, quod supra cap. 4. impugnavimus, & Catherino sufficienter respondimus. Eandem sententiam sequuntur Gregorius, & Capreolus, & nonnulli alii, variis tamen modis illam defendunt, & ideo illos postea referemus. Nos enim prius contra dictam sententiam, generatim veritatem trademus, postea vero per omnes modos auxiliorum gratiæ, qui a variis authoribus excogitati sunt, discurrendo, singulas opiniones confutabimus, & generalem conclusionem confirmabimus, tandemque generalia fundamenta omnibus contrariis opinionibus communia proponemus, & expendemus.

Multorū opinio.

4. Dicimus ergo, posse hominem lapsum in uno, vel alio actu bene moraliter operari sine speciali, auxilio gratiæ. Explicatur assertio, nam in primis plus est, bene moraliter operari, quam actum moralem de se bonum facere, hoc n. posterius fit per actum ex genere suo, ut ajunt, seu ex objecto bonum, etiamsi non recta intentione fiat, & ideo nemo unquam dubitavit, quin talis actus possit viribus naturæ fieri, nam etiam a pessimis hominib. fieri potest. At vero, ut quis bene moraliter operetur, necessarium est, ut actum faciat undique honestum ex fine, seu motivo, & omnibus circumstantiis, & de hoc actu procedit assertio. Unde fit, ut assertio locum habeat tam in actibus præceptis lege naturali, vel humana, quam in non præceptis, plus enim requiritur ad bene moraliter operandum, quam ad servandum præceptum naturale, vel humanum. Præceptum n. servari potest per actum de se bonum; imo aliquando per indifferentem, etiamsi ex aliqua circumstantia peccaminose fiat, ut suppono: unde si liberum arbitrium potest facere actum undique bonum, a fortiori poterit facere actum impletivum naturalis præcepti. Rursus actus bonus latius patet, quam actus præceptus: sæpe n. homo potest bene moraliter operari, nullo urgente præcepto, & illum etiam modum operandi assertio complectitur, quia eadem est utriusque ratio, neque carentia præcepti auget difficultatem bene operandi. Quod si non de absoluto præcepto, sed de conditionato tractemus, sic in opere bene facto aliquod servatur præceptum, quia licet homo interdum non teneatur absolute aliquid operari, v. g. eleemosynam facere, si tamen illam facere velit, tenetur debito modo illam præstare, & ita quoties homo bene moraliter operatur, aliquod naturale præceptum observat, & ita utrumque in assertione includitur. Quæ etiam intelligitur per se loquendo, & consideratis virib. liberi arbitrii, & intrinseca conditione status lapsæ naturæ, nullaque tentatione extrinsecus urgente, nam quid de tempore tentationis dicendum sit, postea videbimus.

Assertio Potest homo lapsus sine auxilio speciali aliquando bene moraliter operari.

5. Conclusio ergo sic declarata communis est discipulorum D. Th. 1. 2. q. 109. a. 2. & 3. ubi Conr. Cajet. Medin. & Valent. Soto l. 1. de Natur. & Grat. c. 20. Alii Scholastici illam tenent in 2. dist. 28. Albert. Scot. Durand. Gabr. & Carthus. Idemque tenent moderni scribentes de grat. & lib. arb. contra hæreticos, quos cum multis aliis retuli in 1. p. l. 2. de Prædest. c. 9. 11. & 12. & infra tractando de victoria tentationum, alios referam. Et in illis oportet advertere, aliquos eorum sub nomine gratiæ dicere, requiri gratiam ad singula opera moralia; sed loquuntur late de nomine gratiæ, prout significat etiam generalem concursum primæ causæ, vel quodlibet beneficium generalis providentiæ Dei. Quomodo loquitur Bonavent. in 2. d. 28. art. 3. qu. 2. & ibi Vlbert. art. 1. Eodemque modo loquitur Marsil. in 1. q. 20. art. 1. & 2. q. 17. & 18. art. 1. & Dionys. Cysterti 1. d. 17. q. 18. q. 1. art. 2. & in 2. d. 27. q. 1. & Abul. in c. 9. Matt. qu. 174. ut facile legenti, & considerandi horum authorum verba patebit, nam plane fatentur ad ejusmodi

Primo authoritate Scholasticorum firmatur assertio.

modi opus morale non requiri auxilium, quod sit præter naturæ debitum.

6. De D. Thom. autem sententia, licet antiqui Scriptores, & plures ex modernis non dubitaverint, nonnulli ex recentioribus illum in contrariam sententiam adducere conantur, quia valde generaliter, ac proinde ambigue utitur nomine *auxilii Dei moventis*, sub qua voce in 1.2.quæst.109.art.1.& 2.dicit, ad omnem veri cognitionem, & boni etiam naturalis amorem honestum, esse necessarium auxilium Dei. Quod aliqui de speciali gratiæ auxilio interpretantur; tum quia in artic.6. 7. & 8. dicit cum hoc auxilio posse hominem præparari ad gratiam, resurgere a peccato, & perseverare sine peccato, si natura esset integra; tum etiam, quia 2.2.quæst.130.art.1.ad 3.dicit, ideo non esse præsumptionem intendere cogitare, & facere bonum, quia id possumus cum auxilio divino, & loquitur de speciali: nam fundatur in testimonio Pauli, quod in argumento adduxerat: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*. 2. Corinth.3. tum præterea, quia 2. 2.quæst.136. artic.3.ad 2. ait, bonum politicæ virtutis esse commensuratum naturæ humanæ, & ideo fieri posse sine auxilio gratiæ gratum facientis. *Licet non absque auxilio gratiæ Dei*; tum denique, quia quæst. 14. de Veritat. ad actus voluntatis bonos dicit non esse necessariam habitualem, sed requiri gratiam, prout dicit internam Dei motionem.

D. Thom. quidam in contrariu citant.

7. Sed nihilominus mens D. Thom. clara est, docet enim posse aliquod opus bonum fieri cum solo concursu Dei generali. Nam 1.2.quæst.109. artic.2. dicit naturam humanam ad volendum quodcumque bonum indigere auxilio divino ut primo movente: *Sicut* (inquit) *dictum est*, utique art.1.ubi illud auxilium exposuerat de concursu Dei, quo omnis causa creata ad agendum indiget, & in artic.3. eodem modo loquitur de eodem auxilio, & illud distinguit ab omni dono gratuito superaddito naturæ; & ab auxilio gratiæ naturam sanantis, quod non solum habitualia dona gratiæ, sed etiam dona actualia includit. Idemque in cæteris articulis illius questionis considerari potest. In art. autem 6. ubi distinguendo auxilium ab habitu dicit, ut homo se præparet ad habitum gratiæ recipiendum, non indigere alio habitu, seu auxilio, non dixit præcise, *auxilio Dei moventis*, sed addidit, *auxilio gratuito Dei moventis interius, seu inspirantis bonum propositum*, ut significaret, sermonem esse de auxilio altiori, quam sit concursus generalis, utique naturæ non debito, sed supernaturali, & interius a Spiritu S. inspirato. Quibus verbis significare solent Patres auxilium supernaturale gratiæ, ut infra videbimus. Et artic.7. expresse loquitur de auxilio gratiæ; loquitur enim in illa quæstione stricte, & proprie de gratia supernaturali, prout ratio disputationis proprie exigebat. Unde in art.8. iterum loquens de concursu generali, non vocat illum auxilium gratiæ, sed vocat *auxilium Dei in bono conservantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret*: ac tandem in art. 9. & 10. ultra auxilium gratiæ habitualis aperte distinguit auxilium actuale necessarium ex ratione generali concursus divini, de quo in primo & secundo articulo loquutus fuerat, & auxilium gratiæ ex speciali ratione necessarium, de quo ibi loquitur. Itaque in illa quæst. ubi D. Thom. rem ex professo tractavit, satis clara est ejus sententia.

Sed immerito.

8. In priori autem loco 2.2.quæst.130.artic.1. ad 3. generatim loquitur de opere virtutis, seu de actu bono, ideoque, si utrumque in sua generalitate accipiatur, debet cum proportione intelligi, nam ad actum bonum naturalem, sperandum est auxilium naturale generalis concursus, ad bonum vero supernaturale, auxilium divinum supernaturale. Si autem loquatur de bono meritorio, ut testimonium Pauli exigit, & est usus Sanctorum, ut infra videbimus, nihil locus ille ad præsentem quæstionem pertinet. In altero vero loco ex quæst.136. probabile est, usum est vulgari modo nomine *auxilii gratiæ Dei*, prout comprehendit etiam auxilium generale, ut de usu multorum Scholasticorum diximus, & expresse distinxit idem D. Thom. in 2. distin.28. art.1. ad 1. & art.3. Dici etiam probabiliter potest, D. Thomam in illo articulo tertio, argumento secundo, objecisse quibusdam gentilibus: *Qui sine gratia Dei multa mala tolerarunt, ne patriam proderent, vel aliquid inhonestum committerent*, & ideo respondisse, tolerasse illa sine gratia habituali, non vero sine auxilio gratiæ etiam proprie sumptæ, non quia tale auxilium necessarium sit ad singula opera bona etiam minima, sed quia est necessarium saltem ad opera insignia, & ad vincendas difficiles tentationes, seu difficultates, ut postea dicemus.

Satisfit locis citatis ex 22.

9. Addo, eundem D. Thomam 2.2.quæst.10.art.4. dicere, infideles non posse facere bona opera, quæ sunt ex gratia, scilicet, opera meritoria, posse tamen aliqualiter facere bona opera, *ad quod sufficit bonum naturæ, quod in eis non est totaliter corruptum*. Et inde concludit, non peccare infideles in omnibus suis operibus. Unde necesse est, ut in prioribus verbis loquatur de bono opere bene facto, quia si non benefieret, jam esset peccatum. Et in eodem sensu dicit in solut. ad 3. posse infideles per rationem naturalem facere aliquod opus de genere bonorum. Denique in quæst. de verit. aperte docet, concursum Dei generalem posse ad aliquem actum bonum sufficere: declarat autem, in voluntate esse hoc auxilium necessarium, non solum ex parte potentiæ, sed etiam ex parte objecti excitantis, quod etiam dixerat in 1.2.quæst.109.art.2.ad 1.& est clarum, neutrum autem excedit necessitatem generalis concursus, ut in sequentibus latius explicabimus. Quibus addi etiam potest quod D. Thom. Joan. 15. lect.1. tractans illa verba: *Sine me nihil potestis facere*, distinguit in nobis duplicia opera, alia, quæ fiunt virtute naturæ, alia, quæ fiunt virtute gratiæ, & priora, dicit, non fieri sine verbo influente generali concursu; posteriora vero non fieri sine Christo, ut est author gratiæ, & concludit: *Et ita manifestum est, quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest*; sentiens, opus bonum mere naturale, & non meritorium, sub illa regula non comprehendi, &c.

Suffragatur etiam in locis aliis.

10. Est etiam hæc sententia valde communis apud sanctos Patres: nam qui Augustinum præcesserunt, passim ita loquuntur, ita ut interdum limitatione, & expositione indigere videantur, ut ex his, quæ diximus in lib.2. de Prædestin. facile intelligi potest. Et ex Chrysost. homil.67. ad popul. & homil.26. in Matth. in Imperfecto, & Hieron. scribente etiam contra Pelagianos lib.3. circa finem, & in cap.1. & 5. ad Galat. ex August. vero, & Prospero, ac Fulgentio multa in sequentibus afferemus. Et videri potest Gregor. hom.27. in Evang. & Damasc. lib.3. de Fid. cap.14. Denique ex Conciliis etiam, & scriptura idem deduxi in lib. 2. de Prædestinat. cap. duodecimo, & sequentibus, additis etiam variis discursibus, & rationibus, tum a priori ex ipsa rei natura, & intrinseca facultate naturali naturæ humanæ, quæ post peccatum non fuit destructa, neque in internis potentiis diminuta, sed tantum privata possibilitate, quam per gratiam, & justitiam ante peccatum habebat; tum etiam a posteriori ex variis incommodis, quæ ex contraria sententia sequuntur, quæ omnia hoc loco repetere supervacaneum est. Ut tamen ibi dictis aliquid addamus, libet hoc loco quendam locum Pauli ibi etiam tractatum hic diligentius, & accuratius expendere; tum quia fundamentalis est in hac materia; tum etiam, quia occasione illius ostendemus, quam recepta inter antiquos Patres, quamque rationi consentanea sit hæc sententia.

Secunda affirmatur assertio authoritate Patrum.

11. Primum autem omnium adverto ex Scriptura solum posse efficaciter probari, homines quantumvis peccatores, infideles, & impios, interdum boni aliquid moralis, & naturalis operari. Hoc enim convincunt ea, quæ de operibus infidelium cap.6. adduximus. Et probant optime verba Christi Matth.5. *Si dilexeritis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne & ethnici hoc faciunt*? Ubi necesse est, sermonem esse de dilectione bona, nam dilectio male exhibita, eo ipso non est digna mercede, ita, ut argumentum sit efficax, oportet, ut illa dilectio etiam in ethnicis bona sit, seu esse possit: alias nec argumentum cogeret, nec recte dicerentur ethnici, idem in eo genere facere, quod fideles etiam naturaliter faciunt. Et hoc ipsum significavit Christus Luc. 11. dicens: *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris*, utique

Quid pro eadem affert. ex Scriptura probari possit.

utique ex affectu naturæ, & ductu rationis sine ulla turpitudine, nam si de largitione turpiter facta sermo esset, nihil mirum esset, quod fieri possit ab hominibus, licet sint mali. Hoc etiam supposuit Petrus, cum dixit, *Servi subditi estote Dominus non tantum bonis, & modestis, sed etiam discolis.* 1. Petr. 2. nam licet Domini infideles, & ethnici, de quibus præcipue loquebatur Petrus, non sint boni apud Deum, in modo humaniter tractandi servos, possunt esse boni, & per actus morales naturæ consentaneos, & simpliciter bonos, seu honestos id præstare.

Quid cōtra illum non possit.

12. Non possumus autem ex Scriptura efficaciter probare, infideles, & pravos homines hæc opera facere solo generali concursu, & sine aliquo majori adjutorio Dei, quia hoc in illa non expresse negatur. Sed inprimis satis nobis est, quod neque oppositum affirmetur, sed absolute talia opera dicantur fieri, etiam ab ethnicis: unde qui dixerit, tale adjutorium semper, & ad singula opera illis datum esse, oportet, ut aliunde id nobis persuadeat, alioqui merito verba Scripturæ, ut simpliciter sonant, accipimus. Præsertim, quia Christus in verbis supra citatis dixit, talia opera etiam ab ethnicis fieri, ut significaret, illa opera esse infimi ordinis, & apud Deum non esse digna supernaturalis mercedis, quod adversarii non concedunt etiam de his operibus ex gratia factis. Accedit quod gratiæ auxilium ordinarie non conceditur infidelibus ad communia vitæ humanæ opera: hæc autem moralia opera præsertim mere humana, seu inter homines, ut est, obedientia ad parentes, amor ad filios, misericordia ad pauperes, sæpe possunt ab ethnicis bene fieri per ordinarium cursum providentiæ Dei. Denique ad hoc ponderari poterit verbum illud *naturaliter* in verbis Pauli Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*: nam idem videtur esse naturaliter, quod vi naturæ, & sine speciali ope gratiæ aliquid facere.

Tractatur ad rem præsentem proxime citatus locus Pauli, ac primo quoad illa verba, Gentes, quæ legem non habent.

13. Habet tamen locus hic varias interpretationes, quas hoc loco pro viribus expendam. Tria enim in illo loco indigent explicatione. Primum, de quibus *gentilibus* Paulus loquatur: secundum, quid nomine *legis* intelligat: tertium, quid sit *naturaliter facere ea, quæ sunt legis*?

Quid nomine legis Paulus intelligat.

14. Et incipiendo a secundo, certum est, nomine *legis* ibi intelligi, vel legem scriptam, seu veterem, vel in universum legem Dei positam. Nam clarum est: Paulum non excludere legem naturalem, nullæ enim sunt gentes, quæ hanc legem non habeant, neque peccari potest sine hac saltem lege, nam ut capit. 4. addit Paulus: *Ubi non est lex, neque prævaricatio*, ubi legis nomen latius accipit, pro quacunque lege: in cap. autem 2. pro lege extrinsecus addita internæ legi naturali. Quo modo August. serm. 25. in Psalm. 118. illa duo loca Pauli inter se conciliat, & cum verbis ejusdem Psalmi, *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*. Simpliciter autem considerando contextum Pauli in illo cap. 2. de lege scripta plane loquitur: æquiparat enim ibi Judæos, & gentes in hoc, quod utrique judicandi sunt a Deo secundum opera sua, etiamsi Judæis data esset lex, utique scripta, & non gentibus. *Quia qui sine lege peccaverunt* (scilicet scripta) *sine lege peribunt, & qui in lege peccaverunt, per legem judicabuntur*. Eodem ergo sensu adjungit: *Cum enim gentes, quæ legem non habent*, &c. & ita exponit ibi Chrysost. homil. 6. Theophyl. *Gentes*, inquit, *legem non habentes: qualem? scriptam*. Theodor. *Gentes*, ait, *ante legem Mosaycam*. Oecum. *Qui lege pædagogo non egent*. Et Orig. lib. 2. in ad Rom. significat, sermonem esse de lege Moysi non cæremoniali, sed morali, seu decalogi, nam opera hujus legis scripta sunt in cordibus hominum. Eandem expositionem habent Anselmus, & D. Thomas, & alii Latini, & habetur in commentariis Ambrosio attributis, circa illa verba: *Qui sine lege peccaverunt, sine lege*, inquit *Moysi*. Addit in Augustin. dicto serm. 25. in Psalm. 118, secundum hoc, quod dictum est: *Qui sine lege peccaverunt*, dictum etiam esse: *Cum gentes, quæ legem non habent*. Quamvis autem hæc sit proprietas verborum Pauli, nihilominus sententia ex paritate rationis in omni lege positiva Dei locum habet: nam etiam illi, qui nullam hujusmodi legem habuerunt, sine lege peccaverunt, & potuerunt etiam naturaliter ea, quæ legis sunt, facere, ut in sequenti puncto dicemus.

15. Ex his colligere possumus circa primum punctum, cum Paulus dixit, *Gentes, quæ legem non habent*, omnes illos homines in hac appellatione videri comprehendisse, quibus lex Moysi data non est, nam omnes illi sunt gentes, id est, incircumcisi, & sunt legem Mosaycam non habentes, de qua, ut diximus, proprie locutus est Paulus. Sed cum sub tam generali gentium appellatione varii gradus, seu ordines gentium distingui possint, quidam enim sunt gentes infideles, & idololatræ, qui & ante legem, & cum lege, & nunc etiam post legem durant: alii fuerunt gentes fideles, & justi, qui & ante legem, & cum lege Moysi ante Evangelium fuerunt; alii denique sunt gentes fideles, & Christiani, quales jam erant multi tempore Pauli, & postea creverunt, & durant in Ecclesia ex gentibus congregata. Dubitant aliqui an tam ampla vocis, *Gentes*, expositio sit admittenda; an potius de aliquo gradu istorum Paulus in particulari loquatur.

Prima, veraque expositio sub nomine gentes, intelligi, quibus lex Moysi data non fuit.

16. Est ergo secunda expositio Augustini de Spirit. & Liter. capit. 26. & 27. de gentibus ad fidem Christi conversis locum hunc intelligi. Sequitur Prosper contra Collator. cap. 22. & Fulgent. de Incarnat. & Grat. cap. 25. Et quod gravius est, ibi significat, solos Semipelagianos locum illum de gentibus infidelibus intellexisse; sequitur Beda Rom. 2. Eademque expositio habetur in commentariis Ambros. attributis. Et significant Anselm. & D. Thom. ibi, & 1. 2 quæst. 109. art. 4. ad 1. & hanc interpretationem sequuntur graves moderni expositores Pauli, Adamus, & alii, & ex parte Tolet. & Salmeron infra citandi. Pereira vero disp. 9. in illud cap. eam vocat, *solidiorem, sublimiorem, tutiorem, magisque theologicam*, quamvis non ita illam approbet, quin aliam infra tradendam, libenter amplectatur. Turrian. vero in lib. 7. constit. Clementis cap. 34. hanc absolute tradit.

2. Expositio Aug. & aliorū de gentibus in lege gratiæ.

17. Fundatur autem hæc expositio in aliis verbis Pauli, quæ proxime præcedunt in eodem loco: *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*. Unde colligitur, illos gentiles, qui naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, id faciendo, justificari; ergo non possunt esse infideles, quia sine fide impossibile est placere Deo, & quia per fidem homines justificantur: unde solet sumi aliud argumen. & sit 2. Nam Paulus loquitur de gentibus servantibus totam legem naturæ, quod nemo præstare potest sine fide, & grat. Christi; ergo loquitur de gentibus conversis ad Christum. Major probatur primo, quia non dicitur quis facere, quæ legis sunt, eo quod unam, vel aliam particulam legis servet, si in aliquibus, & maxime si in pluribus legem violat: secundo, quia de his gentibus, quæ naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, statim subjungit Paulus: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, & inter se invicem accusantibus, ac defendentibus in die, cum judicabit Deus occulta hominum*. Quibus verbis ostendit, illos gentiles sic facientes, quæ legis sunt, testimonio conscientiæ posse defendi apud Deum in die judicii, non poterunt autem sic defendi, nisi qui totam legem servaverint; ergo de his loquitur Paulus. Tertio fundari potest hæc sententia in aliis præcedentibus verbis: *Gloria, & honor omni operanti bonum Judæo primum, & Græco*, & ad hoc probandum inducit alia verba, *Gentes, quæ legem non habent*, &c. Ergo loquitur de gentibus, quæ apud Deum gloriam, & honorem merentur, istæ autem non sunt, nisi fideles. Quarto post prædicta verba circa finem capitis ab illis verbis: *Si præputium justitias legis custodiat*, aperte loquitur Paulus de gentibus credentibus; ergo & in prædicta sententia; nam in eodem sensu illa voce utitur. Antecedens patet, quia multa illis tribuit, quæ sine fide, & gratia Chri-

Eorum fundamentum.

Alterum argumentum pro eodem intellectu.

3. Argum.

4. Argum.

Christi fieri non possunt, ut sunt legem consummare, & esse in abscondito spiritualem Judæum, & habere spiritualem circumcisionem, & laudem non ex hominibus, sed ex Deo.

Prædictus intellectus per se probabilis, rationes tamen universaliter probant de gentibus non idololatris.

18. Hæc expositio probabilis est, si tamen rationes ejus attente considerentur, non probant, Paulum tamen loqui de gentibus conversis ad fidem Christi post inchoatam Evangelii prædicationem, sed generatim de gentibus justis, & justificatis per fidem, quales fuerunt multi ante legem Moysi, & post datam legem ante adventum Christi, & post Christi adventum, ante auditum Evangelii, talis fuit Cornel. & potuerunt esse alii multi: nam de illis verum est, esse justificatos per fidem, & meruisse gloriam, & honorem apud Deum, & conservasse totam legem, & testimonio conscientiæ posse in die judicii defendi apud Deum. Ergo ex vi illarum rationum non possunt restringi verba Pauli ad gentiles baptizatos, seu conversos ad fidem Christi. Responderi potest ex August. ex illis verbis, *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, colligi, sermonem esse specialiter de gentibus conversis ad Christum, quia illud est privilegium legis Evangelicæ, quæ promissa fuit in cordibus imprimenda, Jerem. 31. Sed hoc non cogit, nam illa verba Pauli optime intelliguntur de lege naturali scripta in cordibus ipso naturali lumine, atque ab ipso Deo, ut authore naturæ: lex autem nova altiori modo prædicta est, ut scribenda in cordibus spiritu Dei vivi per infusionem fidei, & gratiæ, ut dicitur 2. Corinth. 3. unde Cardinalis Tolet. ibi omnino censet, non esse restringenda illa verba ad gentiles factos Christianos, sed extendenda ad omnes gentes, quæ quocumque tempore fideles fuerunt, non tamen ad infideles, & idololatras propter prioris expositionis fundamenta.

3. Expositio Salmeronis de gentibus viventibus secundum legem naturæ.

19. At vero Salmeron. disput. 18. in ad Rom. excludendos etiam credit gentiles conversos ad fidem Christi, ac proinde Paulum loqui de gentibus, qui tempore legis naturæ, vel Moysi, servabant legem naturæ, fide tamen, & gratia adjuti. Et ita excludit gentes infideles propter fundamenta primæ sententiæ. Christianos vero ex gentibus venientes, excludit, quia tales gentes non possunt dici non habere legem, cum Paulus dicat, *gentes, quæ legem non habebant*. Assumptum patet, quia licet non habeant scriptam, habent Evangelicam, quæ positiva divina est, ratione cujus dici non potest de Christianis, *qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*. Et plures alias conjecturas ad hoc adducit, quæ vel inefficaces sunt, vel nimium probant, ut est illa, quam ex proprietate illius vocis *naturaliter* sumit, quia non gratiam, nec fidem, sed facultatem naturalem significat. Nam si hæc ratio urget, etiam probat, non esse ibi sermonem de fidelibus gentibus cujuscumque ætatis, & per fidem, seu gratiam operantibus; sed de illa particula postea dicendum est. Denique adducit pro hac sententia Anselmum ibi, ille vero licet interdum loquatur de gentibus reformatis per fidem, & gratiam, nunquam vero excludit Christianos. Citari etiam potest Theod. qui locum interpretatur de iis, qui ante legem Mosaycam fuerunt: *Et piis* (ait) *usi sunt rationibus*. Indicat etiam Athanas. vel author quæstion. ad Antioch. quæst. 124. dicens: *Græcum vero non dicit idololatram, sed pium, qui colat quidem Deum, verum neque credat in Christum, neque veterem legem teneat. Sed sine lege Deum colat, servetque virtutem aliquam.*

4. Expositio Orig. & aliorum Græcorum Patrum de gentibus infidelibus.

20. Quarta sententia est contraria omnibus præcedentibus, nimirum, Paulum loqui de gentibus infidelibus, & idololatris. Hanc expositionem tradit expresse Orig. lib. 2. in Epistol. ad Rom. paulo ante med. ubi inter alia exponens illud, *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Judæo primum, & Græco*, subjungit, *quod, ut ego capere possum, de Judæis, & gentibus dicit, utrisque nondum credentibus*. Quod de Judæis imprimis declarat, & deinde addit: *Sed & Græcus, i. gentilis, qui cum legem non habeat, ipse sibi est lex, ostendens opus legis in corde suo, & naturali ratione motus (sicut videmus nonnullos in gentibus) vel justitiam teneat, vel castitatem, vel prudentiam, temperantiam, modestiamque custodiat, iste licet a vita alienus videatur æterna, quia non credit Christo, & intrare non possit in regnum cœlorum, quia renatus non est ex aqua, & Spiritu S. videtur per ea, quæ dicuntur ab Apostolo, bonorum operum gloriam, & honorem, & pacem perdere penitus non posse*. Et paulo inferius ait, legem, quæ facit, ut omnis homo, qui peccat, in legem peccet, esse legem naturalem, & hanc esse legem scriptam in cordibus omnium hominum. De illa vero statim subdit, maxime convenire cum Evangelii lege, ubi cuncta referuntur ad naturalem æquitatem. Sentiens quidem, altiori modo esse ipsam naturalem legem impressam in cordibus Christianorum per Dei spiritum, & per illum impleri perfecte, non tamen excludens priorem sensum planum verborum, quem antea posuerat. Chrysost. etiam homil. 5. aperte exponit illa verba de homine sola ratione naturali utente, etiamsi fidem non habeat, sic enim ait: *Per naturæ autem verbum, naturales intelligit cogitationes, ac ratiocinationes*; & infra: *Ostendent* (inquit) *opus legis scriptum in cordibus suis, simul attestante ipsorum conscientia, sufficit enim loco legis conscientia, & cogitatio*, utique naturalis, ut dixerat: unde subjungit: *Per hæc rursus ostendit, Deum sic hominem finxisse, ut possit per se virtutem intelligere, ac vitium declinare*. Intelligit ergo per gentes, homines sola ratione naturali utentes, etiamsi fidem non habeant; & ita intellexit Chrysost. Theophyl. & de naturalibus cogitationibus exposuit, nulla facta fidei mentione. Eodemque fere modo loquitur Oecumen. & in eundem sensum possunt facile accipi verba Athanasii supra citata, nam per pium hominem non videtur intelligere hominem justum, vel fidelem, sed quovismodo cognoscentem, vel colentem Deum, & aliquid boni facientem, ut indicant verba illa, *Servetque virtutem aliquam.*

Suffragatur eidem expositioni Latini Patres.

21. Ex antiquis etiam Latinis Patribus ita hunc locum intellexisse videtur Tertull. libr. de Coron. milit. cap. 6. dicens: *Quæres igitur Dei legem, habens communem hanc in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas & Apostol. solet provocare, ut cum ad Roman. natura facere dicens nationes ea, quæ sunt legis, & legem naturalem suggerit, & naturam legalem*. Ubi nationum nomine profecto intelligit gentiles omnes ethnicos, & cum dicit, Paulum ibi provocare ad naturales tabulas, plane sentit, loqui de gentibus, quæ sola ratione naturali ducuntur, etiamsi fidem non habeant. Favet etiam Cypr. lib. 3. ad Quir. cap. 99. quatenus verba illa: *Qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*, intelligit de his, qui ante legem peccaverunt, qui profecto potissime sunt gentes infideles. Paulum autem nomine gentium necessario comprehendere etiam illos, qui sine lege peccaverunt, statim ostendam. Amb. item lib. 5. Epist. 41. verba illa, *ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, de lege naturali in cordibus non tam scripta, quam innata intelligit: *Quæ*, inquit, *non aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur, & humanis ingeniis hauritur*; & similia multa habet lib. de Fuga sæcul. cap. 3. ergo consequenter intelligit, Paulum de gentibus hac lege utentibus, etiamsi adminiculum fidei non habeant.

Commentaria quoque nomine Ambrosii.

22. Author etiam commentariorum Ambrosio attributorum, licet circa hæc verba primam sententiam sequatur, attamen paulo superius circa illa verba: *Quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*, hanc ultimam aperte docet his verbis: *Non credentes gentiles duplici genere fiunt rei, quia neque legi datæ per Moysem assenserunt, neque Christi gratiam receperunt, ideo dignum est, ut pereant*. Exponit ergo dicta verba de gentibus non credentibus; est autem evidens, de eisdem esse sermonem in verbis aliis, quæ nunc tractamus, ut statim ostendemus. Eo vel maxime, quod idem author in eandem sententiam incidit, dum adjungit. *Igitur qui sine lege peccat, peribit: & qui sine lege legem servat, justificabitur. Justitiam naturaliter servans, custos legis est. Si enim justo non est lex posita, sed injustis, qui non peccat, amicus legis est: huic sola fides deest, per quam fiat perfectus, quia nihil illi proderit apud Deum, abstinere a contrariis, nisi fidem in Deum acceperit, ut sit justus per utramque, quia illa temporis justitia est, hæc æternitatis*. Ubi plane docet,

eun-

eundem gentilem infidelem, qui peccando ſine lege peribit, non peccando, & faciendo opera legis, juſtificari, juſtitia temporali, non æterna, & apud Deum, quæ ſententia coincidit cum ſenſu aliorum verborum Pauli, quæ nunc tractamus.

23. Hieronym. præterea ad 24. cap. Iſai. in princip. *Audiant* (inquit) *Judæi qui ſe ſolos legem accepiſſe glorientur, quod univerſa primum gentes, totuſque orbis naturalem acceperit lege*: & ſubdit inferius: *De qua Apoſtolus loquitur, cum enim gentes, quæ legem non habent*, &c. ubi tacite exponit, Paulum loqui de gentibus, quæ a principio, & ante legem fuerunt, & quæ per totum orbem fuerunt, ſive fidem haberent, ſive non haberent. Et evidentius Matth. 22. exponens verba illa, *Ite ergo ad exitus viarum: Gentilium* (inquit) *populus non erat in viis, ſed in exitibus viarum*, ubi loquitur aperte de gentibus non converſis, ſed infidelibus, de quibus movet quæſtionem: *Quomodo in his, qui foris erant inter malos, & boni aliqui ſint reperti?* Et reſpondet: *Hunc locum plenius tractat Apoſtol. ad Roman. quod gentes naturaliter facientes ea, quæ legis ſunt, condemnent Judæos, qui ſcriptam legem non fecerint*; & addit: *Inter ipſos quoque ethnicos eſt diverſitas infinita, cum ſciamus, quoſdam eſſe proclives ad vitia, & ruentes ad mala, alios ob honeſtatem morum virtutibus deditos*: exponit ergo Paulum de gentibus *ethnicis*, quæ vox infideles ſignificat. Quomodo autem cætera, quæ Hieron. indicat, intelligenda ſint, poſtea videbimus, nunc enim ſolam expoſitionem verborum Pauli ponderamus. A qua etiam non diſcrepat idem Hieron. vel author commentariorum, quæ nomine ejus inter illius opera feruntur in eodem loco ad illa verba: *Naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt*, addens, *ſive de his dicit, qui naturaliter juſti fuerunt ante legem, ſive etiam qui nunc boni aliquid operantur*. Ubi per hos poſteriores non intelligit juſtos, ac ſubinde nec fideles, ſed ethnicos, qui boni aliquid operantur, & vel utroſque, vel certe maxime poſteriores nomine gentium comprehendi indicat.

Et Hier.

24. Neque Auguſtin. ab hac ſententia omnino fuit alienus, ut Cardinal. Tolet. bene ſupra notavit: nam dicto libro de Spirit. & Liter. cap. 28. ſic inquit: *Verumtamen, quia non uſque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint, unde merito dici poſſit, etiam in ipſa impietate vitæ ſuæ facere aliqua legis, vel ſapere. Si hoc eſt, quod dictum eſt, quia gentes, quæ legem non habent, hoc eſt, legem Dei, naturaliter quæ legis ſunt, faciunt, & quia hujuſmodi homines ipſi ſibi ſunt lex, & ſcriptum opus legis habent in cordibus ſuis, id eſt, non omnimodo delectum eſt, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impreſſum eſt: etiam ſic illa differentia non perturbabitur, qua diſtat a vetere Teſtamentum novum, eo quod per novum ſcribitur lex Dei in corde fidelium, quæ per vetus in tabulis ſcripta eſt: hoc enim illic ſcribitur per renovationem, quod non omnimodo deletum eſt per vetuſtatem*. Ubi licet non ſimpliciter affirmet, ſed ſub conditione loquatur, nihilominus clare ſentit, hanc expoſitionem congrue poſſe ſuſtineri, nihilque omnino errori Pelagii favere. Quod docte notavit Staplet. libr. 2. de Juſtific. ſeu de corrupt. naturæ cap. 14. ubi hanc dicit eſſe communem aliorum Doctorum, maxime Græcorum ſententiam. Eodemque fere modo Proſper cont. Collat. cap. 22. utramque expoſitionem ſub conditione ponit, dicens: *Si de his Apoſtolus loquitur, qui ex gentibus ſunt vocati, & ſunt credentes*, &c. Nihil inde Pelagianos ſumere poſſe: *Si vero* (ſubdit) *quod magis vult hic diſputator intelligi, de illis iſta dicuntur, qui alieni a gratia Chriſtiana, quædam ad ſimilitudinem legalium mandatorum proprio judicio faciebant*, &c. *quis ambigat hanc ſapientiam humano generi ad temporalis vitæ utilitatem ex naturæ a Deo conditæ ſupereſſe reliquiis*. Utrumque ergo ſenſum admittit, & ab errore liberum eſſe oſtendit; neque diſcrepat Anſelm. in Paulum, nam licet dicat, gentes non ſalvari, niſi per gratiam non tamen dicit Paulum loqui de ſolis Gentilibus, qui ſalvantur, ſed de omnibus, qui lege naturæ per rationem gubernantur; neque etiam D. Thom. in Paulum in ultima expoſitione alienus eſt ab hoc ſenſu quantum ad hanc partem, ut ſtatim explicando particulam *naturaliter* oſtendemus.

Auguſt. etiam non eſt ab eodem intellectu alienus.

25. Denique huic ſententiæ non parum faverunt Pius V. & Gregor. XIII. eam defendentes ab iniqua cenſura Michaëlis Baji. Hic enim in ſua propoſit. 23. temere dixit, cum Pelagio ſentire, qui hunc locum Pauli de gentibus fidei gratiam non habentibus intelligunt. Dicti autem Pontifices non minus hanc propoſitionem, quam cæteras, tanquam cenſura dignam rejiciunt; in quo licet non approbent illam expoſitionem, eam tamen ab omni ſuſpicione erroris Pelagii, & ſectatorum ejus liberam eſſe decernunt; quapropter non parum etiam exceſſit quidam eruditus D. Thomæ expoſitor, qui poſt illam Pontificum defenſionem auſus eſt dicere, hanc expoſitionem nullum ex antiquis Patribus habere præter Caſſian. collat. 13. cap. 12. Nam per hoc ſignificatur, expoſitionem hanc ortam eſſe ex Pelagiano errore, quod ſane, ſi verum eſſet, non parvam invidiam, & ſuſpicionem illi conciliaret. Si tamen dictus author omnia, quæ ex Patribus adduximus, attente conſideraſſet, non tam facile propoſitionem illam negativam, difficillimam probationem habentem, protuliſſet, neque expoſitioni huic tam gravem notam inuſſiſſet; neque poteſt defendi teſtimonio Fulgentii ſupra relato, nam ille non reprehendit Caſſianum, quod primus, vel ſolus illam expoſitionem invexerit, ſed quod illa contra divinam gratiam abuſus fuerit. Melius ergo Benedict. Pereir. diſp. 8. in cap. 2. ad Rom. poſt illud decretum Pii V. dixit de hac expoſitione: *Eſt vera, & catholica, & ab omni hæreticæ falſitatis non modo labe, ſed etiam ſpecie remota*; & addit, etiam eſſe textui conſentaneam, ſicut etiam cenſuerunt Cajetan. Soto, & Catherin.

Favent denique Pius V. & Gregor. XIII.

26. Cum ergo doctrina, quam expoſitio recte intellecta continet, omnino catholica ſit, & ſuſpicione careat, mihi etiam videtur eſſe maxime conſentanea contextui, verbis, & intentioni Pauli. Ita vero illam intelligendam exiſtimo, ut non putetur Paulus de ſolis gentilibus fide carentibus loqui, ſed tantum illos non excludere, loquique indefinite, & abſolute de gentibus, & de illis dicere, ductu naturæ facere ea, quæ legis ſunt, ſive fidem habeant, ſive non habeant, ac proinde verba illa etiam de gentibus ethnicis vera eſſe, & intelligi, licet facilius etiam poſſint de gentibus credentibus, ſive ante, ſive poſt Evangelium, vera eſſe. Ut autem hunc ſenſum ex contextu oſtendamus, diſcurſum Pauli advertere oportet. Dixerat enim, Deum retribuere unicuique ſecundum opera ſua, tribulationemque, & anguſtiam eſſe in omnem animam operantis malum; honorem vero, & gloriam ſuper omnem operantem bonum, tam Judæum, quam gentilem, utrumque probaverat illis verbis: *Non enim eſt acceptio perſonarum apud Deum*.

Prædicta expoſitio ita eſt accipienda de gentibus infidelibus, ut non excludat fideles extra legem Moyſis.

27. Hoc autem probat alia cauſali, duas partes continente, videlicet: *Quicumque enim ſine lege peccaverunt, ſine lege peribunt, & quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur*. Hæc ergo duo rurſus probat duplici cauſali propoſitione ſequente, & incipit a poſteriori parte dicens: *Non enim auditores legis juſti ſunt apud Deum, ſed factores legis juſtificabuntur*. Ad juſtitiam enim non ſatis eſt, habere legem, vel recipere illam, ſed neceſſe eſt, illam ſervare, & ideo qui legem habent, & illam non ſervant, per illam judicabuntur, Deinde probat priorem partem, ſimulque tacite objectioni reſpondet, dicens: *Cum enim gentes, quæ legem non habent*, &c. Objici enim poterat, qui fieri poſſet, ut quiſpiam ſine lege peccet, cum peccatum ſit prævaricatio a lege, & ubi non eſt lex, nec poſſit eſſe prævaricatio a lege, ut idem Apoſtol. ſtatim cap. 4. dixit. Reſpondet ergo gentes, licet legem non habeant, utique ſcriptam, vel naturæ additam, non omnino carere lege, quia naturalem habent. Hoc autem probat, quia *gentes, qui legem non habent, naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt, & per hoc oſtendunt habere legem in cordibus ſcriptam*. Intelligit autem facere ea, quæ ſunt legis, ex teſtimonio conſcientiæ, ut ſtatim declarat, id eſt, faciunt judicantes ſe ad id teneri, & contrarium eſſe malum, quod teſtimonium eſt judicium manifeſtum legis in corde

Id oſtenditur ex ipſo Pauli contextu.

ſcriptæ. Et hanc expoſitionem ſignificat Anſelmus in ſuo comment.& Salmer.diſput.18. & magis in eo ſenſu perſiſtit Pereir. diſputat.8. Toletus autem annotat. 12. hanc connexionem referr, non tamen approbat, nullam vero rationem alicujus momenti contra illam objicit, nec meliorem ſenſum inducit. Imo poſtea in commentario ex parte illam ſequitur, dicens, reſpondere Paulum illis verbis ad tacitam objectionem, quomodo poſſint Gentiles ſine lege perire. Addit vero, etiam per illa verba explicare Paulum, quomodo poſſint Gentiles eſſe factores legis, ſi non fuere auditores. Sed hoc licet in ſe verum eſſe poſſit, non tamen videtur intentum a Paulo, quia ipſe antea non dixerat, Gentiles eſſe factores legis, aut juſtificari, quia cum ageret de lege ſcripta, ut oſtendi, per auditores, vel factores legis Judæos tantum intellexit. Multoque minus veriſimile eſt, Paulum illis verbis, *Cum gentes, quæ legem non habent*, &c. probare, gentes etiam juſtificari, implendo legem naturalem, & a Deo eſſe æterna gloria afficiendas, quia nihil horum in verbis illis Pauli continetur, nec ipſe illa infert, ſed ſolum, quod hujuſmodi gentes habeant legem ſcriptam in cordibus: igitur illud tantum voluit illis verbis Paulus comprobare.

28. Quo ſenſu ſuppoſito, qui mihi videtur ſimpliciſſimus, & maxime conſentaneus literæ, & diſcurſui Pauli, inde ulterius oſtendo, cum Paulus ait: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt*, non loqui tantum de gentibus credentibus, ſed in univerſum de gentibus, etiamſi fideles non ſint, ſed ſola ratione naturali ducantur. Nam illa verba priora, *quicumque ſine lege peccaverunt, ſine lege peribunt*, comprehendunt gentes fide carentes, in quibus eadem objectio locum habebat; quomodo ſcilicet peccare poſſint, ſi legem non habeant? Ergo ut ratio Pauli ſit plena, & adæquata, oportet, ut oſtendat, etiam illos non omnino carere lege, quia naturalem habent; ergo illos etiam comprehendit ſub illis verbis, *gentes, quæ legem non habent*, &c. Item de his etiam gentibus verum eſt, *quod ipſi ſibi ſunt lex, & habent opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium illis reddente conſcientia ipſorum*, &c. Ergo de illis etiam intelligendum illud eſt: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt*. Etenim ſi Paulus hoc intelligeret de ſolis operantibus per ſpiritum fidei, replicari contra illum poſſet, illos ſolos, qui fidem habent, oſtendere opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, ac ſubinde eos, qui nec legem ſcriptam, nec fidem habent, non poſſe peccare, quia legem non habent, neque foris, neque intus. Ergo vel claudicat probatio Pauli, ſi Gentiles infideles ab illa probatione excludantur, vel illi etiam non includuntur ſub priori regula: *Qui ſine lege peccaverunt, ſine lege peribunt*. Accedit, quod Paulus argumentum ſumere voluiſſe videtur ab his, quæ præ manibus haberentur; & clara eſſent, & omnibus nota. Multo autem notius erat omnibus, gentiles, qui tunc erant ethnici, & ſimiles, qui fuerant durante lege Moyſi, ductu rationis feciſſe ea, quæ lex jubebat, utique quoad moralia, quam quod eſſent aliqui fideles, qui hoc ipſum facerent; ergo non eſt veriſimile arctaſſe ſermonem ad gentiles fideles, ſed omnes comprehendiſſe. Denique verba ipſa ſimpliciter ſumpta in ſua proprietate hunc ſenſum poſtulant, ut patet ex illa determinatione negativa, *gentes, quæ legem non habent*, quæ ampliſſima eſt, & omnes comprehendit, & ex illa voce *naturaliter*, quam mox tractabimus; ergo non eſt, cur extra ſenſum hunc proprium verba trahantur, vel limitentur, cum nulla ſit neceſſitas, ut reſpondendo ad fundamenta contraria patebit.

Concluditur tandem verba illa gentes, quæ legem non habent excludere ſolum eos quibus lex Moyſis data eſt, ac adeo 1. expoſitionem ſtare.

27. Ad primum enim ſumptum ex prioribus verbis, *factores legis juſtificabuntur*, reſpondemus, verbum *juſtificandi* æquivocum eſſe, tres enim illius verbi ſignificationes ibi D.Thom.notat, ſignificat enim, vel exequi opus juſtitiæ, vel declarari, ſeu probari juſtum, vel juſtum fieri, ſeu comparare juſtitiam; addi etiam poteſt quarta ſignificatio, ſcilicet juſtum eſſe, vel ſupponi, ex Auguſtino dicto lib. de Spir. & Liter. cap.26. Sed hæc ad duas primas ſignificationes a D. Thom. poſitas reducitur, quamvis juſtificari interdum idem ſit, quod in juſtitia creſcere, juxta illud: *Qui juſtus eſt, juſtificetur adhuc*. Apoc.cap.22.num.11. atque omnes hæ ſignificationes locum habere poſſunt in prioribus verbis Pauli, non vero in poſterioribus, quod nunc tractamus. In prioribus enim verbis loquitur Paulus de Judæis, & poteſt optime intelligi de implentibus non unum, vel aliud præceptum legis, ſed ſimpliciter totam legem, ibi enim nomen *legis* quaſi collectivum eſt, & totam legem complectitur, unde non dicitur *factor legis*, qui unum, vel aliud præceptum legis ſervat, ſed [illegible] totam legem obſervat. Et talis dicitur juſtificari, [illegible] quia juſtitiam exequitur, ut D.Thom. vult, vel [illegible] operibus ſuis ſe juſtum oſtendit, & probat, & ideo [illegible] talis ab aliis reputatur; vel quia juſtus eſſe ſupp[illegible]ur, quia non poſſet totam legem ſervare, niſi eſſe[illegible]juſtus, ut ait Auguſt. vel certe quia per opera legis ex gratia Dei facta conſequitur juſtitiam, vel quoad augmentum ejus, ſi jam erat juſtus, vel quoad infuſionem juſtitiæ ſanctitatis, diſponendo ſe proxime, vel remote per gratiam auxiliantem ad illam recipiendam. At vero de gentibus, quæ legem non habent, & naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt, non dixit Paul. juſtificari per talia opera, ſed ſolum *oſtendere legem in cordibus ſcriptam*, quod longe diverſum eſt; neque eos vocat *factores legis*, nec tales in rigore dici poſſunt, niſi totam legem obſervent, quod ſine gratia facere non poſſunt: & tunc etiam juſtificabuntur modis explicatis. Secus vero eſt, ſi aliqua tamen faciant, quæ lex naturæ jubet, & alia tranſgrediantur, tunc enim nec factores ſunt legis, nec ſimpliciter juſtificari dici poſſunt, ſed ad ſummum dici poterunt ſecundum quid juſtificari primo modo, i.exequi juſtitiam, non infuſam, ſed naturalem, nec integram, ſed ex parte, ſeu in aliqua materia, & conſequenter etiam dici poſſunt juſtificari ſecundo modo, non ſimpliciter, ſed ſecundum aliquid, quia in eo, quod bene operantur, reputantur juſti, id eſt, immunes a peccato in tali opere: non in perſona.

Satisfit argumento in num. 27.

30. Unde ad ſecundum argumen. negatur major, & ad primam probationem negatur aſſumptum. Quia (ut bene notarunt Cajetan. Pereir. & alii) Paulus non dixit, omnia ea, quæ legis ſunt, faciunt, ſed indefinite dixit, *ea, quæ legis ſunt*, quod veriſſime dicitur de his, qui aliqua legis præcepta obſervant, licet alia tranſgrediantur: unde conſiderandum eſt, plus ſignificari per illud verbum *factores legis*, quam per hæc, *ea, quæ legis ſunt, faciunt*: quia nomen *legis* abſolute, & collective poſitum totam legem per modum unius complectitur, & ideo non dicitur in rigore, factor legis, niſi qui totam implet; at vero cum quis dicitur facere ea, quæ ſunt legis, loquutio non eſt ita abſoluta, nec quaſi collectiva de tota lege, ſed indefinita de præceptis legis, & ideo veriſſime dicitur de illo, qui aliqua, quæ ſunt legis, facit, licet non faciat omnia. Neque verum eſt, hos, qui ea, quæ legis ſunt, naturaliter faciunt, juſtos eſſe, aut iram Dei effugere, *aut tanquam legis factores juſtificari*, aut prædicta verba ad probationem vel illius prioris ſententiæ, *factores legis juſtificabuntur*, vel alterius, quod juſti gloria a Deo coronabuntur, eſſe inducta. Nihil enim horum colligi poteſt ex verbis Pauli. Evidenter enim inducit illa verba, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt*, ſolum ut oſtendat, gentes non omnino carere lege, & ſuis actibus oſtendere, ſe habere illam ſcriptam in cordibus. Quod plane oſtendunt, non ſolum qui totam legem obſervant, ſed etiam qui aliqua præcepta ejus faciunt, nec de juſtificatione per talia opera aliquid ibi Paul. dixit, ut declaravimus, neque etiam de eorum remuneratione aliquid dicit, ut oſtendemus. Quapropter ſenſus hic de indefinita locutione Pauli non ſolum conſentaneus eſt verbis ejus, ſed etiam intentioni Pauli magis deſervit. Nam hoc modo fieri poteſt, ut idem gentilis, qui eſt tranſgreſſor legis, aliqua faciat eorum, quæ lex jubet, & hæc faciendo, oſtendat legem ſcriptam in corde, & teſtimonium contra ſe ferat, quod non omnino careat lege, licet ſcriptam non habeat, ac proinde merito damnetur propter ea, quæ contra legem naturalem facit.

Ad 2. argum. & ad primam propoſitionis majoris probationem.

31 Et hinc ad ſecundam ejuſdem majoris probationem

nem facilis est responsio. Nam etiam in gentibus infidelibus testimonium reddit illis conscientia ipsorum, & in eis inveniuntur cogitationes invicem accusantes, & defendentes, quæ etiam ipsos accusabunt, vel excusabunt *in die, quando Dominus judicabit occulta cordium*. Nam licet in illo judicio gentilis in sua infidelitate mortuus non possit defendi, seu excusari quoad omnes actiones suas, nec quod simpliciter caruerit peccato, potest tamen excusari quoad aliquas. Nam conscientia immediate accusat actum, quod bonus sit, vel malus, ut docet D. Thom. 1. part. quæst. 79. artic. 13. & ita etiam homo damnandus in die judicii, poterit per conscientiam excusari, quod in uno, vel alio actu, non peccaverit, quia per ignorantiam invincibilem fecit, vel quod minus peccaverit, quia cum paucioribus pravis circumstantiis deliquerit, vel quod bene moraliter egerit in aliquibus actibus propter quos non damnabitur, sed minus punietur, licet propter illos actus præmium in illo judicio non sit recepturus. Quod aperte docuit August. lib. 4. cont. Julian. cap. 3. exponendo eadem verba Pauli, & nostram expositionem secundo loco ponendo ait: *Aut si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cum sine fide impossibile sit placere Deo, sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suæ defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter, quæ legis sunt, utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent, quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera intulerunt, ad quem referre debuerunt.* Sed hoc ultimum, licet sæpe contingat, non est semper necessarium, ut supra dixi. Ideoque si contingat, aliquid sine peccato ab his fieri, solum excusabit illos conscientia ab omni pœna propter talem actum, & ita tolerabilius punientur pro omnibus vitæ suæ actionibus, licet pœna aliis actibus debita inde non minuatur.

Ad secundam ejusdem majoris probationem

32. Ad tertium argumen. sumptum ex verbis illis: *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, quia non possunt de gentibus infidelibus vera esse. Origenes supra, intelligens etiam hæc verba, de gentibus non credentibus, consequenter respondet, si illi aliquid boni operentur, licet vitam æternam non assequantur, nihilominus *bonorum operum gloriam, & honorem, & pacem penitus perdere non posse*. Quia (ut infra dicit) sicut is, qui malum operatur, condemnari meretur, ita si operetur bonum, aliquam remunerationem accipiet. In qua expositione in primis consideranda est doctrina, quia ut vera sit, debet intelligi de aliqua remuneratione temporali, & ita verum est, omnes, qui aliquid boni operantur, etiamsi alioqui mali sint, non privari aliquo temporali præmio, nam omne opus bonum eo ipso meritorium est, etiam apud Deum, juxta doctrinam D. Thom. 1. 2. quæst. 21. art. 3. Ideoque verisimile est, Deum omni operanti aliquod bonum, dare aliquod præmium, vel in futura vita, vel in præsenti, quando vel opus, vel persona non est capax melioris præmii. Unde August. 5. de Civit. capit. 12. censet, Romanos augmentum imperii, gloriam, honorem, ac pacem temporalem suæ reipublicæ propter bona opera a Deo accepisse, etiamsi illa non simpliciter bona, sed ex objecto tantum, & non ex fine operantium esse viderentur. Non potest autem dici juxta doctrinam fidei, infideles, vel alios peccatores habituros aliquod præmium in die judicii, vel in vita futura propter bona opera, quæ in illo statu operantur. Quapropter non videtur illa doctrina posse præsenti loco Pauli accommodari, nam aperte loquitur de præmio æterno in extremo judicio Dei conferendo. Ait enim: *Thesaurizas tibi iram in die iræ, & justi judicii Dei, qui reddit unicuique secundum opera ejus, iis quidem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam, & honorem, & incorruptionem quærunt, vitam æternam*, &c. ubi aperte loquitur de ultima retributione, & de gloria, & honore æternæ beatitudinis, quia non datur vita æterna quærenti gloriam humanam, & temporalem, sed divinam, & æternam, & ideo illi statim adjunxit, *incorruptionem*. Ergo cum infra dicit: *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Judæo primum, & Græco*, de eadem gloria loquitur, & de retributione facienda in eodem ultimo judicio ut exposuit August. Epist. 47.

Ad 3. arg. Origenis responsio nō potest sustineri.

33. Fatemur ergo, Paulum ibi loqui de præmio æternæ gloriæ, cujus excellentes proprietates illis verbis indicat: *Gloriam, honorem, incorruptionem, & pacem*. Sed adverto, non dicere, hoc præmium dari omni operanti bonum, sed iis, qui quærunt vitam æternam suis operibus. Hic enim est sensus valde probabilis illorum verborum, *iis quis secundum patientiam boni operis gloriam, & honorem, & incorruptionem, quærunt vitam æternam*, cum verbo *quærunt* construatur, alii vero accusativi, *gloriam, honorem, & incorruptionem*, cum verbo *reddet*, quod præcessit; ut sensus sit, iis, qui secundum patientiam boni operis, quærunt vitam æternam, reddet gloriam, honorem, & incorruptionem. Ita construunt, & exponunt Hieronym. Ambros. Oecumen. Anselm. & D. Thom. ibi, & Gregor. 28. Moral. cap. 13. alias 6. Quamvis licet legamus, & exponamus, ut Chrysost. & Græci, multique Latini volunt, quærentibus gloriam, honorem, & incorruptionem per patientiam boni operis, daturum Deum vitam æternam, idem significari debet, licet diversis verbis. Necessario enim id intelligendum est de quærentibus gloriam, & honorem immortalem, ac verum, qui non est, nisi apud Deum, & in æterna beatitudine, nam quærentibus per sua opera temporalem gloriam, non dat Deus vitam. Atque ita etiam exponunt Chrysost. Theophyl. & Theodor. unde in re idem sensus reddit, nam idem præmium, seu terminus, aut finis bonorum illis verbis significatur, generalius nominibus gloriæ, honoris, & incorruptionis, specialiusque nomine vitæ æternæ.

Vera responsio via muniatur.

34. Non ergo cuicumque operanti bonum, sed operanti illud ob supernaturalem finem, ait Paulus, redditurum Deum vitam æternam. Postea vero cum dicit: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, facere*, non dicit ea facere, quærendo per illa vitam æternam, aut gloriam, qua Sancti fulgebunt, sicut Sol, sed naturaliter facere, quia rationi sunt consentanea. Et ideo licet in utroque loco Paulus loquatur de gentibus in communi, tamen in priori gentes non credentes comprehenduntur sub his, qui operantur malum, quia licet aliquid boni operentur, non tamen cum conditionibus ad illud præmium requisitis, malum autem est ex quocumque defectu. Et ob eandem causam necesse non est, ut omnes, qui aliqua legis naturalis opera faciunt, præmium illud consequantur, quia ut bene Cajetan. notavit, non dixit Paulus meritorie facere, sed tantum simpliciter facere. Et quamvis illa regula generalis vera sit, quod Deus reddit unicuique secundum opera sua, nihilominus non propter omnia bona opera dat præmium vitæ, seu gloriæ æternæ. Nam multa opera bona moraliter possunt esse etiam in fidelibus; imo etiam in justis, quæ non remunerantur illo præmio, ut infra suo loco videbimus. Idemque est de operibus supernaturalibus factis extra statum gratiæ, & de factis a justis, qui postea in gratia non perseverant. Unde etiam pondero verbum illud Pauli, *per patientiam boni operis*, per hunc enim loquendi modum, ut Patres exponunt, circumscripsit, & comprehendit debitum modum operandi, ut tandem opus sit dignum præmio. Oportet enim, ut fit cum patientia, in vincendis difficultatibus bene operandi cum debitis circumstantiis, & perseverando sine lapsu usque ad finem, alias non obtinebitur præmium. Gentes autem fide carentes non possunt hoc modo mereri *secundum patientiam boni operis*, & ideo licet possint aliquid boni secundum rationem operari, non tamen possunt consequi præmium eorum, qui secundum patientiam boni operis vitam, vel gloriam æternam quærunt. Ergo priora verba Pauli non obstant, quominus posteriora de gentibus etiam non credentibus intelligantur. Nec obstat, quod in verbis intermediis absolute dixit Paul. *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, quia hæc intelligi debent juxta præcedentia, quorum fere sunt repetitio, & ita *operari bonum* intelligitur perfecte, & sicut oportet. Quamvis per accommodationem possit cum proportione applicari ad omnem operantem bonum quodcumque, quia

Concluditur responsio.

quia etiam ille aliquod præmium, saltem temporale recipiet, quod videtur voluisse Origen. Imo & Hieronym. in cap. 66. Isai. ubi vulgata habet, *Judæi primum, & Græci*, ipse legit, *& ethnici*, indicans illa verba etiam in ethnicis verificari, quod debet quidem intelligi quoad pœnam, & damnationem proprie, & simpliciter, quoad præmium vero solum secundum quid, & per quandam proportionem, seu accommodationem.

Ad 4. arg. 35. Ad quartum respondeo, illa quidem, quæ in fine capitis dicit Paulus, a solis credentibus, & gratia Dei adjutis impleri posse, inde tamen solum concludi, Paulum in hoc capite loqui de gentibus absolute, prout a Judæis distinguuntur, in quibus & credentes, & non credentes comprehenduntur. Ideoque in discursu capitis, quædam interdum illis tribuit, quæ non nisi per spiritum gratiæ fieri possunt. Interdum vero tribuit aliquid, quod ductu rationis fieri contingit, sicut etiam cap. 1. multa alia dixerat de gentibus, quæ non nisi ab infidelibus, & iniquissimis gentilibus commissa fuerunt. Cum ergo nomen gentium commune, & indifferens sit, in unaquaque propositione poterit juxta prædicatum determinari, an tantum ad infideles, vel tantum ad fideles determinetur, vel potius utrisque juxta mensuram, & capacitatem suam conveniat.

Tractatur particula tertia naturaliter *ex loco Pauli.*

36. HOc ergo modo satis probabile sit, verba illa Pauli etiam in gentibus ethnicis locum, & veritatem habere, nondum tamen ostensum est, illo testimonio probari, posse hominem aliquod opus simpliciter bonum sine gratia facere: quia gentilis etiam infidelis potest interdum auxilium gratiæ ad bene operandum recipere. Et ideo necessarium est (quod tertio loco proposuimus) particulam illam *naturaliter* ponderare, & explicare. Tribus enim modis potest, & solet explicari verbum illud. Primo August. lib. 4. cont. Julian. cap. 3. ita id exponit, *ideo naturaliter, & sine lege, quia de illis loquebatur, qui ex gentibus venerunt ad Evangelium, non ex circumcisione, cui lex data est, & propterea naturaliter, quia ut crederent, in eis est correcta natura*. Et idem latius declarat lib. de Spir. & Liter. cap. 26. & sequitur Prosper. dict. cap. 22. contra Collat. & latius Fulgent. dict. cap. 25. ubi sic incipit. *De his igitur, in quibus natura divino sanatur munere, ut in Deum credant, quique gratis per fidem justificati, etiam ad bene operandum auxilium gratiæ subsequentis accipiunt, Apostolus loquitur*. Cur autem dicat, *hominem naturaliter credere, licet ei divinitus donetur, ut credat*, in cap. 22. & 23. declarat, dicens, credere vocari naturale, quia homo naturaliter est capax fidei, & quia fides datur, ut per eam humana natura ex vetustate renovetur. Ad hunc sensum accedere videtur author commentar. Ambr. dicens, gentes *duce natura credere in Deum, & Christum*, quod fortasse dixit, quia licet credere sit supernaturale, ad illud pervenitur prævio judicio, quod talis fides sit consentanea rationi, vel quod tales res sint credibiles, quod judicium multi putant, esse ex dictamine rationis naturalis.

In nu. 13. Prima interpretatio vocis naturaliter ex August. & aliis.

37. Quæ quidem expositio est probabilis propter authoritatem tantorum Patrum, potestque accommodari ad gentes fideles, & credentes in Deum, & Christum, non tamen potest esse adæquata, cum ostenderimus, Paulum de gentibus etiam non credentibus loqui. Deinde est nimis dura, quia quod per gratiam fit, valde improprie dicitur fieri naturaliter, quia per gratiam reformatur natura, vel quia natura ex se est capax gratiæ, alias etiam Judæi dici possent naturaliter fecisse, quæ legis erant, seu fuisse factores legis, quia non implebant legem, nisi adjuti gratia reformante naturam, cujus erant naturaliter capaces: & dicere possemus diligere Deum super omnia naturaliter, etiam dilectione charitatis, quia etiam illa dilectio fit a natura reformata per gratiam. Et præterea in Græco pro *naturaliter* legitur φύσει, i. natura. At Paulus in illa Epistol. naturam prorsus a gratia distinguit, ut naturæ infirmitatem, & gratiæ necessitatem ostendat: ergo difficile creditu est, nomine naturæ ad opus gratiæ significandum usum fuisse: nam in rigore idem est, natura aliquid fieri, quod facultate naturali, vel (ut Syriaca vertit) *ea natura sua, quisque facit*. Quia tamen August. expositio valde probabilis est, posset ad hanc ultimam objectionem responderi, non esse mentem Augustini, ibi sumi nomen *naturæ* pro gratia, nec tribui effectum supernaturalem gratiæ ipsi naturæ, sed solum dici, hominem naturaliter implere ea, quæ sunt legis naturæ, quia ipsa natura est principium talis operis, licet natura infirma id non possit præstare, nisi sanata per gratiam, ut magis in sequentibus expositionibus declarabitur.

Est probabilis, sed inadæquata, & durius[cu]la.

38. Altera ergo expositio valde communis est, idem significare ibi *naturaliter facere*, quod facere ductu naturæ, id est, per naturales *cogitationes & ratiocinationes*, ut dixit Chrysost. seu *rationibus a natura ductis*, ut dixit Theoph. vel, ut Oecum. *naturæ ratiocinationibus ad boni operationem utentes*. Denique per legem naturalem omnibus hominibus communem, sine legis scriptæ adminiculo, ut sentit Hieronym. Epistol. 151. ad Algas, quæst. 8. & idem sentiunt Anselm. D. Thom. Cajetan. & alii in Paulum. Juxta hanc ergo expositionem illud *naturaliter* non significar idem, quod solis naturæ viribus, ac proinde non opponitur gratiæ, aut illam negat, vel excludit, sed solum affirmat, regulam talis operis esse dictamen rationis naturalis, ut dixit Lyran. Atque hac ratione etiam hoc modo non probatur illis verbis, quod intendimus, nimirum posse aliquod bonum opus morale fieri sine viribus gratiæ. Nam ea, quæ fiunt naturaliter quoad regulam rationis naturalis, possunt fieri ex gratia, imo etiam sæpe non possunt observari sine gratiæ auxilio, ut postea videbimus. Atque ita multi ex authoribus explicantibus vocem *naturaliter* hoc secundo modo, nihilominus dicunt, loqui Paulum de gentibus gratia adjutis. *2. Interpretatio comunis.*

39. Quæret vero aliquis, quænam sit hæc gratia, quam vox *naturaliter* non excludit. Nam in illa explicanda etiam est varietas in hac sententia. Anselm. enim ibi ait: *Naturaliter quidem, sed nonnisi per gratiam, & fidem, quæ renovat imaginem Dei*. At vero hæc additio, & confundit hanc expositionem cum præcedenti, & supra dictis repugnat, quia si fides est necessaria, ut gentilis sic naturaliter operetur, nunquam poterit de gentili infideli verum esse, quod Paulus ait, ea, quæ legis sunt, facere; quod est contra dicta, & incidit in priorem expositionem. Deinde probatur, quia si fides est necessaria ad hunc modum implendi legem naturalem, jam tunc non operatur homo ductus ratione naturali, nec lege naturali ut per solam rationem naturalem manifestata, sed ductus spiritu fidei, & in virtute illius ut manifestantis illam legem, quod est contra Chrysost. & alios hujus expositionis authores, imo & contra vim argumentationis Pauli, ut supra argumentabamur. Præterea quod Paul. ibid. subdit: *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum*, non solum est verum de conscientia fide illustrata, sed etiam de conscientia per naturalem rationem concepta. Quis enim neget, gentiles infideles accusari, & excusari conscientia, ut ita dicam, mere naturali? Vel quod eadem conscientia accusabit illos in die judicii, vel etiam excusabit modo supra dicto? Ergo ad illum modum naturaliter operandi ex dictamine propriæ conscientiæ, non est necessaria fides, sed ex parte intellectus ratio naturalis sufficit; ergo de isto modo operandi naturaliter Paulus loquitur.

Quæritur juxta prædictam interpretationem, cui gratiæ contraponatur vox naturaliter? Responsio prima cõfutatur.

40. Aliter dici potest, quamvis illud verbum naturaliter non requirat fidem, nihilominus non excludere necessitatem alicujus gratiæ, etiam ex parte intellectus, qua ratio ipsa divinitus excitetur, & juvetur, saltem providendo, ut cogitatio illa accommodata sit ad movendum affectum. Quia non potest humanus affectus præsertim in homine lapso ad bonum moveri, nisi divinitus excitetur. Et ideo Nazianz. orat. 31. numer. 7. possibilitatem hominis naturalem comparat silici, quæ nisi percutiatur, ignem non producit. Et Prosper. contr. Collat. comparat ferro ignito, *qui flam-* *Altera responsio.*

flammam boni defiderii non elicit, nifi fpiritu gratiæ excitetur; Excitatur autem per rationem; ergo neceffe eft, ut ipfa ratio dirigatur, & præveniatur, ut ita judicet, ficut ad movendum affectum oportet. Sed in primis hoc non habet fundamentum in verbis Apoftoli, qui folum loquitur de naturali lege impreffa cordibus, non per gratiam, fed per conditionem naturæ, & per hanc dicit moveri hominem ad operandum ea, quæ funt legis, & ideo naturaliter ea facere. Deinde quod ftatim addit, *Teftimonium perhibente confcientia ipforum*, profecto intelligitur de naturali dictamine confcientiæ, quod poteft haberi ex vi luminis naturalis fine ulla prævia excitatione gratiæ, ut paulo antea declaravi: illud autem dictamen fufficit, quantum eft ex parte intellectus, ad operandum aliquid fecundum legem naturalem, quia per illud dictamen fufficienter applicatur, & quia illud dictamen fufficit ad accufandum eum, qui contra illud operatur. Denique ad formandum hoc confcientiæ dictamen, non requiritur femper fupernaturalis excitatio, fed fufficiunt naturales cogitationes, quod ex objectis occurrentibus excitantur, quod vero talis cogitatio fit congrua in ordine ad connaturalem effectum, non addit illi aliquam peculiarem proprietatem, quam neceffe fit a gratia provenire, ut in fequentibus cap. oftendemus. Ergo cum Paul. dicit, gentes naturaliter operari ea, quæ legis funt, fi illud *naturaliter* referatur ad intellectum, ideo dictum eft, quia lumen rationis, naturali modo operans, ad hoc fufficit, & ita plane intellexerunt Græci Patres fupra allegati, & multi ex Latinis, & Hieronym. Epift. 151. ad Algas. quæft. 8. ubi ex hoc loco probat legem naturalem fcriptam in cordibus, & tandem teftimonium confcientiæ: *Quæ* (inquit) *omnes continet nationes, & nullus hominum eft, qui hanc legem nefciat*, & fequitur D. Thom. 1. 2. q. 91. art. 2. in argumento, *fed contra*.

Refellitur.

41. Alio ergo modo exponitur illud *naturaliter*, ut intelligatur ex parte intellectus, non excludat autem gratiam ex parte affectus. Priorem enim partem de intellectu indicant Græci: pofteriorem vero addit ibi D. Thom. dicens: *Et tamen non excluditur, quin neceffaria fit gratia ad movendum affectum*. Et fequitur Cathar. in id Genef. 3. *Adam ubi es*? Ratio autem reddi poteft, quia longe difficilius eft, velle, aut operari bonum, quam cognofcere effe faciendum. Quæ fententia non eft aperte contra Paulum, quia non excludit expreffe neceffitatem gratiæ. Cum vero Paulus fimpliciter dixerit, *naturaliter quæ legis funt, faciunt*, qui dixerit hoc *naturaliter* intelligi ex parte intellectus, & non ex parte voluntatis, oporret, ut illud probet; alioqui fi eadem ratio ex parte utriufque potentiæ reperitur, merito de utraque intelligimus Paulum, qui non de potentiis, fed de homine fimpliciter loquitur, & ideo ex vi abfolutæ loquutionis utramque potentiam excludit: præfertim quia (ut dixi) Paulus loquitur etiam de infidelibus Gentilibus, quibus ante fidem, & voluntatem credendi, probabile eft, nullam infundi gratiam, vel gratiæ auxilium ipfi voluntati, nifi in ordine ad concipiendum affectum credendi, quod eft initium omnis alterius bonæ, & piæ voluntatis. Vel certe fi interdum aliquod aliud auxilium datur infideli, illud eft extraordinarium beneficium, non ex ordinaria providentia, ut infra videbimus, at operari bonum morale aliquando ex dictamine naturalis confcientiæ contingit gentibus etiam infidelibus ex ordinaria providentia, & ideo naturalis confcientia eos jufte accufat, fi non faciant. Nec Nazianz. fupra citatus aliquid contra hoc dicit, imo hoc confirmat, dum ait, rationem effe, quæ aptitudinem naturæ excitat, ut natura in opus procedat, & quoad hoc comparat naturam filici, rationem ferro excitati, feu percutienti. Profper vero loquitur de pio defiderio, ut poftea videbimus.

Tertia refponfio.

Non admittitur.

42. Supereft ergo ultima expofitio illius vocis *naturaliter*, ut fimpliciter, &, ut fonat, intelligatur, id eft, ductu naturæ, & per vires ejus, & ordinariam providentiam fecundum naturæ concurfum illi debitum. Et ita intellexerunt illum locum Scholaftici communiter, & confonant alii Patres, nec diffentit Auguftin. in locis allegatis, & quoad doctrinam ipfam inferius oftendetur. Solum fupereft alia evafio, etiam in doctrina ejufdem Auguftin. quia licet Paulus dicat, gentes naturaliter facere ea, quæ legis funt, hoc fufficienter intelligitur quoad fubftantiam operis, vel præcepti, nam gentilis dans eleemofynam, re vera facit aliquid, quod lex naturalis dictat, & implet illam legem, etiamfi non bene, nec recta intentione id faciat. Paulus autem folum dixit, gentiles facere ea, quæ funt legis, non vero dixit, bene ea facere. Unde Auguft. dicto lib. 4. cont. Julian. cap. 3. cum dixiffet, licet gentiles interdum fine fide, & gratia naturaliter faciant, quæ legis funt, & ideo excufari poffint in die judicii, ut tolerabilius puniantur, adjungit: *Hoc tantum peccantes, quod homines fine fide non ad eum finem hæc opera retulerunt, ad quem referre debuerunt*. Poffumufque hoc confirmare ex alio loco Pauli ad Rom. 4. *Si Abraham ex operibus juftificatus eft, habet gloriam, fed non apud Deum*, ubi *ex operibus* intelligit non facta ex gratia, & illa dicit, non habere gloriam apud Deum, quia non funt fimpliciter bona, nec bene fiunt, & ideo folum apud homines merentur laudem propter apparentem bonitatem.

Quarta, & vera refponfio.

43. Verumtamen jam in fuperioribus oftenfum eft, non oportere, ut infidelis malum finem, vel aliam pravam circumftantiam operi fuo adjungat, quando aliquid boni ex genere operatur, vel, quod perinde eft, quando aliquod naturale præceptum implet, licet id fæpe, & ordinarie contingat, ut fortaffe Auguftin. voluit, & explicaffe videtur dicto lib. de fpir. & liter. cap. 27. addendo particulam *vix*, ut cum Stapletonio capit. 7. num. 24. notavimus, & ponderat etiam Valent. difput. 8. quæft. 1. punct. 2. Quare cum Paulus fimpliciter dicat, gentiles interdum naturaliter facere, quæ legis funt, gratis limitatur ejus fermo ad obfervationem legis quoad fubftantiam, non quoad bonum modum moralem. Præfertim cum fere eadem fit utriufque ratio, nam fi fit fermo de omnibus præceptis legis naturæ, non poteft gentilis naturaliter omnia facere, quæ funt legis etiam quoad eorum fubftantiam, fi vero fit fermo de uno, vel alio opere ficut non excedit facultatem naturalem, unum vel aliud opus quoad fubftantiam facere, ita nec in uno, vel alio opere debitum moralem modum tenere, & pravas circumftantias vitare. Et aliunde etiam confcientia naturalis accufat pravum modum, & poteft etiam illum interdum excufare; non eft ergo cur fententiam Pauli limitemus.

Præcluditur proxima evafio

44. Neque obftant alia verba cap. 4. imo potius juvant, nam cum Paulus ait opera folius naturæ, etiamfi bona fint, habere gloriam, fed non apud Deum; revera loquitur de bonis, & honeftis operibus fecundum naturalem rationem factis, ut exponunt Chryf. homil. 8. Oecum. fuo cap. 5. Theod. & Theoph. Ambrof. Anfelm. D. Thom. & latius Cajetan. & Toletan. & Salmer. difputat. 30. & fequuntur Turrian. & Staplet. locis fupra citatis. Qui omnes dicunt, Paulum loqui de bonis operibus, quæ Abraham ante fidem habuit, virtute quadam naturali, quæ apud Deum non erant meritoria, nec poterant juftificare, & ideo dicuntur non habere gloriam apud Deum, licet alioqui apud homines effent digna laude, non falfa, fed ea, quæ ex natura rei bonitatem quamcumque operis moralis comitatur, ut tradit D. Thom. 1. 2. quæft. 21. artic. 2. Eft enim homo dignus laude eo ipfo, quod bene operetur, nam fi operatio fit ex fola natura, licet libere fiat, laus illa pertinere poteft ad quandam gloriam humanam, non tamen ad habendam gloriam apud Deum, & ita verba illa affertionem noftram potius confirmant, quam oppugnent.

Verba alia Pauli non obfunt, fed profunt veræ refponfioni.

Comprobatur jam Affertio hujus capitis pofita in num. 4. ex loco Pauli hactenus explicato.

45. Juxta hanc ergo fatis probabilem, ac receptam, valdeque planam, verbifque Pauli cohærentem expofitionem, multum quidem fuadetur, ac confirmatur affertio pofita. Quæ fimul authoritate Patrum comprobata eft, omnes enim, qui hanc expofitionem approbant, & præferunt aliis, a fortiori doctrinam

Confirmatio affertionis ex Rom. 2

nam ipsam tanquam veram supponunt. Augustin. vero, qui alteram expositionem anteponit, fatetur, hanc expositionem esse probabilem: & sine ulla suspicione Pelagiani erroris defendi posse, quod esse non posset, nisi doctrina ipsa vera esset. Augustin. item in hoc sicut in aliis imitatus est Prosper. Fulgent. vero licet in eo capit. ubi exponit locum Pauli, nihil de hujus nostræ expositionis probabilitate dixerit, nihilominus statim cap. 26. doctrinam ipsam confitetur: nam loquens de iniquis hominibus, qui vel cognoscentes Deum, non sicut Deum illum glorificant, & qui in operibus suis aliquid bonitatis servant, ad finem vero charitatis illud non referunt, adjungit. *Quibus aliqua quidem bona, quæ ad societatis humanæ pertinent æquitatem, inesse possunt, sed quia non charitate Dei fiunt, prodesse non possunt.* Præterea obiter authoritate Pontificia ostensum est, nullam in hac expositione esse suspicionem Pelagiani erroris. Quod iterum confirmarunt iidem Pontifices, Pius, & Gregorius, damnando 29. propositionem Baii, in qua dicebat: *Pelagianum esse errorem, dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum*, & 36. in qua dicebat, *cum Pelagio sentire, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex solis naturæ viribus ortum ducit, agnoscit.* Cum enim istæ propositiones Baii sint hypotheticæ, Pontifices illas reiiciendo, in rigore potuerunt illas damnare solum propter excessum notandi doctrinam illam Pelagiani erroris. Ergo ut minimum decernunt Pontifices, nostram sententiam esse ab omni suspicione Pelagianismi immunem. Hoc autem satis est, ut sit contrariæ præferenda, & tanquam simpliciter vera defendenda, cum alias sit magis consentanea Scripturis, & Patribus, & ratione fere evidenter ostendatur, ut statim dicemus.

Et ex censura contra propositiones Baii, 46. Accedit, quod idem Michael Bajus in proposit. 37. simpliciter, & sine censura, vel alia exaggeratione docet, omnem amorem naturalem creaturæ rationalis, qui non est ab Spiritu S. infundente charitatem, esse vitiosam cupiditatem, quod & in aliis propositionibus, præsertim 34. & 35. judicaverat; & tamen Pontifices eadem generali censura illam doctrinam condemnarunt; ergo ad minimum censent, hanc nostram sententiam esse adeo probabilem, ut temerarium, vel scandalosum sit, ut peccaminosum damnare omnem naturalem voluntatis affectum, seu amorem, qui ex gratia Spiritus S. non proficiscatur: in quo sine dubio multum huic sententiæ favent. Quod etiam inde confirmatur, quia cum idem author proposit. 28. sine censura etiam, vel exaggeratione dixerit: *Liberum arbitrium sine gratia Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet*, sub eadem censura a Pontificibus reiicitur, quia revera his temporibus propter Lutheranorum errores talis loquendi modus Catholicos offendit. Ergo virtute approbant contradictoriam propositionem, scil. liberum arbitrium sine gratiæ adiutorio aliquid potest facere, quod peccatum non sit. Ex quo facile infertur, posse etiam aliquid facere, quod bonum morale sit. Neque audienda est evasio quorundam dicentium, ad tuendam sententiam Pontificum satis esse, quod possit liberum arbitrium facere aliquid indifferens. Hoc (inquam) frivolum valde est, quia secundum August. & D.Th. sententiam communius a Theologis probatam, non datur in voluntate libere operante actus indifferens in individuo, & ideo secundum veram Theologiam recte sequitur, si liberum arbitrium potest sine gratia non male operari, posse etiam bene. Et quamvis hæc illatio non sit evidens propter contrariam opinionem de actu indifferente in individuo, quæ non caret sua probabilitate; nihilominus verisimile non est, Pontifices damnasse illam propositionem Baii fundatos in tali opinione de indifferente actu possibili; vel propter illius probabilitatem.

Confirm. deinde argumento ab actu indifferente. 47. Præterea est manifesta ratio, quia si liberum arbitrium sine adiutorio gratiæ valet ad faciendum actum, qui peccatum non sit, sed indifferens, etiam valere poterit ad faciendum aliquem actum moraliter bonum: quia si potest facere actum indifferentem; ergo potest velle aliquid indifferens sine malo fine, & sine mala circumstantia, nam si actus in specie indifferens fieret propter malum finem, jam non esset in individuo indifferens, sed malus; ergo etiam poterit facere actum ex obiecto bonum sine pravo fine; ergo potest facere actum bonum moraliter. Probatur consequentia, quia si voluntas potest pro sola libertate velle objectum indifferens, propter aliquam naturalem commoditatem indifferentem, cur non poterit velle objectum honestum propter naturalem honestatem. At vero actus ex obiecto bonus, & carens malo fine, simpliciter est bonus: nam in aliis circumstantiis, minus periculi deformitatis, vel malitiæ invenitur; ergo si liberum arbitrium potest non facere actum malum propter indifferens objectum, poterit etiam facere actum bonum propter objectum moraliter bonum, nullam ei addendo circumstantiam malam.

Et ratione a priori. 48. Et hinc concluditur ratio a priori hujus veritatis, quia talis actus non est per se impossibilis libero arbitrio gratia destituto, nec semper est in individuo propter extrinseca impedimenta adeo difficilis, ut ad vincendam difficultatem sit semper, & in singulis hujusmodi actibus adiutorium gratiæ necessarium: ergo non est, cur interdum fieri non possit a libero arbitrio sine adiutorio gratiæ. Antecedens quoad priorem partem evidens est, quia talis actus est in substantia naturalis, quia est de objecto materiali, & formali proportionato, & inclinationi, ac viribus naturalibus liberi arbitrii, & cognitio talis objecti, judiciumque conscientiæ sufficiens ad talem actum efficiendum etiam est naturale, & proportionatum naturali lumini intellectus, ac principiis, quæ homo ex obiectis sensibilibus, & per species ab illis acceptas naturaliter cognoscere potest; ergo ex nullo capite actus ille est per se impossibilis naturalibus viribus liberi arbitrii. Altera vero pars non indiget probatione, quia experimento satis constat: sæpissime enim contingit, nullam occurrere difficultatem peculiarem in exercendo aliquo actu virtutis, vel misericordiæ ad inopem: reverentiæ vel obedientiæ ad parentes, &c. Imo interdum homo, vel ex generali conditione naturæ, vel ex peculiari, & individua inclinatione, vel ex consuetudine, & bona educatione est satis propensus in huiusmodi actus, & alioqui cum impedimenta sint accidentaria, & contingentia non semper occurrunt. Ergo nulla ratio reddi potest tantæ impotentiæ, vel difficultatis in omnibus, & singulis actibus huiusmodi, ut nunquam possit aliquis sine auxilio speciali gratiæ per liberum arbitrium fieri.

Ac deniq; argumentando ab statu naturæ integræ ad lapsam. 49. Atque hic discursus probat generaliter tam in statu naturæ lapsæ, vel puræ, quam in statu integræ naturæ, de quo assertio multo magis communis, & recepta, & cum maiori ampliatione, ut in sequentibus videbimus. Nunc vero quoad præsens punctum de aliquo, vel aliquibus actibus, ab statu naturæ integræ ad lapsam sumitur efficax argumentum, quia difficultates, & impedimenta bene operandi, quæ ex lapsu naturæ humanæ ortæ sunt, non semper, & in singulis actibus operis difficultatem adeo augent, ut propter illam solam necessarium simpliciter sit auxilium gratiæ ad singula moralia opera ordinis naturalis, ut ostensum est. Quia vero hic discursus diversis modis eluditur iuxta diversos modos explicandi auxilium gratiæ ad hos actus necessarium, ex quibus etiam ortum est, ut aliqui non tantum in statu naturæ lapsæ, sed etiam integræ: imo non solum in humana natura, sed etiam in Angelica, auxilium gratiæ ad singulos bonos actus requirant: ideo ad pleniorem assertionis probationem, & eius discursus confirmationem per singulos modos & opiniones affirmantes necessitatem talis auxilii discurrendum est, & quam sine fundamento loquantur, ostendendum.

CAPUT IX.

In nullo statu esse necessariam homini ad honestam operationem moralem ordinis naturalis specialem motionem, vel qualitatem ipsi voluntati a Deo impressam, quæ & physice actum efficiat, & voluntatem ad illum efficiendum omnino determinet.

1. sent. & opinio tractatur.

1 PRimus modus explicandi gratiam necessariam ad singula bona opera moralia fuit Gregorii 2. d.28 q.1.concl.1.& 3.maxime ad 12. Qui dixit, existente cogitatione, & judicio practico hominis de objecto bono honesto præsentato voluntati, non posse hominem solo libero arbitrio cum concursu generali Dei se determinare ad bonum illud bene, seu virtuose volendum, sed necessariam esse specialem Dei motionem gratis a Deo impressam voluntati, quæ sit qualitas quasi transiens, vel alia similis entitas, quæ & physice cum voluntate talem actum efficiat, & voluntatem ipsam ad illum studiose præstandum juvet, atque determinet, ita ut sine illo adjutorio non possit voluntas facere talem actum, & ibi posito non possit aliter operari. Distinguit autem Gregor. hanc motionem a generali concursu; tum quia non est generalis, sed specialis tantum ad opera bona, & libera; tum quia in re ipsa concursus non distinguitur ab actione creaturæ, hæc autem motio est res ab illa distincta; tum quia per solum concursum facit Deus actum liberi arbitrii, non tamen determinat voluntatem creatam, nec facit, ut faciat, ut patet in actibus malis: per hanc autem motionem determinat voluntatem hominis ad actum bonum, & facit, ut faciat illum. Unde concludit hanc motionem non esse debitam, quia non est simpliciter necessaria ad operandum, ac subinde esse specialem gratiam. Nam Deus solum debet generalem concursum: ergo quando addit hanc motionem, gratis illam confert tanquam speciale donum, est ergo gratia, & speciale beneficium saltem quoad modum. Atque hanc opinionem sequutus est Capreol.in eadem d.28.art.1.concl.2.& art.3.ad argumenta contra illam, & Hispalens.art.3.notab.1.& 2.Videturque idem sequi Dionys. Cysterci.in 1.dist.17.q.1. artic. 1. concl.ult. latius in 2.d.25.q.1. art.2. dicit enim, liberum arbitrium non sufficere ad aliquam bonam actionem, sicut sufficit ad malam, sed indigere speciali auxilio: non vero explicat modum istius auxilii, refert tamen Gregorium, & ita videtur ejus sententiam sequi. Quam etiam tenet Mai.2.d.28.quæst. 1. concl.2. & 3.ubi eodem modo loquitur. Sic etiam refertur pro hac sententia Romæus lib.de libert.oper.verit.14.& 15 & alii, qui ut opinior, in aliis sensibus locuti sunt, ideoque eorum sententiam in sequentibus capitulis tractabimus.

Ratio propria sententia proposita.

2. Habet hæc sententia quædam fundamenta cæteris opinionibus, quas non probamus, communia; quæ ab authoritate sumuntur, eaque post nostræ sententiæ confirmationem, & aliarum opinionum confutationem, expendemus. Unica ergo videtur esse ratio Gregorio maxime propria, quæ jam est facta in superioribus: quia non potest actus esse bonus, nisi in debitum finem referatur, non potest autem referri in finem sine gratia: nam debitus finis est, ut propter gloriam Dei fiat, ad Colos. 3. hic autem finis naturam superat: ergo. Atque hæc ratio habet fundamentum in Augustino libr. 1 .de Gratia Christi capit. vigesimosexto.

Reiicitur d. sent. 1. quia destituitur authoritate.

3. Hæc vero sententia communiter refellitur ab authoribus, quos in sequentibus capitulis referam: & mihi displicet, falsaque videtur. Primo quia rem occultissimam, & obscurissimam affirmat sine ullo authoritatis, vel antiquitatis fundamento, quod vel ex Scholasticis Theologis, qui Gregorium præcesserunt, vel ex Augustino, aut aliis Patribus, vel Conciliis sumi possit. Quod patet: nam etiam ad actus supernaturales talem modum gratiæ non requirunt, sed excitantem, & adjuvantem gratiam, quæ longe diversæ sunt; ergo multo minus ad naturales. Consequentia evidens est, de antecedenti vero multa dicenda sunt infra, tractando de gratia efficaci. Secundo, destituta est illa opinio omni ratione fundata intrinseca natura rei. Quę enim reddi potest causa hujus necessitatis magis ad actum bonum, quam ad actum malum? Nam hæc causa non potest sumi ex subordinatione, quam voluntas nostra habet ad Deum, tanquam causa secunda ad primam; nam eandem subordinationem, & essentialem dependentiam habet in eliciendo actu malo, quam habet in eliciendo bono, juxta catholicam doctrinam Theologorum omnium, uno excepto Durando, cujus sententia tanquam erronea reiicitur in 1.2.quæst.79. Neque potest illa causa sumi ex libertate, & indifferentia voluntatis, ratione cuius videatur indigere determinari ad aliquid definite volendum: nam eandem indifferentiam, & libertatem habet respectu actus mali, & tamen ad illum determinatur, cum vult sine determinante extrinseco secundum Gregorium; ergo est par utriusque ratio. Nec denique reddi potest causa ex ipsa differentia actuum, quia licet sit unus melior alio, tamen uterque continetur sub naturali ordine, & habet talem proportionem ad naturales vires voluntatis, ut non excedat illas in ratione principii proximi, alioqui non esset actus naturalis, de quo tractamus, sed supernaturalis: nam in hoc fere consistit ratio supernaturalis actus, ut infra videbimus. Neque video, quod aliud caput excogitari possit, unde illa differentia nascatur; ergo nulla ratione fundatur. — 2. quia destituitur ratione.

4. Tertio habet illa sententia duas difficultates, quas in hac materia sæpe inculcare soleo, & in sequentibus late urgebo. Prima est, quia si illa motio est necessaria ad volendam bene, & alicui non datur, ut non raro evenit, quomodo quæso habet libertatem ad talem bonum actum eliciendum? Nam si ego non habeo necessaria principia volendi, nec est in manu mea, ut obtineam principium aliquod necessarium ad talem actum, profecto nec velle possum, neque simpliciter potestatem habeo, multoque minus moralem, in eo autem, quod non possum, liber non sum, quia libertas dicit potestatem ad utrumque. Nec responderi hic potest, licet non habeam illam motionem, posse illam habere, & per me stare, quo minus habeam. Quid enim faciam, ut habeam motionem, quæ mihi non datur? Maxime enim deberem aliquid boni facere; at vero ad illud indigeo ipsa, vel alia motione, juxta hanc sententiam, at nulla datur, ut supponimus: erit ergo impossibilis homini & actus bonus, & motio ad illum, quando ex se Deus illam non dat, ut plane contingit, in omnibus qui actu peccant. Secunda difficultas est, quomodo is, cui datur hæc motio, habeat libertatem quoad exercitium in actu illo efficiendo? Quia nec impedire potest motionem, si Deus illam dat, nam in illa recipienda mere passive se habet, neque illa recepta, potest non agere, nec suspendere influxum suum, utrumque enim Gregorius fatetur. Ex illis autem duobus principiis sequitur necessitas simpliciter, quia est inevitabilis per liberum arbitrium, & antecedens cooperationem ejus. Quæ nunc sufficiat attigisse, infra enim in graviori disputatione de gratia efficaci copiosius tractanda sunt. — 3. ab inconvenienti duplicis difficultatis. Prima difficult. — 2. Difficultas.

5. Concludo igitur, voluntatem humanam posse bene moraliter intra ordinem naturæ operari, sequendo dictamen aliquod rationis naturalis, sine speciali principio physico addito naturalibus potentiis hominis, & distincto a generali Dei concursu. Hæc est communis sententia Theologorum, quos infra referam, & judicio meo convincitur secunda, & tertia ratione contra Gregorium factis. Eamque latius probavi, 1.p.tr.2.l.2.c.15. & ideo nihil addere necessarium judico, præsertim quia ex dicendis contra alias sententias hæc pars amplius confirmabitur. — Vera sententia insinuatur.

6. Neque ratio Gregorii vim habet, quia illi satisfactum est in capitibus præcedentibus, ubi ostendimus, relationem ad finem supernaturalem, vel supernaturaliter cognitum, non esse necessariam ad honestatem moralem operis naturalis ordinis. Imo nec propria relatio operis in Deum formaliter, vel virtute facta — Ad rationem pro Greg. in n. 2.

per

per actum elicitum ipsius operantis, necessaria ad honestatem moralem operis, & licet esset, posset intra ordinem naturæ sufficere, ut dixi. Alia vero Gregorii argumenta aliis opinionibus communia sunt, & in seqq. tractabuntur, ut dixi.

An præd. motio sit possibilis, & utilis, esto de facto non detur. Respon. affirm. si motio ponatur sub. jecta usui libero.

7. Quæri autem potest, an illa motio, quam posuit Gregorius, esto necessaria non sit, possit a Deo cum utilitate accipientis tribui. Respondeo, duobus modis cogitari posse motionem illam, primo subjectam libero usui voluntatis, secundo ita dominantem voluntati, ut illi non possit resistere. Priori modo non videtur dubium, quin sit possibilis, & utilis. Possibilis quidem, quia nulla ostenditur repugnantia, seu implicatio contradictionis, sive talis impressio fiat per modum habitus, sive per modum qualitatis transeuntis, ut est vulgatis opinio, de qua nunc non disputo, in sequentibus enim locus commodior occurret. Utilis autem erit talis motio, quia inclinabit voluntatem ad honestum, & augebit efficacitatem ejus, & non tollet libertatem, quia ponitur subjecta usui eius, quæ subjectio in hoc consistit, ut illa posita, sit in manu voluntatis, elicere, vel non elicere actum, ad quem illa inclinat. Cum enim illa ponatur distincta ab actu, & principium ejus, nihil obstat, quo minus illa posita, non sequatur actio voluntatis, propter libertatem ejus. Gregorius vero alio modo posuit motionem illam, scilicet, ut necessariam ad bonum opus, & ut necessitatem quandam compositam (ut vocant) & antecedentem, inferentem voluntati, quia illa motione posita necesse est, ut consentiat. Hoc autem modo censeo, illam non esse possibilem cum utilitate morali, quia censeo tollere libertatem, a qua omnia moralis utilitas pendet, ut constat, Motionem autem illam inferentem necessitatem antecedentem, libertatem tollere probatum est in tertia ratione contra Gregorium, cui nihil hactenus responsum est, quod intelligi satis possit, ut iterum in sequentibus ostendam. An vero sit possibilis talis motio, saltem tollendo libertatem actus, & moralem utilitatem, necessitatem inferendo voluntati, in prolegom. I. c. 4. & 5. disputatum est.

Secus vero si ita subiecta non ponatur.

CAPUT X.

Ad singula opera bona moraliter, non esse necessariam cogitationem, vel inspirationem in sua entitate majorem, seu meliorem, quam sine auxilio gratiæ haberi posset.

Opinio contraria assertioni tituli.

1 TRactanda sequitur altera opinio, quæ ad omnes, & singulos actus morales naturalis ordinis requirit specialem gratiæ motionem divinitus additam intellectui, vel voluntati, ultra omnem cogitationem, & præviam motionem, quæ per causas fieri possit. In quo convenit hæc sententia cum præcedenti, & præterea in hoc, quod ponit hanc motionem, ut distinctam ab actu libero voluntatis consentientis, & a concursu generali Dei, qui in ipso actu essentialiter includitur, & non censetur pertinere ad gratiam, sed esse debitum naturæ. Differt autem hæc sententia in multis a præcedenti. Primo quia ponit hanc præviam motionem in aliquo actu vitali intellectus vel voluntatis, quæ sit vel cogitatio boni honesti, vel aliqua specialis illuminatio circa talem cogitationem, vel suavitas aliqua indita voluntati per modum simplicis affectus. Gregorius autem non ponebat motionem vitalem (ut sic dicam) sed impulsum quendam a solo Deo voluntati sine efficientia ejus impressum. Secunda differentia est, quia Gregorius ponebat illum influxum, ut per se efficientem physice actum bonum voluntatis, hæc autem opinio non tribuit hanc physicam efficientiam illis actibus præviis, quia censet voluntatem cum concursu generali esse sufficiens principium physicum talis actus, sed requirit illam motionem ut moraliter inducentem, & attrahentem voluntatem. Tertio differunt, quia hæc opinio non dicit, voluntatem determinari omnino ab illa motione ex natura ejus, sicut Gregorius de sua motione fingebat.

2. Hanc ergo specialem motionem moralem requirit hæc opinio ad singulos actus bonos, quia licet præcedat in intellectu aliqua naturalis cogitatio boni honesti, particularis, & practica, a sensibilibus objectis cum concursu generali Dei excitata, & de se alliciens voluntatem ad tale bonum amandum, nunquam voluntas talem amorem, vel actum bonum sine aliqua morali culpa eliciet, nisi Deus speciali modo, & ultra naturalem activitatem externorum objectorum intellectum illuminet, aut dirigat, vel efficacius excitet, vel voluntati specialem boni dilectionem, vel affectionem imprimat, & tollat impedimenta, quæ determinationem voluntatis possent impedire. Et ideo vocat hæc opinio hanc motionem specialem gratiam adjuvantem, necessariam ad singulas operationes honestas, ita ut voluntas, si illa gratia careat, infallibiliter peccet. Dici autem potest illa gratia naturalis in substantia, seu ordinis naturalis; tum quia per se nec ad supernaturalem finem ultimum, aut proximum, neque ad supernaturalem actum ordinatur; tum etiam, quia non repugnaret fieri per causas naturales, si ad illum effectum fuissent dispositæ, & applicatæ. Et nihilominus vocari potest gratia supernaturalis quoad modum, quia & datur sine proprio debito, quod in ipsa natura, vel in dispositione causarum naturalium præcedat, & consequenter datur modo præternaturali, quia tunc non occurrebant causæ secundæ, a quibus effici posset. Neque est dubium, quin hoc gratiæ sit possibile, & si detur, fore valde utile ad bene operandum; quod vero sit etiam necessaria ad singula bona opera moralia in præsenti statu naturæ lapsæ, prædicta opinio affirmat, intelligi autem debet, nisi Deus altiorem modum auxilii, & gratiæ ad eadem opera efficienda conferre velit, ut per se clarum est.

Opinio explanatur.

3. Hæc sententia tribui solet Marsilio I. qu. 20. a. 3. Sed si attente legatur in dubio I. tota conc. 4. præsertim in versiculo: *Ad hanc rationem*, & tota concl. 5. solum requirit illud speciale auxilium ad operandum honeste semper, vel regulariter, & vincendum graves tentationes, non vero ad singula opera. Imo respondendo ad rationem quandam factam contra necessitatem talis auxilii, inquit: *Quamvis ita sit, sicut assumitur quoad aliqua scilicet, quod Deus, dando naturam animæ intellectivæ, simul dat lumen naturale ad desiderandum, & assentiendum vero, & inclinationem ad bonum, Deo dirigente per influxum communem*, &c. Post peccatum vero (dicit infra) non sufficere hunc influxum communem, quia natura lapsa, non est tam potens in naturalibus sicut integra: *Alias* (inquit) *posset nunc resistere omni tentationi, sicut antea poterat*. Non ergo loquitur de singulis operibus, nec totus discursus ad hoc deducit.

Tribuitur Marsilio, sed immerito.

4. Magis videtur huic sententiæ assentire Clictov. in Damasc. l. 2. de Fid. c. 30. Dicit enim cum Leonardo Aretino, Dial. de Moribus, quem citat, *omne opus bonum a Deo esse ut præcipuo authore*: Quod sane, cum distributione accommoda, verissimum est; postea vero videtur explicare de Deo ut specialiter illuminante, & adjuvante per gratiam. Idem clarius Roffen. art. 36 contra Luther. §. *Neutrum sane potest*, & §. *Verbosius*, & §. *Quamquam*; quia putat, alias sequi, posse hominem sine gratia per solum lib. arb. ad gratiam præparari, saltem remote, & de congruo. Quod tamen non sequitur, ut I. p. dixi, & in sequentibus latius est ostendendum.

Tribuitur Clictho. & Roffen. qui tamen explicantur.

5. Eandem sententiam sequitur Castro contr. Hær. verb. *Gratia*; hær. I. ubi hanc conclusionem 3. ponit, quam catholicam appellat: *Liberum hominis arbitrium, ex sola sua potestate, addita etiam illi communi, & generali Dei concausatione, non potest sine aliquo Dei speciali auxilio bonum aliquod operari: quoniam semper circa illud præcedit quædam munitio, & attractio, aut inspiratio, vel aliquod donum naturæ superadditum, quod ipse Deus, quibus illi placet, donat*; ubi sine dubio loquitur de singulis operibus, & videtur etiam loqui de homine simpliciter, & in quocumq; statu, nam ratio ejus ita procedit. In probationibus autem confuse valde loquitur, nam æque procedũt de supernaturalibus, vel meritoriis operibus, quam de naturalibus. Unde non improbabiliter dici potest, solum de prioribus sentētiā protulisse; tũ quia viro sapiēte, mẽ; censetur esse consētanea pro-

Tribuitur denique Castro, cujus mẽs aperitur.

bationib. tum quia solum docere intendit, quia catholicum est, & necessarium ad confutandum errores alias immerito conclusionem illam catholicam vocaret; tum quia in discursu declarat, liberum arbitrium non posse sine speciali Dei motione operari aliquid *vere bonum*, in quo videtur alludere ad modum loquendi Augusti. supra indicatum, & interius amplius explicandum. Et ne quis dicat, per *vere bonum*, solum intellexisse opus ita bonum, ut nullam habeat circumstantiam malam, inferius ait, sine gratia non posse hominem bonum opus facere: *quod ad vitam perducat æternam*.

Testimonia sacra pro hoc sententia quia generaliter loquuntur hic non urgent. Ratio propria sumpta ex difficultate ad bonum in natura lapsa.

6. Fundamentum hujus sententiæ sumitur precipue ex testimoniis Augustini, & Patrum, ac Conciliorum, quæ post illum de hac materia loquuti sunt: hæc vero, quia generaliter pro omnibus sententiis, quæ diversis modis hoc speciale auxilium requirunt, afferuntur, postea tractabuntur; ratio vero sola est, quæ resultat ex difficultate bene operandi post peccatum originale, quæ partim oritur ex fomite, & concupiscentia, quæ semper infestat; partim ex ignorantiæ vulnere, ratione cujus homo vel ignorat, quid agere expediat, vel leviter illud considerat, cumque objecta sensibilia, & corporalia bona propinquius, & vehementius moveant, difficillimum est, practice recte, & efficaciter judicare, & imperare operationem honestam, & puram ab omni macula, ideoque nisi Deus specialiter regat, & dirigat gressus hominis, & illum ad bene operandum adjuvet, nunquam poterit actum undique bonum efficere. Aliæ rationes, quæ hic afferri possent, communes sunt aliis opinionibus, & ideo illas nunc differo.

Præcedens ratio consequenter valet in statu puræ naturæ.

7. Ex hoc vero fundamento sequitur, authores hujus sententiæ idem esse dicturos; si consequenter loquantur de homine in statu purorum naturalium creato, quia in illo per se loquendo, non esset minor ignorantia, nec major difficultas ex parte concupiscentiæ, ut supra probatum est: procederet ergo tunc eadem ratio, eademque necessitas locum haberet. Procedit etiam illa sententia non tantum in homine lapso in statu peccati originalis, aut mortalis existente, sed etiam in homine lapso justificato, quia soli habitus infusi parum, vel nihil minuunt difficultatem fomitis, nec juvant ad illam vincendam, nisi actu operentur, vel aliquod actuale auxilium illis addatur. Secus vero esset in statu naturæ integræ, vel justitiæ originalis, sive includentis gratiam, sive non includentis, quia donum justitiæ originalis, vel integritatis tolleret dictam difficultatem, & ita cessaret ratio facta, & consequenter necessitas, quæ ex sola illa oriri dicitur. Nam si affirmatio est causa adæquata affirmationis, negatio erit negationis, quod a fortiori constabit ex dicendis.

Et in homine justo in statu naturæ lapsæ.

Non vero in statu naturæ integræ.

Vera sententia cũ suo fundamento.

8. Nihilominus dico sicut in titulo aperui non esse necessarium tale auxilium speciale dicto modo explicatum ad omnes, & singulas operationes bonas bene moraliter faciendas, absque ulla circumstantia mala. Imo e contrario posse hominem lapsum per rationem, & liberum arbitrium cum communi concursu Dei sine alio auxilio specialis inspirationis, aut majoris motionis, quam sit naturæ debita, aliquod opus morale simpliciter honestum operari. Hæc est communis sententia aliorum authorum, quos supra retuli, & videtur mihi omnino vera. Fundamentum est, quia prædicta sententia ratione est destituta, & nulla supernaturali authoritate fulcitur, hæc autem assertio, & ratione naturali efficaciter ostenditur, & est magis consentanea Scripturæ, & Patribus; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia unum opus morale honestum, non excedit lumen rationis naturalis, nec efficacitatem naturalem voluntatis liberæ, ergo possunt tales potentiæ convenienter, & recte intra ordinem naturalem, operari cum communi influentia primæ causæ. Antecedens evidens est. Consequentia vero probatur, quia non semper, in omni tempore, loco, & occasione occurrunt impedimenta, quæ cogant, vel rationem ad judicandum practice, vel voluntatem ad eligendum cum aliquo defectu erroris, vel malitiæ, ut explicabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ.

9. Atque hæc ratio valde confirmatur in homine in puris naturalibus, quia incredibile est, non posse in illo statu facere aliquod opus naturæ suæ proportionatum, cum omnes res naturales hoc possint cum generali concursu; ergo cum eodem concursu idem posset homo: tum quia non est pejoris conditionis; tum etiam quia ille status non ita postularet gratiam, sicut honestam operationem, quia operatio est debita secundum intrinsecam facultatem, & inclinationem naturæ; gratia vero minime, sed extrinsecus advenit, non solum quando est supernaturalis ordinis, sed etiam ut esse potest speciale donum non debitum naturæ, illi additum intra eundem ordinem, ut ex dictis in proleg.4. constat. Deinde potest idem confirmari ex dictis c.1.& 2. de cognitione veri speculativi, & practici. Nam rationes, quæ probant aliquam veritatem naturalem tam practicam, quam speculativam posse cognosci per naturales vires intellectus, cum proportione probant bonitatem aliquam honestam ordinis naturæ posse fieri per naturales vires voluntatis, quantum est ex parte difficultatis. Quia licet regulariter frequentius occurrat difficultas in operando bonum, quam in cognoscendo verum, non tamen semper; imo aliquando difficilius est, cognoscere aliquod verum, quam aliquod bonum operari, & nihilominus vis rationis, & diligentia humana interdum superat illam difficultatem in veteri cognitione; ergo etiam poterit superare aliquam, quæ sæpe levis est, in volitione alicuius honesti boni.

1. Conf. 2. Confir.

10 Ultimum confirmatur ex fundamento contrariæ sententiæ, ejusque responsione. Nam difficultas fomitis, quæ in eo consideratur, non est talis, quæ singulos actus reddat moraliter impossibiles; ergo non potest inducere necessitatem gratiæ ad singulos actus. Antecedens videtur evidens ipsa experientia, præsertim si sumamus actus honestos parum, aut nihil repugnantes appetitui, ut sunt v.g. honorare aliquando parentem, dicere aliquam veritatem, parvam eleemosynam facere, & similes. Et licet appetitus repugnet, non semper cum vehementi affectu, magnave repugnantia: aliunde vero etiam voluntas habet naturalem, & majorem inclinationem ad honestum: ergo pensatis omnibus, nulla est ibi impossibilitas moralis. Immerito autem quæritur, cur debeat voluntas fieri in objectum honestum? Quia honestas est ratio sufficiens, & si attente consideretur, ut potest, multum movet voluntatem. Prima autem consequentia probatur, quoniam illa duo quasi correlativa sunt. Quia necessitas adjutorii specialis fundari non potest, nisi in impossibilitate actus respectu principii tali adjutorio destituti. Igitur licet illud genus gratiæ utilissimum sit, & ad supernaturales actus necessarium; respectu naturalium non habet necessariam connexionem quoad singulos actus. Quod autem hæc sententia sit etiam doctrinæ Patrum consentanea; in sequentibus ostendetur.

3. Confir. ex opposito fundamento in n.6 ejusque solutione.

CAPUT XI.

Proponitur tertia sententia, tertiusque modus explicandi auxilium gratiæ ad singula opera moralia necessarium.

Vasquez nove explicat gratiam necessariam ad singula opera moralia.

1 POst authores in tribus præcedentibus capitibus allegatos. P. Vasq. 1.2. disp. 190. latissime defendit sententiam asserentem esse necessarium proprium auxilium gratiæ, per Christum, datum ad singula moralia opera naturalis ordinis. Et quamvis pro sua sententia referat omnes authores a nobis pro aliis opinionibus relatos, ipse tamen novo quodam modo explicat hanc gratiam, quem ab alio antiquiore scriptore traditum non invenio. Nam ipse non requirit in voluntate gratiam aliquam, vel motionem, seu actionem specialem Dei ad talem actum voluntatis præter concursum generalem, quia inprimis refutat motionem determinantem a Gregorio propositam. Deinde nec aliud principium per se physicum, præter voluntatem, docet esse necessarium, quia voluntas habet sufficientes vires causæ proximæ, & principalis respectu talis actus. Neque etiam postulat affectum aliquem

aliquem simplicem, quem præcedere in voluntate simpliciter necessarium sit? & merito, quia cum voluntas per se sit sufficienter proportionata tali actui, potest illum immediate efficere, si objectum illi convenienter sit per cogitationem, & judicium intellectus propositum.

2. Totam ergo hanc gratiam ponit in cogitatione sancta, seu boni honesti: nam hæc necessario præcedere debet actum honestum voluntatis, cum nihil sit volitum, quin præcognitum: ideoque non est in hominis voluntate illam sibi præparare, cum antecedat hominis voluntatem, ideoque debet ab extrinseco agente provenire, a solo autem Deo præparari potest, & ideo illi tribuenda est. Quod etiam cognovisse videtur Aristot.lib.7.Ethic.ad Eudemum circa finem,ubi quærit,an fortuna causa sit,ut quid,& quando oporteat concupiscatur.Respondetque affirmando, & declarando,causam illius fortunati effectus,non esse nisi Deum. Et primum probat,dicens: *Neque enim consultans consultavit,& hoc consultavit,sed principium est quoddam, neque cogitans cogitavit id prius cogitare,atque in infinitum ejusmodi fiat progressio. Neque igitur considerandi, junctum principium, neque considerandi, consilium. Quid igitur aliud, nisi fortuna.* Secundum autem probat dicens. *Patet autem sic esse, quemadmodum in universo est, & vicissim cuncta in illo, moventur enim omnia ab inexistente in nobis numine. Rationis autem non ratio, sed præstantius quoddam est principium,quid autem scientia præstantius est, nisi Deus.*

In cogitatione sancta gratiam prædictã ponit.

3. Ex quibus verbis intelligi potest hoc procedere de prima tantum cogitatione, a qua consultatio, de actu honesto efficiendo incipit, sive in principio rationalis vitæ, seu usus rationis,sive in cujusque diei initio, vel quotiescumque homo aut a somno excitatur, aut de quacumque speciali deliberatione incipit cogitare, talis enim prima cogitatio revera non est in potestate voluntatis, & ideo necesse est, ut a principio extrinseco proveniat,ut cum Aristotele docuit D.Th.1.2.q.9.a. 4.Nam intellectus potest moveri sine prævia motione voluntatis, voluntas autem, non potest moveri sine prævia cognitione intellectus, & inter cognitionem, & volitionem non potest esse processus in infinitum, ideoque necesse est sistere in prima cogitatione, quæ non sit a voluntate. Post primam autem cogitationem sufficientem, ut voluntas libere moveatur, jam tunc potest homo se ipsum movere ad aliam cogitationem, vel judicium, & consequenter ad alios actus bonos; nihilominus tamen quia in hujusmodi progressu prima cogitatio præit primam voluntatem, & hæc prima voluntas applicat intellectum ad secundam cogitationem, ex qua nasci potest secundus actus voluntatis, & sic deinceps; ideo omnes hujusmodi actus intellectus, & voluntatis, tandem ad Deum tanquam ad primum motorem reducuntur. Et simili ratione, si prima illa cogitatio pertinet ad Dei gratiam, etiam secunda bona cogitatio, licet proxime sit ex applicatione voluntatis, nihilominus etiam est ex gratia,quia illa prima voluntas,quæ applicat intellectum ad cogitationem sanctam,donum gratiæ est,& ideo 2. etiam cogitatio est gratia pro gratia,& sic de cæteris. Ideoque dicti authores totam hanc rationem gratiæ ad primam cogitationem sanctam, quæ in nostra potestate non est, revocant.

Et quæ sit prima in quovis opere honesto.

4. Secundo est considerandum, non esse necessarium: ut Deus immediate per se ipsum illam primam cogitationem immittat: nam potius in his actibus ordinis naturalis id rarum est, quia ordinarie hos naturales effectus operatur Deus per causas secundas, quando commode fieri potest. Regulariter vero potest hæc bona cogitatio honesta, & naturalis excitari per objecta sensibilia, naturale lumen intellectus moventia mediis sensibus, ipsa vero objecta interdum sensibus externis occurrunt per ordinarium cursum rerum, & causarum naturalium, & interdum per homines, vel Angelos possunt applicari, aliquando fieri potest hæc motio, media sola imaginatione, mota a phantasmatibus internis, excitatis etiam, seu applicatis vel per aliam causam naturalem humores corporis moventem, ut idem Vasquez generaliter explicat 1. 2. disp.38.cap.3. & specialiter de honesta cogitatione in dicta disp.190.cap.12. & in disput. 189.capit. 15. & 16. Quia vero & cursus ipse causarum secundarum, & ordo, ac dispositio earum, a quo procedit hæc excitatio intellectus ad honestam cogitationem, provenit etiam ex dispositione divinæ providentiæ, & non fit sine actuali influxu ipsius Dei, ideo illi tanquam primario fonti illa cogitatio tribuitur. Hæc autem necessitas tota reducitur ad generalem concursum primæ causæ cum secundis, & ad providentiam etiam generalem Dei circa res omnes universi. Unde etiam fit, ut illa prima cogitatio honesta, in sua entitate naturalis sit, & per ordinarium cursum naturæ cum generali influxu, & providentia fiat, nihilque aliud requirit nisi aliquid speciale in ea inveniatur.

Potest tamen mediantibus causis secundis immitti.

5. Unde est tertio considerandum, non ad omnem honestam cogitationem proponentem objectum voluntati, ut recte velit, sequi statim actum voluntatis bonum & studiosum, sed interdum sequi, interdum non sequi, pro libertate voluntatis: unde fit, ut cogitatio honesta interdum esse possit congrua, interdum non congrua: congrua vocatur, quando habitura est effectum bonæ voluntatis: non congrua vero, quando stante illa non sequitur effectus. Unde fit, ut ad eliciendum actum bonum moraliter, non quælibet honesta cogitatio satisfit, sed requiratur congrua, & accommodata, ut cum effectu determinet lib.arb. de se indifferens. Nam cum contingit, habere cogitationem honestam, & sufficientem ad operandum bonum, & non velle illud, ut diximus, profecto ad operandum cum effectu bonum actum, necessaria est cogitatio congrua. Talis autem cogitatio est donum Dei, quia non potest in nobis fieri sine operatione divina, & non est donum naturæ debitum, quia multis non datur sine ullo miraculo, & nihil immutando naturalem ordinem; ergo est donum Dei gratis datum, & hoc est gratia.

Item potest sanctæ cogitatio non esse efficax aliquando.

6. Fundamentum præcipuum ex ipsa rei natura sumptum, & quasi necessario discursu elicitum, est illud quod ex ipsa declaratione opinionis statim patet. Et declaratur amplius ex differentia, quam D.Th. qu.4. de verit.art.14.considerat inter agentia naturalia, & libera; quod naturalia sunt determinata ad unum, & ideo ex parte Dei solum requirunt ad suas actiones Dei cooperationem per generalem concursum, seu influentiam in ipsummet effectum, & actionem naturalis agentis. Agentia vero libera & rationalia, quia indifferentia sunt, indigent ante suam actionem, & præter concursum ad illam, aliqua causa movente voluntatem, quæ causa necessario esse debet extrinseca ipsi voluntati, quia ejus motio antecedit omnem voluntatis actionem; ergo talis causa non est nisi Deus, vel immediate movens mentem, vel saltem per causas externas. Ulterius vero motio illa antecedens, etiam est (ut sic dicam) indifferens, saltem generatim sumpta, quia interdum est congrua, interdum non congrua, quod autem talis, vel talis sit, non provenit ex industria, seu electione ipsius hominis bene operantis, quia illa motio antecedit ejus voluntatem, & consequenter industriam, & electionem ejus, nec etiam provenit casu, saltem respectu Dei; ergo provenit ex divina providentia ita ordinante causas secundas ut homines congrue moveant ad operandum bonum recte, & omnino honeste. Hæc autem providentia non est homini debita ex vi creationis,quia salvo creationis beneficio, & toto ordine naturalis providentiæ posset homo nunquam excitari congrue, sed ad summum sufficienter: ergo talis cogitatio est beneficium divinum non debitum, sed præter debitam providentiam, & hoc est beneficium gratiæ.

Fundamentum 1.& naturale, quod ex dictis elicitur.

7. Huic autem fundamento additur aliud Theologicum, quod in hac materia primarium est, & prædictum authorem induxit ad illum modum gratiæ admittendum. Illud vero est, quia necessario fateri debemus, omne opus bonum morale, cujuscumque ordinis, gradus, seu qualitatis existat,esse ex gratia Dei,& in natura lapsa esse ex gratia Redemptionis Christi: sed pro singulis bonis operibus moralibus ordinis naturalis, non invenimus, nec cogitari potest alius modus gratiæ, qui verisimili ratione offendatur ne-

Fundam. 2.& Theolog.

cessarius, ut probant adducta contra priores sententias: ergo necessario est dicendum, & illam cogitationem congruam esse veram gratiam, & esse necessariam ad bene operandum. Consequentia cum minori patet ex dictis. Major autem probatur multis testimoniis, & rationibus ex illis deductis, quæ in seqq. capitulis expendemus, ut illis etiam satisfaciamus, quia nonnulli juniores conqueruntur, quod in 1. par. quasi illorum testimoniorum efficacitatem timendo, unico fere verbo illa expediverimus.

Funditur prædictæ gratiæ necessitas ad varias naturas, & status.

8. Ex hac vero assertione sic explicata inferunt primo defensores ejus esse necessariam hanc gratiam specialem ad omnia opera moralia: non solum in homine lapso, sed etiam in puris naturalibus, & in homine lapso sanato per gratiam habitualem, & in statu naturæ integræ, & originalis justitiæ, imo etiam in Angelica natura: ratio est, quia fundamentum necessitatis hujus gratiæ commune est omni naturæ intellectuali creatæ, & locum habet in omni statu ejus: quia illud fundamentum non est nisi necessitas præmotionis voluntatis liberæ, quæ moveri potest cogitatione congrua, & incongrua, quæ indifferentia, & necessitas communis est omni naturæ rationali, & omni ejus statui, nec potest determinari quoad congruitatem antecedentis cogitationis, nisi a Deo, seu per eius providentiam, quæ nulli naturæ, vel statui viatoris est debita. Quia semper rationalis natura in omni statu est capax cogitationis congruæ, & incongruæ, & non potest alterutram sibi eligere, vel præparare, ergo gratis a Deo donatur, & ita est gratia.

Intercedit tamen discrimen.

9. Constituitur autem differentia inprimis inter naturam rationalem ordinariam a Deo ad finem supernaturalem, vel tantum ad finem proportionatum naturæ. Quia si natura recipiens illud beneficium cogitationis congrue non sit ordinata ad supernaturalem finem, cogitatio quidem illa erit gratia gratis data, distincta a beneficio creationis, quia non est debita ratione illius. Est tamen naturalis, quia neque in se, neque per ordinem ad finem ultimum, vel ad aliquem effectum excederet naturalem ordinem, sed solum in ratione indebiti beneficii, & ideo dicitur gratia naturalis. At vero in natura ordinata ad finé supernaturalem, & maxime in justificata, illa cogitatio esset gratia supernaturalis, simpliciter loquendo, non ratione substantiæ nec alicujus entitatis, aut modi physici, ut ex dictis est evidens, quia in sua entitate, vel modo intrinseco nihil habet, quod non pertineat ad ordinem naturæ, & per naturales vires intellectus moti per species naturales fieri possit; sed dicitur supernaturalis gratia quoad quendam moralem modum: tum quia datur in ordine ad salutem æternam, & supernaturalem finem; tum quia esse potest principium vel supernaturalis meriti, si fit in homine justo, vel aliqualis initii, & dispositionis ad gratiam supernaturalem, si fit in homine peccatore. Quæ differentia, & ratio eius, iam in Angelo creato in pura natura propter suum finem naturalem, vel ordinato ad supernaturalem beatitudinem, quam in homine existente in natura integra pura ex parte finis, vel ordinato ad eandem supernaturalem beatitudinem, & creato in supernaturali justitia, vel sine illa, intercedit; ut facile constat ex dictis.

Prosecutio discriminis.

10. In homine autem lapso, prout nunc nascitur ex Adamo semper illa cogitatio congrua habet rationem gratiæ supernaturalis, quia talis homo, licet sit injustus, ordinatus est ad finem supernaturalem, & ita omnis talis cogitatio propter eundem finem datur, & habitura est effectum conferentem aliquo modo, sive per modum meriti, sive per modum remotæ dispositionis ad consecutionem illius finis; vel supernaturalis salutis. Ultra hanc vero rationem gratiæ est alia specialior in homine lapso, quæ neque in statu puræ, vel integræ naturæ, vel innocentiæ, neque in Angelis invenitur. Nam per originalem lapsum tota natura humana facta est indigna omni cogitatione congrua bene operandi, & constituta est de se, in termino damnationis, ubi nihil bene operaretur, nisi per gratiam redemptoris præventa esset, ne in termino illo relinqueretur. Et ideo auxilium talis cogitationis non tantum ad gratiam Dei, sed etiam ad gratiam redemptionis pertinet, quia nisi propter Christum remitteretur illa pœna, vel indignitas ex originali peccato contracta, non daretur talis cogitatio. Atque ita & in ratione gratiæ est specialior; quia non solum est concessio beneficii indebiti, sed etiam est remissio supplicii debiti, seu concessio boni, cuius carentiam homo merebatur: & in ratione etiam beneficii supernaturalis est specialius, quia est fructus redemptionis, quæ maxime supernaturalis est, & ideo omnis gratia Christi, quæ nunc datur hominibus, supernaturalis censetur.

11. Hæc autem differentia, quæ in homine lapso consideratur, in Angelo locum non habet, quia post lapsum redemptionem non habuit, sed ad terminum damnationis immediate post lapsum transivit, in quo termino nullam congruam cogitationem bene operandi habet, quia nihil boni operatur, ut suppono. Posset autem differentia illa locum habere, & considerari in homine lapso, post puram tantum, vel integram naturam, i.e. in homine non ordinato ad finem supernaturalem, sed ad solum finem naturalem, qui post statum, in quo conditus est, mortaliter peccavit: ille enim etiam fieret indignus omni bona cogitatione congrua ad honeste operandum, consequenter loquendo in illa sententia, quia est eadem ratio. Et ideo cogitatio congrua, si postea illi daretur, esset specialis gratia intra ordinem naturalem, quia non solum esset non debita sed potius eius carentia esset debita, & præterea de se ordinaretur ad remissionem prioris culpæ, & esset aliqualis via, vel dispositio ad illam, & ita esset gratia aliquo modo non naturalis, quia remissio peccati mortalis de se est opus non naturale; unde beneficium illud in se naturale, ordinatum ad finem aliquo modo supernaturalem, etiam esset specialior gratia in ratione supernaturali, quam si daretur homini puro, vel integro nondum lapso. Et hactenus de hac opinione quoad exactam declarationem eius.

Non intelligitur de lapsis Angelis discrimen proxime datum.

CAPUT XII.

An cogitatio honesta, quæ habet effectum bonæ voluntatis, sit semper melior, quam illa cogitatio, quæ illum effectum non consequitur.

1 Quia superior opinio multa includit, ex quibus aliqua vera esse censemus, alia distinctione indigere, alia vero non placent, & inter ea, quædam possunt de solis vocibus, alia de re ipsa dissensionem continere; ideo priusquam in principali puncto nostram sententiam proponamus, operæ pretium duximus omnia prædicta diligenter expendere, & non solum rem, sed etiam verba, & eorum usum exponere, quoniam ad intelligendam doctrinam Patrum & Conciliorum, de necessitate gratiæ multum referre existimamus. Cum ergo præcedens opinio totam necessitatem gratiæ in cogitatione honesta, naturali, & congrua constituat, de illa prius in hoc capite considerabimus, qualis in se sit, & quomodo a Deo procedat, quatenus congrua est: in sequenti autem videbimus, an veram rationem gratiæ habeat, vel habere possit. Primo ergo certum esse statuimus, Deum non solum operari ad actus honestos naturales voluntatis, cooperando cum illa, id est concurrendo ad ipsammet actionem volendi honestam, per modum causæ primæ, sed etiam antecedenter, movendo voluntatem medio obiecto honesto, per convenientem cogitationem proposito. Itaque sicut infra de operibus propriis gratiæ supernaturalis dicemus, requiri ad illam excitans, & cooperans auxilium, ita cum proportione intelligi debet ad honestum velle, necessarium esse, & convenientem concursum, & præviam motionem medio intellectu, per cogitationem eius.

Deus excitat cogitatione congruam mediante objecto honesto.

2. Hoc aperte tradit D. Thomas quæst. 109. art. 1. & quæst. 24. de Verit. artic. 14. Capreol. in 2. distinct. 29. artic. 1. Hispalens. distinct. 28. quæst. 1. art. 3. notab. 2. & sequentib. & Abulens. in cap. Matth. 19. quæst. 178. ad 6. Ubi recte advertit, illa duo, scilicet cooperationem, & præ-

Id ostenditur auctoritate.

& præmotionem Dei ex diversis principiis esse necessaria, & ideo etiam diverso modo in Deum reduci. Nam cooperatio Dei est necessaria ob dependentiam essentialem, quam omnis entitas participata habet ab ente per essentiam, & hinc est, ut illa cooperatio necessario fit immediate ab ipso Deo in genere causæ primæ, quia dependentia illa essentialis dicit immediatam habitudinem ad Deum. Unde etiam fit, ut necessario conveniat omnibus, & singulis bonis operibus voluntatis. At vero præmotio Dei, quæ est per cogitationem honestam, non fundatur in essentiali dependentia actuum voluntatis a Deo, sed in naturali ordine facultatum intellectus, & voluntatis, qui provenit ex naturali conditione voluntatis, quæ non potest moveri, nisi ab objecto præcogitato ab intellectu.

Motio prævia cogitationis ad actus voluntatis, tam in bonis, quam in malis actibus reperitur.

3 Ex quibus intelligitur, necessitatem hujus motionis præviæ respectu actus voluntatis ultra intrinsecum concursum cooperantem Dei, non esse propriam actuum bonorum, sed in malis etiam reperiri. Quia etiam volitio turpis procedit ex cogitatione aliqua, quæ voluntatem inducat ad talem actum; nam voluntas non minus in malis actibus, quam in bonis pendet a cogitatione intellectus, quia non magis potest ferri in malum non præcognitum, quam in bonum. Hæc vero intervenit differentia, quod cogitatio excitans ad actum moraliter bonum, esse debet de bono honesto, sub tali ratione boni, cogitatio vero excitans ad pravum actum est de malo sub ratione alicujus boni inferioris; neque necesse est, ut turpitudo annexa actualiter consideretur; quia voluntas non fertur in malum sub ratione mali, neque actus ejus est pravus solum, quando fertur in objectum consideratum ut pravum, sed satis est, ut feratur in objectum, quod est pravum, sive actu consideretur ut tale, sive non, considerari autem possit, & ex negligentia, vel industria omittatur, ut liberius possit voluntas in illud ferri. Atque ex hac differentia nascitur, ut cogitatio bona movens ad honestum actum tribuatur Deo tanquam authori ejus, quia non solum ad eam concurrit ut prima causa, sed etiam illam per se intendit, & per suam divinam providentiam causas ita disponit, ut illam bonam cogitationem excitent, & cum illa etiam per se concurrit ad movendam voluntatem ad bonum actum, quia illa etiam motio bona est, & per se ab honesta cogitatione causatur. Cogitatio autem turpis, licet etiam sit a Deo, ut a prima causa concurrente ad illam, non tamen illi tribuitur ut authori, quia non ab eo intenta, nec propter illam alias causas disponit, sed permittit, eam sequi, licet prævideat secuturam ex talibus causis, propter alios fines ita dispositis. Multoque minus est a Deo illa cogitatio; ut movens ad malum, seu motio ejus ad malum, quia revera non movet ad malum, ut tale est, sed ad bonum, quod solum est a Deo; reliqua vero quæ ex defectu hominis inde sequi possunt, tantum sunt a Deo permissa.

Cogitatio honesta est peculiare Dei benef.

4. Ex quo ulterius sequitur, cogitationem honestam esse peculiare Dei beneficium non solum, quia per generalem concursum ab eo fit, sed etiam quia ipse providit, & disposuit causas, ex quibus illa sequitur, hoc etiam Deo intendente, & volente. Quod non solum est verum, quando illa cogitatio habitura est effectum bonæ voluntatis, sed etiam quando illum non est consecutura. Quia excitari ad bonum, de se commodum est homini, & ipsamet cogitatio honesta per se est magna perfectio hominis; ergo est beneficium Dei, a quo confertur, sive habitura sit ulteriorem effectum, quem Deus ex se cupit, sive ex parte recipientis impediendus sit talis effectus, hoc enim Deo non tribuitur. Item homo de se expositus est, & malis, & bonis cogitationibus, quod autem potius ad bonas, quam ad malas moveatur, magnum bonum illius est, sed hoc provenit ex divina providentia ita causas adaptante, & disponente: ergo est Dei beneficium peculiare. An vero sit maius beneficium, quando cogitatio est congrua, quam cum est tantum sufficiens, paulo post dicam.

S.re co-it...

5. Hinc vero inferimus, hoc genus beneficii non solum habere locum in voluntate, & actibus ejus; sed etiam in intellectu, non tantum practico, sed etiam speculativo. Nam etiam intellectus est ex se expositus ut ad veram, & falsam apprehensionem & ad cogitationem intensam, vel remissam, & ad verum, vel falsum assensum moveatur & ex causis a divina providentia dispositis provenit, ut uno modo potius, quam alio moveatur; ergo speciale Dei beneficium est, quod potius ad verum, & cum intensione, & efficacia moveatur, quam alio modo. Quin potius non solum in superioribus potentiis, sed etiam in inferioribus potest cum proportione considerari huiusmodi beneficium. Nam licet appetitus sensitivus non sit liber, est tamen capax diversorum actuum convenientium, vel disconvenientium naturæ hominis quoad corporalem vitam, vel statum ejus, & ad illos affectus movetur per phantasiam. Unde fit, ut non tantum pendeat in actibus suis a Deo quoad concomitantem concursum, sed etiam quoad præviam motionem phantasiæ, quæ etiam excitatur per exteriora objecta, & causas secundas, cum quibus etiam concurrit Deus, non solum intrinsece cooperando, sed etiam sua providentia ita illas disponendo, & ordinando: ut inde etiam tanquam a prima radice proveniant motiones sensuum externorum, & internorum, & ipsius appetitus, convenientis non solum ad virtutem, vel scientiam, sed etiam ad vitam, & salutem, & ad convenientem corporis, & animi dispositionem. Ergo quoties causæ ita occurrunt, ut ad convenientes affectus moveant, potius quam ad alios, in Dei beneficium est referendum. Addo etiam servata proportione, & ratione simile genus beneficii posse considerari non solum in motionibus animi, sed etiam in ipsa hominis generatione, complexione, constitutione, ut omittam etiam in brutis animalibus, & rebus aliis spectari posse. Quia quidquid boni creaturæ provenit, & per quascumque causas proveniat, est beneficium Dei: ergo quotiescumque causæ secundæ possunt diversis modis occurrere, & disponi ad agendum in aliud subiectum, convenienter, vel disconvenienter illi, in Dei etiam beneficium referendum est, quod potius ad convenientem effectum, seu motionem fuerint per divinam providentiam dispositæ, quam ad oppositum.

Sit intellectus, sive etiam sensus.

Id ostenditur ex Aug.

6. Quam doctrinam indicavit August. lib. 4. contra Julian. cap. 3. parum a principio, ubi Iuliano dicenti, gentiles ex se habuisse veras virtutes morales: primum negat illas habuisse, de quo supra dictum est: deinde addit, etiam si illas habuissent, Deo potius, quam ipsis esse tribuendas. Argumentaturque in hunc modum. *Sub Dei occulto judicio, neque injusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii, & ad intelligendum quodammodo plumbei, alii obliviosi, alii acuti, memoresve nascuntur, alii natura leves, alii levissimis causis, ira facillima ardentes, alii inter utrosque mediocres; alii ita frigidi, ut vix omnino moveantur, alii libidinosissimi, &c. Nec eorum, quæ commemoravi aliquid instituto, ac proposito sed natura. Unde medici audent ista tribuere temperationibus corporum, quod etsi probari sine ulla quæstione potuisset, nunquid sibi quisque corpus condidit, & hoc ejus tribuendum est voluntati, quod mala ista naturalia magis, minusve patiatur, nec fas est, ut ei, qui se finxit, quis dicat quare me fecisti sic?* Unde concludit: *Quanto ergo tolerabilius, illas quas dicis, in impiis esse virtutes, divino muneri, quam eorum tantummodo tribueres voluntati.* Igitur ex sententia August. hoc genus beneficii divini, non solum in bonis moralibus, & liberis actibus voluntatis, sed etiam in aliis bonis naturalibus ex divina providentia provenientibus invenitur. Semper tamen hæc intervenit differentia, quod naturalia bona ita sunt a Deo, ut non possint ipsi recipienti ullo modo attribui, actus autem virtutum, licet sint Dei beneficia, etiam ipsi operanti tribuuntur, quia in illorum determinatione suas habet partes, licet non nisi authore Deo, ita operetur. Et in his non videtur esse dissensio inter nos, & dictos authores.

Proponitur præcipua quæstio hujus capitis.

7. Ulterius vero inquirendum superest, an cogitatio honesta ex hoc præcise, quod habitura est effectum, ac subinde sit efficax, seu congrua, sit maius Dei beneficium, quam similis cogitatio sufficiens, & ex obie-

cto æqualis. Debet autem fieri præcisa comparatio, nam in eo, in quo cogitatio est congrua, adiungitur cogitationi honestus actus voluntatis, qui non est in alio, in quo cogitatio est tantum sufficiens. Unde clarum est, illum, in quo cogitatio habet effectum bonæ voluntatis, recipere a Deo maius, vel plura beneficia, quia cogitatio simul cum voluntatis actu honesto, est maius beneficium Dei, quam sola cogitatio in alio, quia etiam actus voluntatis est beneficium Dei, cum ab ipso Deo libere fiat in suo genere. Præcise igitur comparando cogitationes: dicunt aliqui, non esse maius Dei beneficium cogitationem efficacem seu congruam, quam sufficientem, seu incongruam. Ratio est, quia cogitatio non habet de se, quod sit congrua, sed ex eo, quod voluntas se illi accommodat, eique obedit: ergo illa cogitatio non est congrua, prout antecedit actum voluntatis, sed ex coniunctione illius: ergo secundum se non est maius beneficium, sed solum prout illi coniungitur actus voluntatis.

Ratio quo ad denominationem efficacis. 8. Idemque est de altera denominatione, si cogitatio illa dicitur efficax, quia duobus modis potest ita denominari. Primo ratione efficacitatis in actu primo, scilicet, quia potest generare in voluntate actum honestum, & hoc etiam habet cogitatio sufficiens, unde in hoc sunt æquales. Alio modo potest cogitatio dici efficax in actu secundo, i.e. influens, seu actualiter efficiens in voluntate actum honestum, & sic denominatio illa, qua cogitatio dicitur efficax, extrinseca est respectu intellectus, & proveniens ab actu voluntatis: ergo non addit novum, vel majus beneficium, nisi quatenus actui intellectus conjungitur actus voluntatis: ergo in præciso actu intellectus, nullus est excessus. Idem patet ex actu cogitationis non habentis effectum bonæ voluntatis, nam id non provenit ex aliquo defectu ipsius, sed præcise ex voluntatis defectu: unde illa cogitatio non potest dici incongrua de se, sed ex sola denominatione voluntatis, non se accommodantis illi: hoc autem est quid posterius, & accidens tali cogitationi: ergo non diminuit rationem beneficii in illa secundum se, ac præcise spectata. Idemque est de denominatione efficacis, nam illa de se est efficax quoad potestatem, quia hoc necessarium est, ut sit sufficiens: quod autem actu non efficiat, solum est carentia denominationis cujusdam extrinsecæ, quæ non diminuit bonitatem, vel æqualitatem beneficii ex parte ipsius.

Confirm. ex hypothesi impossibili. 9. Et confirmatur, nam si fingamus, Deum in eo signo, in quo disponit causas secundas tali modo, ut in duobus hominibus causent illam cogitationem, non præscire, in uno esse habituram effectum bonæ voluntatis, & non in alio: tunc non possemus intelligere, uni facere majus beneficium, quam alteri ex vi præcisæ cogitationis, quia æquale bonum vult utrique conferre, & paratus est cum utroque concurrere ad ulteriorem actum voluntatis, si uterque velit, & de utroque nescit in illo signo quid operaturus sit. At multi censent, Deum in eo signo, nondum habere illam præscientiam, quia esset conditionata de futuris contingentibus, quam alioqui negant: ergo saltem in illa sententia, non est majus beneficium una cogitatio, quam alia. Et ulterius adhuc posita illa scientia, non videtur augeri beneficium, quia ratio beneficii sumitur ex voluntate dantis, & bonitate rei datæ, sed præscientia non facit, rem esse majorem, vel minorem, neque etiam auget Dei voluntatem, quia Deus æquale bonum vult utrique dare efficaciter, scilicet, talem cogitationem, & de se utrique etiam cupit bonam voluntatem, & paratus est, cum utroque ad illam concurrere: ergo quod præsciatur effectus futurus in uno, & non in altero, non auget beneficium in ipsa præcisa cogitatione, sed ad summum in additione alterius effectus, honestæ utique voluntatis.

Opinio 3. affirm. 10. Alii vero in alio extremo sentiunt, cogitationem congruam spectatam præcise, semper esse in se majus beneficium, quia etiam ut antecedit actum voluntatis, aliquid in se habet, ratione cujus est congrua, quod deest alteri cogitationi, quæ incongrua reputatur. Quia semper cogitatio congrua, vel est cum majori claritate, conatu, aut advertentia, vel est magis expedita, & libera a contrariis impedimentis, quia, scilicet, contingit haberi eo tempore, quo non occurrit aliquid excitans ad contrarium affectum neque diminuens mentis attentionem, nec retardans affectum voluntatis, vel certe est magis accommodata complexioni hominis, ex qua proportione fit interdum, ut cum illa insurgat aliquis motus naturalis affectionis, qui multum juvet ad voluntatis deliberationem, & ita semper includit conditionem aliquam, quæ augeat in illa rationem beneficii.

11. Fundamentum hujus sententiæ est, quia fieri non potest, ut stante æquali consideratione boni honesti, & mali contrarii, & æque ablatis omnibus impedimentis ad bene eligendum, unus homo honeste eligat, & alter prave, vel unus, & idem homo in uno tempore prave eligat, & in alio bene: ergo semper cogitatio antecedens actum honestum voluntatis, est major in aliqua reali conditione antecedente, sive sit intensio, sive ablatio impedimenti, sive aliquid simile, & ita semper est majus beneficium. Antecedens probatur, quia alias posset quis peccare voluntate, nullo defectu erroris vel inconsiderationis præcedente in intellectu: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia is, qui ita cogitat honestum, ut illud eligat, non habet errorem, nec inconsiderationem defectuosam in intellectu: ergo si cum simili cogitatione omnino æquali potest male eligere, cum id facit, eligit per voluntatem male, sine prævio defectu intellectus. Falsitas autem consequentis probatur, tum quia est contra Aristot. 7. Ethic. capit. 2. & Augustin. libr. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 17. & D. Thomam 1. 2. quæst. 77. articul. 2. tum etiam quia videtur contra naturam voluntatis, quia nata est moveri, ac regulari per intellectum: ergo fieri non potest, ut erret, vel deficiat, si intellectus non errat, vel deficit, item quia voluntas sicut non fertur in aliquid, nisi sub ratione boni, ita nec fertur in unum præ alio, nisi sub aliqua ratione majoris boni: ergo fieri non potest, ut cum eadem cogitatione intellectus, modo unum eligat, modo aliud. Ejus fundam.

Opinionis mediæ, & veræ assertio: cogitatio congrua non importat necessario incongruā physice. 12. Inter has sententias mihi media placet. Dico enim inprimis, cogitationem congruam honesti, ut antecedit usum liberum voluntatis, non semper excedere incongruam in aliqua reali conditione, vel positiva, vel formali ipsius actus, qualis est intensio, attentio, claritas, &c. vel privativa, seu ablativa alicujus impedimenti, ut est carentia concomitantis cogitationis pravæ, vel considerationis alicujus majoris difficultatis, vel quid simile. Probatur, quia sine ulla differentia in his omnibus potest eadem cogitatio non esse congrua, & postea, vel in alio homine esse non congrua, id est, in uno habere effectum, & non in alio. Probatur ex ipsa libertate voluntatis, quæ aliter salvari non potest. Nam posita in Petro cogitatione honesta, sufficiente ad eligendum bonum cum illa, nullaq; conditione addita, vel mutata, poterit Petrus bonum eligere, & bene, quia alias cogitatio non esset sufficiens in suo genere ad talem effectum, ut supponitur. Item quia si aliquid ultra requiritur, vel illud est in potestate voluntatis, & ab ejus libertate pendet, vel non? Primum dici non potest, quia hic agimus de prærequisitis ad primam voluntatem liberam, & de cogitatione sufficiente, ut antecedit omnino usum liberæ voluntatis: si vero dicatur secundum: sequitur, illam cogitationem esse insufficientem ad volendum, nec posse voluntati imputari, si non velit, quia non habet omnia prærequisita, ut velle possit: igitur quoties cogitatio honesti est sufficiens ad actum honestum, voluntas potest cum effectu honeste velle. Peto ergo ulterius, an stante illa cogitatione, possit etiam voluntas non velle? Nam si non potest non elicere actum honestum cogitationi conformem, profecto ex suppositione talis cogitationis necessario illum eligit: ergo cum cogitatio ipsa necessaria sit, ut supponitur, actus etiam voluntatis erit simpliciter necessarius, & ita destruitur libertas. Ergo fatendum est, posse voluntatem cum eadem omnino cogitatione nunc velle, cum qua prius noluit, & e contrario: ergo eadem omnino cogitatio, seu æqua-

æqualis potest esse alicui congrua, vel incongrua pro sola libertate voluntatis volentis hoc, vel illud cum solo generali Dei concursu, (loquimur enim nunc intra ordinem naturæ) nam si voluntas consentit, cogitatio est congrua, si dissentit, denominatur incongrua.

Probatur etiam de diversis in eodem tempore

13 Unde simili modo argumentor, comparando duos æquali cogitatione excitatos, & cum eisdem impedimentis, vel æqualiter carentes talibus impedimentis. Nam si alter illorum ductus ab illa cogitatione, recte operatur, quia vult, etiam potest alius non operari, quia non vult; ponatur ergo in esse hoc, quod possibile est, quia nullum inde sequetur inconveniens, vel impossibile; ergo tunc erit una cogitatio congrua; & altera incongrua, nulla præcedente conditione reali, in qua una alteram excedat. Confirmatur, primo quia stante in me cogitatione honesta, etiam intensa, possum ego non operari pro mea libertate; sed hoc non tollit ab alio habente similem cogitationem, potestatem consentiendi illi, & bene operandi; ergo stat, ut altero non operante, alter operetur cum æquali cogitatione; ergo stat, ut cogitatio æqualis in uno sit congrua, in altero vero incongrua. Confirmatur secundo, quia si necessarium est, ut is, qui elicit actum honestum voluntatis semper cogitationem habeat maiorem, vel meliorem, quam alius, qui non vult; interrogo, an illud, in quo prior excedit, sit necessarium simpliciter ad talem actum voluntatis, vel non sit? Nam si est necessarium, profecto is, cui non datur, non potest habere voluntatem honestam, quia deest illi aliquid necessarium, quod non est in potestate ejus, nam cogitatio prima, quæ antecedit voluntatem non est in potestate hominis, & ad primam cogitationem revocanda est disputatio, ut dixi. Si vero ille excessus, qui esse dicitur in illa cogitatione non est necessarius ad talem actum voluntatis; ergo sine illo esse potest; ergo præcedentibus æqualib. cogitationibus in duobus, potest unus habere actum voluntatis honestum, quamvis alius non habeat, & consequenter ex duabus cogitationibus æqualibus potest una esse congrua, altera incongrua.

Probatur ulterius utrumque simul, id est, de eadem cogitatione pro diversis durationibus, vel de diversis pro eadem

14 Denique declaratur in hunc modum assertio, sive pro una persona in diversis temporibus, sive pro diversis personis in eodem momento. Nam duobus modis potest unusquisque excitari bona cogitatione, scilicet, vel sola illa sine alia opposita sollicitante in contrarium, vel simul a contraria. Quando fit priori modo, voluntas quidem non potest immediate uti libertate quoad specificationem exercendo actum contrarium, quia non potest ad hoc moveri, nisi prævia cogitatione contraria; potest tamen uti libertate quoad exercitium, & ita potest vel affici, vel non affici secundum illam cogitationem, pro sua libertate, quod satis est, ut illa eadem cogitatio possit congrua, & incongrua fieri. Item potest stante illa cogitatione, vel statim consentire, sine majori deliberatione ex parte intellectus, vel etiam potest applicare intellectum, ut de contrario cogitet, & ut ab illa cogitatione bona avertatur, & sic etiam contrarium actum habere. Et hoc satis est, ut eadem cogitatio nunc sit congrua, & postea, vel in alio fiat incongrua sine inæqualitate in prima cogitatione naturali, quæ sola consideratur ut præveniens beneficium, ex Dei providentia proveniens. Quando autem prima cogitatio honesta simul concurrit cum alia contraria, dicunt aliqui, si voluntas immediate eligat, necessario sequi efficaciorem, vel suæ dispositioni magis accommodatam, vel magis expressam; posse tamen non immediate eligere, sed avertere mentem a cogitatione efficaciori, & tunc sequi alteram, applicando, si opus fuerit, magis intellectum ad considerationem ejus. Sed in primis hoc sufficit, ut eadem, vel æqualis cogitatio in uno sit congrua, & non in alio, etiam si in utroque efficacior de se sit, quam opposita, quia potest unus immediate eligere secundum illam, alius autem avertere mentem, & ita tandem eligere contrarium. Unde etiam fit, ut congruitas cogitationis non possit esse mere naturalis, sed pendens ex libertate voluntatis, quia quantumcunque honesta cogitatio naturalis sit

Vasq. 1.2. disp. 67. n. 4.

efficax, & accommodata voluntati, potest voluntas non statim eligere, sed avertere mentem ab illa cogitatione, & ad contrariam efficaciam illam applicare; & sic tandem oppositum eligere. Et præterea ille modus libertatis, & necessitatis gratis ponitur in voluntate. Cur enim libera est immediate quoad exercitium, non obstante efficaciori cogitatione, & non etiam quoad specificationem, si simul habet sufficientem cogitationem ad oppositum? Item si est libera, ut sine novo dictamine avertat intellectum a cogitatione efficaciori, & applicet ad minus efficacem magis perficiendam, multo magis id poterit facere cum novo dictamine de hac ipsa applicatione, etiam si remissum sit: quod si potest voluntas illud sequi, quasi eligendo illam applicationem, vel aversionem intellectus, cur non poterit immediate, etiam inter objecta proposita eligere, quod voluerit?

Probatur tandem assertio ostendendo voluntatem sequi posse cogitationem minus efficacem

15 Qua propter longe probabilius est, libertatem voluntatis ad hoc extendi, ut positis objectis, seu mediis omnino æqualibus, & æque consideratis possit voluntas pro sua libertate unum assumere, & aliud relinquere; ergo ex actu voluntatis bonó non potest inferri inæqualitas in cogitatione, quæ ex parte intellectus præcedat. Consequentia evidens est. Antecedens autem videtur nobis necessarium ad veram tuendam libertatem, & dominium voluntatis in actus suos. Nam si posita ex parte intellectus meliori repræsentatione objecti, voluntas, si operatur necessario fertur in illud, & quando est æqualitas ex parte intellectus, suspensa manet, neque aliquid velle potest pro sua libertate, profecto nunquam est libera ex intrinseco dominio. Quod si dicatur esse libera, solum quia potest applicare intellectum ad cogitandum unum magis, quam aliud. Profecto necesse est, ut hoc etiam faciat sub aliqua ratione boni, quam oportet, esse aliquo modo cognitam, & tunc redibit quæstio, an illa ratio boni efficacius proponatur, vel major judicetur, & an hoc sit liberum, vel naturale: & sic vel totum fit ex naturali connexione cum aliquo principio naturali, & destruitur libertas, vel sistendum est in indifferentia libertatis ad eligendum inter ea, quæ non proponuntur ut necessaria, etiam si magis, vel minus utilia, vel magis, aut minus efficaciter cogitentur. De qua re iterum redibit sermo disputando de auxiliis gratiæ.

2. Assert. superat tamen semper cogitatio congrua incongruã moraliter

16 Dico secundo. Nihilominus fatendum est, esse peculiare Dei beneficium recipere cogitationem naturalem honestam tempore opportuno, quando habitura est bonæ voluntatis effectum, etiam si non ex majori efficacia sua, neque ex aliqua conditione antecedente, sed voluntate libere cooperante cum generali Dei concursu illum effectum habeat. Hæc assertio tractanda est infra latius, de vocatione congrua inter auxilia gratiæ, nunc per æquiparationem ad illam probari potest, quia vocatio congrua est majus Dei beneficium, quam sufficiens tantum; ergo similiter cogitatio congrua in ordine naturali. Nam licet fortasse in aliquo sit major ratio de auxiliis gratiæ, quia sunt magis gratuita, & ex peculiari ordine prædestinationis proveniant: nihilominus hic invenitur aliqua ratio æqualis, quæ ad aliquod augmentum beneficii sufficiat. Probatur, quia respectu scientiæ divinæ non provenit contingenter, id est, casu, illa inæqualitas in effectu bonæ voluntatis: suppono enim Deum optime præscire, quis sit operaturus bene cum tali cogitatione hic, & nunc excitata, & quis non sit operaturus cum alia, licet omnino æquali, quod in 1.p. monstratum est, tractando de scientia futurorum contingentium, & infra necessario attingetur. Deinde illa inæqualitas in effectu non provenit sine divina voluntate, quæ illis duobus non æqualiter favet; nam in altero permittit incongruitatem, in altero affectat, & vult congruitatem; ergo est major quidam affectus ex parte voluntatis Dei respectu illius, qui congrue excitatur per cogitationem illam; ergo hoc respectu illa cogitatio est majus beneficium in illo. Quia, ut Div. Thom. 2.2. q. 106. art. 5. & 6. ex Seneca tradit, beneficii quantitas non ex sola rei magnitudine, sed maxime ex animo donantis attenditur; itemque ex oppor-

opportunitate, & occasione, in qua donum confertur. Sicut eleemosyna rei minutæ solet ex circumstantiis magna censeri, ut idem D. Thom. tradit 2.2. quæst.32. artic.3. ad 3. Ita ergo in præsenti licet cogitatio in se æqualis sit, vel fortasse minor, tamen quia in meliori opportunitate, & ex majori affectu datur, ideo simpliciter majus beneficium censetur. Dico autem, semper talem cogitationem esse majus Dei beneficium, non vero dico, esse majus auxilium, quia hoc necessarium non est, quia non semper magis excitat voluntatem, nec est in se quid melius, aut pauciora habet impedimenta, ut ex priori conditione constat.

Solvitur 1 sententiæ argumentum, in num. 7.

17 Ad fundamentum ergo primæ sententiæ respondeo, dupliciter posse cogitationem congruam considerari, scilicet, secundum ordinem executionis, vel intentionis, seu prout in re ipsa habet, & exercet congruitatem suam, vel prout illam præhabet in præscientia, & in affectu Dei immittentis, seu operantis talem cogitationem. Priori modo vera sunt omnia, quæ in argumento assumuntur. Nam re vera cogitatio per se spectata, & ut antecedens omnino liberum usum voluntatis, non est congrua efficaciter, & est congrua sufficienter, ut ibi recte probatur. Nihilominus tamen in eo, qui prævidet, quæ cogitatio habitura est affectum, & cui est accommodandum liberum arbitrium, si in tali occasione, vel tempore detur, talis cogitatio est antecedenter congrua in præscientia, & intentione donantis, & ideo potest dari ex meliori affectu, & ut majus beneficium: unde ad confirmationem fatemur, sine hac præscientia non posse intelligi hanc inæqualitatem in tali beneficio: posita autem præscientia optime intelligi. Et ad replicam respondetur, ex parte doni satis esse, quod detur in meliori opportunitate, & quando majorem fructum allaturum est, ut ex eo capite beneficium censeatur majus, quando illamet opportunitas, & utilitas est prævisa, & intenta: unde ex parte affectus etiam est excessus, cum Deus hanc etiam commoditatem intendat in uno, & non in altero. Nec refert, quod Deus ex se vellet, ut etiam in alio cogitatio esset congrua, & paratus sit suum ad hoc præstare concursum ex vi generalis providentiæ, & intentionis, quam Deus habet perducendi homines ad finem suum. Hoc (inquam) non obstat, quia Deus non sistit in universali intentione, sed ad singularia omnia descendit, distinctissime volendo, & distribuendo dona sua, & ideo dum eligit illarum rerum, & causarum dispositionem, quæ cum effectu huic magis debet congruere, quam alteri, efficaciori, & gratiori affectu illum diligit, quamvis antecedenti voluntate alium æqualiter diligat: hæc enim duo inter se non repugnant, ut constat.

Ad confir. in num. 9.

Ad fund. 2. opinionis in n.10

18 Ad fundamentum alterius sententiæ respondetur, licet ordinarie cogitatio congrua ad aliam non congruam comparata major sit in aliqua proprietate sua, vel in carentia impedimentorum, nihilominus non esse id simpliciter necessarium, ut probavi, sed ex sola libertate voluntatis posse contingere, ut uni sit congrua hic, & nunc cogitatio, quæ alterum non movet, & consequenter non est illi congrua. Ad probationem autem dicitur, falsum esse assumptum. Non est enim impossibile simpliciter, cum æquali cogitatione in uno tempore honeste velle, & in alio turpiter, cum Dominium voluntatis in hoc consistat, ut possit suo arbitratu eligere inter ea, quæ necessaria non judicantur. Et ad inconveniens, quod possit esse defectus in voluntate, sine defectu in intellectu, responderi potest in primis, moraliter id non accidere, quia voluntas semper avertit considerationem intellectus, quando vult præcipitari, ut facilius operetur, & sine conscientiæ reprehensione, & hoc forte voluerunt Doctores ibi allegati. Nihilominus tamen absolute non repugnat, stante integra consideratione intellectus, voluntatem ferri in minus bonum, ut in delectabile, omisso honesto.

Respondetur etiam aliter

19 Deinde potest negari sequela. Quia nunquam est prava electio voluntatis sine aliquo defectu in intellectu, quia semper deest aliqua perfectior consideratio, quæ tunc adhibenda esset ad continendam voluntatem in officio, vel ad minus deest judicium practicum, *Hoc faciendum est*, vel judicium actuale comparativum, *Hoc præ illo eligendum est*; hic autem defectus intellectus non semper est radix defectus voluntatis, sed potius ipsa voluntas est causa formalis, vel virtualis ejus, quia non vult applicare intellectum, vel potius avertit illum. Et ita si sermo sit de defectu antecedente, & omnino naturali, seu involuntario, sic verum est, non oportere, ut talis defectus præcedat in intellectu ante defectum voluntatis, neque in illo sensu loquuntur authores allegati. Neque refert, quod voluntas nata sit regulari per intellectum, quia non ita regulatur, ut obediat despotice, sed politice, & ideo potest non conformari superiori regulæ intellectus, sed inferiori. Quia licet hoc videatur voluntatis propensioni contrarium secundum unam rationem, secundum aliam est illi conforme, quam voluntas pro sua libertate sequi potest. Neque etiam oportet, ut voluntas cogatur eligere majus bonum, etiam si non possit aliquid velle nisi sub ratione boni, quia cum eligit unum præ alio, non oportet, ut id faciat sub ratione melioris simpliciter, sed sub ratione facilioris, aut magis delectabilis, vel alia simili, vel certe ad illam comparationem sufficit, ut hoc velle possit, quia in eo aliquam boni rationem invenit, & aliud possit non velle, quia sibi necessarium esse non judicat.

1. Corollarium honesta cogitatio sufficiens est necessaria antecedenter ad actum voluntatis

20 Ex his sequitur primo, cogitationem honestam sufficientem ad movendam voluntatem ad actum honestum, esse necessariam ad omnem voluntatis actum, necessitate antecedente; cogitationem autem congruam, ut talis sit, solum esse necessariam necessitate consequente, seu concomitante: quos terminos infra latius declarabimus. Nunc breviter: antecedens necessitas est illa, quæ est ex parte causæ ad opus necessariæ: necessitas vero consequens est illa, quæ sequitur ex suppositione ipsiusmet operis, quæ etiam potest dici concomitans, quatenus simul est cum ipso opere. Dico ergo ad honestum velle necessariam esse cogitationem honestam sufficientem necessitate antecedente, quia talis cogitatio est causa, sine qua talis actus esse non potest, & non habet ab ipso actu voluntatis vim sufficientem movendi ad illum, sed hæc supponi debet aliunde in ipsomet intellectu; est ergo illa necessitas antecedens. Hæc autem necessitas (ut in simili tetigit August. lib. de Corrept. & Grat. cap.11.& 12.) non est necessitas, ut actus voluntatis sit, id est, inferens necessario actum honestum voluntatis, alias tolleret ejus libertatem, cum talis cogitatio sit antecedenter necessaria: sed est necessitas, ut actus voluntatis esse possit, seu sine qua esse non potest, & ideo stante illa cogitatione potest non sequi actus voluntatis, quamvis hic sine illa esse non possit, & quoad hoc dicitur illa necessitas antecedens.

Congrua vero est necessaria consequenter

21 Altera vero pars probatur quia cogitatio congrua non est necessaria, ut actus esse possit, sed est necessaria, ut actus sit, illumque infallibiliter infert, neque ab eo separatur. Nam eo ipso, quod voluntas non sequitur cogitationem, hæc non est congrua, neque efficax: igitur si cogitatio est congrua, infert statim effectum bonæ voluntatis. Hanc ergo necessitatem dicimus esse consequentem, non antecedentem, quia cogitatio non constituitur in esse congruæ, nisi quia voluntas ex sua libera determinatione illi coniungitur; est ergo congruitas consequens actum voluntatis, non antecedens illum. Item licet cogitatio congrua sit causa actus, non tamen est causa quia congrua est, sed potius quia est causa non solum in actu primo, sed etiam in actu secundo, ideo congrua nominatur, hæc autem est necessitas consequens, seu concomitans. Denique si talis cogitatio ut congrua esset necessaria necessitate antecedenti, tolleret libertatem voluntatis, quia prævenirret consensum ejus, & necessario inferret illum. Est ergo hæc necessitas consequens, sive consideretur in re ipsa, seu in executione, sive in præscientia Dei: nam Deus præscit cogitationem esse congruam, quia habitura est effectum, cooperante libera voluntate, non quia secundum se spectata illa cogitatio necessario inferat talem voluntatem. Et in hoc convenit nobiscum Vasquez in 1.2.

loco

loco citato, licet in 1. p. aperte supponant, in cogitatione congrua necessitatem antecedentem, ponendo in illa aliquam conditionem antecedentem, in qua excellere debet cogitationem, quæ congrua non est.

2. Coroll. voluntas sine cogitatione congrua potest bene agere in sensu diviso: non in cōposito. Probatur de diviso.

22 Secundo sequitur ex dictis, simpliciter, & proprie loquendo, posse hominem bene moraliter operari sine cogitatione congrua, licet secundum quid, & in sensu composito dicatur, non posse bene operari sine cogitatione congrua. Prior pars ex dictis facile probatur, quia non est necessaria cogitatio congrua, ut aliquis possit bene operari: nam ad hoc satis est cogitatio bona sufficiens, ut ostensum est; ergo absolute verum est hominem sine cogitatione congrua posse bene operari. Item homo non habens cogitationem congruam, cum sufficiente est proxime liber ad bene operandum; ergo est etiam potens, quia sine potestate non est libertas; ergo simpliciter potest bene operari. Item homo cum sola cogitatione honesta sufficiente, peccat contra illā operando; ergo poterat non sic, sed honeste operari; ergo sine cogitatione congrua simpliciter potest. Item qui habet cogitationem honestā sufficientem, potens est facere, ut illa sit congrua, alias congruitas non esset conditio consequens, sed antecedens; sed non aliter potest facere cogitationem illam congruam, nisi consentiendo illi; ergo hoc etiam potest, licet id non sit facturus. Denique hinc sumitur ratio a priori, quia posse est prius, quam operari; unde vere aliquid possumus, licet id non simus facturi; ergo licet homo non sit consensurus cogitationi honestæ, simpliciter, & propriissime potest illi consentire; ergo sine cogitatione congrua potest bene operari.

Probatur de composito

23 Altera vero pars etiam constat, quia non possunt simul ista duo conjungi, scilicet, quod homo bene operetur, & cogitationem congruam non habeat, quia ipsa bona operatio est effectus cogitationis honestæ, per cujus causalitatem constituitur in esse congruæ: ergo in sensu composito repugnat bene operari sine cogitatione congrua, quia sensus compositus cadit in prædictam conjunctionem incongruitatis cogitationis cum effectu bonæ operationis, sicut dicimus repugnare, prædestinatum damnari, vel reprobum salvari, in sensu composito, id est, repugnare, illa simul conjungi. Hæ igitur duæ partes manifestæ sunt ex dictis, neque in illis potest esse controversia nisi de nomine.

Quando in uno, vel altero prædictorum sensuum intelligantur sacra testimonia

24 Nihilominus ad intelligendum Patres, & Concilia, ac divinam Scripturam, multum refert, diligenter advertere, quando in uno, vel alio sensu loquantur. Existimo vero quotiescumque homo dicitur impotens ad aliquid operandum, sine tali cogitatione, aut auxilio, sermonem esse de impotentia simpliciter, & in priori sensu diviso, ac proprio, nisi ex circumstantiis loquutionis aliud manifeste constet. Nam homo non dicitur impotens, nisi ex defectu virium, & propriæ facultatis: nam ex eo solum, quod sit male operaturus, vel quod prævideatur male operaturus, non dicitur impotens ad bene operandum; dicitur ergo impotens ex defectu virium. Et ideo propter defectum solius cogitationis congruæ, non potest homo dici simpliciter impotens ad bene operandum, quia cogitatio congrua non dat vires bene operandi, ut congrua est, sed solum ut honesta, & sufficiens est. Atque eadem ratione quoties agitur de necessitate divini auxilii ad bene operandum, necessitate (inquam) fundata in hominis fragilitate, vel impotentia, talis necessitas antecedens esse solet, & non tantum consequens, & impotentia illa esse solet in sensu diviso proprio, & non in sola suppositione aliqua consequente: quia hæc non sufficit, ut homo denominetur impotens, sicut declaratum est. Quæ omnia notanda sunt pro his, quæ dicemus, & ex discursu materiæ fient clariora.

CAPUT XIII.

An cogitatio honesta naturalis congrua, sit vera gratia, in homine non elevato ad supernaturalem finem, sive in pura, sive in integra natura constituto absque peccato?

1 Ut distinctius procedamus, per singulos hominis status breviter discurremus, incipiendo a statu puræ naturæ, quia cum illo maxime videtur gratia repugnare, quæ vero de illo statu dixerimus, a fortiori habebunt locum in statu integræ naturæ non elevatæ ad finem supernaturalem, ut per se notum est, & ex dicendis patebit. Duobus autem modis dici potest gratia respectu naturæ, uno modo quia est supra ordinem naturæ, alio modo quia est supra debitum naturæ. Priori modo manifestum est, cogitationem congruam honestam solum secundum conformitatem ad rationem naturalem respectu hominis in statu puræ naturæ non esse gratiam supra ordinem naturæ. Probatur quia homo in pura natura non esset ordinatus ad finem supernaturalem: ergo nec cogitatio illa daretur illi in ordine ad illum finem: ergo ex parte finis non esset supra ordinem naturæ. Nec etiam ex parte objecti, vel regulæ, vel effectus, vel modi esset supra eundem ordinem: ergo nullo modo. Probatur minor quoad omnes partes, quia objectum talis cogitationis esset bonum honestum ordinis naturalis, id est, consentaneum naturæ rationali secundum solam perfectionem naturalem spectatæ, unde regula proxima illius objecti esset recta ratio naturalis, radicalis vero, & remota esset ipsa natura rationalis: effectus vero esset actus quidam voluntatis honestus pertinens secundum speciem, & substantiam suam ad ordinem virtutum acquisitarum, quæ ad ordinem naturæ pertinent. Denique nullus modus excedens ordinem naturæ in tali cogitatione spectari potest, quia neque modus intensionis, expressionis, aut claritatis, quia supponimus in his omnibus non excedere vires, & efficacitatem naturalis luminis intellectus. Neque etiam modus causalitatis, quia etiam supponimus, fieri per causas secundas naturales sine aliqua peculiari mutatione in illarum cursu, aut dispositione facta, & Deum cum illis tantum generali influentia concurrere sine alio specialiori modo; ergo non superest modus, quo illa cogitatio supra naturæ ordinem reputari possit.

Assert. 1. cogitatio congrua de qua tractatur non excedit ordinē ipsius naturæ puræ. Id ostenditur ex parte finis. Item ex parte objecti, & cæt.

2 At vero de gratia supra naturæ debitum controversia est. Nam Vasquez plane sentit, etiam tunc talem cogitationem futuram fuisse veram gratiam. Sufficiensque argumentum esse creditur, quia hæc cogitatio congrua non omnibus datur: quod autem est naturæ debitum omnibus datur: ergo hæc cogitatio non est naturæ debita: ergo est gratia, quatenus gratia significat omne donum naturæ non debitum. Item si Deus daret homini cogitationem sufficientem tantum, satisfaceret naturæ debito: ergo si præparat congruentiorem gratiam facit ultra naturæ debitum. Unde consequenter infert, hoc genus gratiæ esse necessarium ad operandum quodlibet opus honestum, non solum in pura hominis natura, sed etiam in statu naturæ integræ, etiamsi absque gratia sanctificante, & absque ordinatione ad finem supernaturalem intelligatur. Idemque consequenter dici in Angelica natura secundum se spectata, propter indifferentiam cujuscumque creatæ naturæ intellectualis ad cogitationem congruam, & incongruam, quia Deus satisfaceret, ut sic dicam, suo muneri creatoris, dando cogitationem sufficientem; ergo si det congruam, facit specialem gratiam ultra talis naturæ debitum.

An vero prædicta cogitatio sit supra debitum naturæ? affirmat Vasq.

2. Assert. Cogitatio congrua non est supra debitum naturæ.

3 Nihilominus censeo respectu puræ naturæ hoc donum cogitationis congruæ non esse computandum extra beneficia creationis, id est, extra illa dona, quæ ad primam creationem consequuntur quasi ex naturali debito: ac subinde non esse propriam gratiam, etiam naturalis ordinis, & supra omne naturæ debitum. Probatur, & declaratur in hunc modum, quia hoc debitum potest considerari, vel in ordine ad

ad naturam specificam, vel in ordine ad individua sub specie contenta; utroque autem modo cogitatio congrua est interdum debita naturæ; ergo. Minor probatur inprimis respectu specificæ naturæ, quia omnibus aliis speciebus rerum debitum est tale genus divinæ providentiæ, quo interdum opera connaturalia convenienter, ac recte secundum capacitatem suam naturalem faciant; ergo idem est debitum humanæ, seu intellectuali naturæ; sed operatio recta, & consentanea tali naturæ, est operatio honesta; ergo est illi debita naturalis providentia, qua interdum talem operationem perficiat.

Probatur primo nō esse supra debitum humanæ speciei

Pergit probatio arguendo ab aliis speciebus ad humanam

4 Probatur prima consequentia; tum quia alias inferior esset intellectualis creatura, quacumque alia minus perfecta in obtinenda ab authore suo providentia ad rectam operationem necessaria, quod incredibile, & præter omnem rationem videtur; tum quia etiam inferiores naturæ habent quandam indifferentiam ad rectam, & obliquam, seu defectuosam operationem suæ capacitati consentaneam, quæ quidem non est indifferentia libertatis, sed capacitatis, seu naturalis contingentiæ ex vario concursu causarum, & impedimentorum provenientis, sic enim animal interdum potest recte videre, interdum oblique, & bene ambulare, aut claudicare, & sic de aliis; ergo si propter indifferentiam non est debita naturæ intellectuali recta operatio, etiam inferioribus naturis non erit debita, nam quod illa indifferentia sit libertatis, vel naturalis contingentiæ, parum refert, quia semper determinatio ad rectum actum potius, quam ad obliquum, pendet ex libera Dei providentia ita disponente seriem causarum, ut tandem sequatur operatio recta potius, quam obliqua. Si ergo respectu aliarum rerum, non obstante illa varietate eventuum possibilium, ipsa ratio sapientis, & debitæ gubernationis universalis postulat, ut causæ universales, & ordo rerum universi ita disponantur, ut in unaquaque natura possint esse, & de facto inveniantur operationes naturæ convenientes, recto, & debito modo factæ, cur non idem dicetur respectu intellectualis naturæ secundum se spectatę?

Item pergit arguendo a sufficiente ad congruam

5 Declaratur præterea in hunc modum, quia naturæ humanæ debita est cogitatio honesta sufficiens ad recte operandum; ergo & congrua. Antecedens probatur quia alias nunquam imputaretur homini, si non recte operaretur, nec esset illi debita facultas proxima ad eligendum libere inter honestum, & turpe, quod manifeste repugnat ordini consentaneo divinæ providentiæ, quam nobis proposuit Sapiens Ecclesiast. 15. dicens, *Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum, quod placuerit ei dabitur illi, quoniam multa sapientia Dei*; repugnat etiam cum proxima libertate naturali, quam homo habet ad peccandum. Quia nisi homo habeat considerationem actualem boni honesti sufficientem ad volendum illud, vel saltem illam habeat in manu sua, si velit attendere, non habet libertatem proximam ad peccandum, quia non potest sufficienti consideratione eligere inter bonum, & malum, neque habere proximam indifferentiam ad utrumque; ergo si homini non est naturaliter debita cogitatio honesti sufficiens ad movendum affectum, vel quod perinde est, non sit homini naturaliter debitum auxilium sufficiens ad habendam talem cogitationem, etiam proxima libertas ad peccandum non erit naturalis voluntati, nec poterit in illa inveniri, nisi supposito aliquo dono gratuito, & non debito naturæ. Consequens est absurdum, & a nullo doctore catholico, quod ego sciam, assertum est. Unde cum Pelagius sæpius contenderit, hanc libertatem esse homini naturalem, in hoc nunquam illi Patres contradixerunt, sed illi libertati gratiam, qua gubernetur, necessariam esse adjunxerunt: ideoque semper reprehenderunt Pelagium, quod nomine gratiæ ipsum liberum arbitrium intelligeret. Supponebant ergo esse in ipsa natura, quidquid ad illam libertatem necessarium est, saltem ad eligendum inter bonum, & malum proportionatum naturæ, inter quæ unum est cogitatio honesta sufficiens. Unde etiam Vasq. disp. 189. c. 15. n. 126. & nu. 127. fatetur, cogitationem honestam sufficientem ad movendam voluntatem non esse donum gratiæ, sed naturæ saltem intra gradum minimum, licet de qualibet alia vehementiori, seu majori dicat esse donum gratiæ, etiamsi congrua non sit. Quamvis in disp. 190. n. 119. & sequentibus rationes afferat ad probandum, cogitationem congruam esse veram gratiam, quæ si essent validæ, etiam de sufficienti procederent. Sed profecto hoc potius ostendit illas esse invalidas, quod infra etiam expendemus. Nunc ergo satis probatum est, honestam cogitationem sufficientem tantum, non esse gratiam, sed debitam humanæ naturæ.

Probata sufficiente probatur jam congrua

6 Jam vero probatur prima consequentia, nempe idem esse de cogitatione congrua, quia si cogitatio sufficiens debita est humanæ, seu intellectuali naturæ; vel est debita sufficiens tantum, seu incongrua, vel sufficiens congrua, vel sufficiens indifferens, seu in communi. Primum incredibile est, nam contra omnem rationem est, cogitare, homini in natura pura debitam esse providentiam, qua semper infallibiliter peccet, licet possit non peccare. Quæ enim ratio talis debiti, vel determinationis cogitari potest? Secundum etiam non dicetur, quia plus est, quam id, quod intendimus, & nulla ratione fulcitur; imo aperte repugnat cum ordinaria Dei providentia, quam experimur. Tertium ergo necessario dicendum est, Posita autem illa generali, & quasi indifferente provisione causarum, veluti naturali necessitate sequitur, ut cum illa cogitatione sufficiente aliquæ voluntates liberæ bene operentur, & faciant illam congruam, quia non est morale, ut quamplurimæ causæ de se indifferentes ad hoc, vel illo modo operandum, semper eodem modo determinentur, & peiorem partem semper eligant sine ulla exceptione. Ergo eo ipso, quod tali naturæ specificæ debetur sufficiens cogitatio honesta, & quod ex parte Dei non impediatur, sed libere operari sinatur, naturaliter sequitur, ut interdum effectus bonæ voluntatis sequatur talem cogitationem; ergo etiam est debita huic naturæ illa providentia, ex qua cogitationes congruæ interdum consequantur.

Confirmatur proxima probatio

7 Confirmatur, nam sicut congrua cogitatio potest separari ab aliquo homine, ita & sufficiens, nam absolute non repugnat hominem aliquem nunquam excitari ad cogitationem honestam, etiam minimam, sed hoc non sufficit, ut cogitatio honesta sufficiens, sit propria gratia, cum sit naturale beneficium manans ex creatione naturæ sub tali ordine naturalium constitutæ: ergo idem cum proportione est de congrua cogitatione. Unde constat, sub beneficio creationis comprehendi non solum ea, quæ a natura semel creata separari non possunt sine miraculo, vel sine quadam veluti violentia naturali, sed etiam quæ secundum ordinarium causarum secundarum cursum possunt ab ea fieri, & sæpe fiunt cum generali primę causę influxu. Hac enim ratione cogitatio sufficiens saltem minima comprehenditur sub beneficio creationis, quia solo cursu, & viribus naturæ interdum sequitur cum generali concursu, supposita prima rerum dispositione in ipso universo, & patribus ejus, quæ etiam pertinet ad beneficium creationis, ut de facto collatum est. Quia non aliter conjuncta est naturaliter cogitatio honesta, etiam tantum sufficiens cum beneficio creationis, & ordine universi, nam absolute loquendo, posset Deus aliter res disponere, quo posito talis cogitatio non excitaretur, ut jam satis explicuimus. Eodem autem modo sequi potest, & frequenter sequitur cogitatio vehementior, quam minima, & nihilominus sine fructu, seu non congrua. Et similiter frequenter contingit, ut cogitatio sit congrua, licet alioqui sit in se minus vehemens, vel etiam minima, & in his omnibus semper sistitur intra ordinem naturæ; ergo sub beneficio creationis omnes istæ cogitationes bonæ comprehenduntur.

Probat. 2. principaliter assertio, loquendo adhuc de humana specie

8 Ultimo declaratur res tota, quia considerata pura natura humana sub sola generali providentia naturæ consentanea, hujusmodi cogitationes congruæ natæ sunt sequi ex generali cursu, & occursu rerum, & causarum secundarum, tum naturaliter, tum libere agentium cum generali concursu primæ causæ, quia talis effectus non trascendit virtutem talium causarum,

rum, nec potest fingi ratio, ob quam ex illis sequi non possit, & sæpe sequatur. Atque hic effectus ad primam universi, totiusque naturæ institutionem, & causarum ordinem, & continuam successionem a Deo libere factam, & conservatam reducitur. Effectus autem, qui ex naturali cursu, & operatione talium causarum in unaquaque rerum specie sequi potest cum solo generali concursu Dei, dici potest, & debet tali naturæ debitus, saltem secundum rationem specificam; ergo etiam cogitatio congrua computari debet inter effectus naturales tali speciei debitos. Probabatur consequentia, primo quia prima institutio universi sub tali ordine rerum, & causarum, licet non possit esse alicui debita, sicut neque creatio, quia nihil supponit, nihilominus non est beneficium gratiæ, sed naturæ, nec est aliquid distinctum a beneficio creationis, & quidquid postea ex illis causis sequitur, licet conservationem, & generalem Dei concursum libere a Deo dandum, includat; nihilominus non est gratia a beneficio creationis distincta, sed sub illo includitur, quia provenit ex solo influxu, & ordine naturali debito rebus sic institutis, & intra illum ordinem proceditur usque ad cogitationem congruam; ergo etiam illa provenit ex beneficio creationis, cum aliis naturaliter consequentibus ipsum. Secundo quia licet Deus sola libertate elegerit hunc ordinem rerum, & causarum naturalium potius, quam alium, non poterat (quantum prudenter cogitari potest) eligere aliquem ordinem causarum universi, sub quo humanam naturam crearet, ex quo non sequerentur multæ cogitationes honestæ, ex quibus aliquæ fierent congruæ, si ab ipso Deo specialiter non impedirentur, quod fieri nunquam potest; ergo licet hæ, vel illæ cogitationes congruæ non sint debitæ puræ naturæ, nihilominus confuse loquendo, debitum illi est, ut interdum habeat tales cogitationes, sub quocumque providentiæ ordine instituatur.

Probatur deinde assertio per respectū ad individua, ac primū Angelica. 9 Venio ad alteram partem de comparatione hujus beneficii ad individuas personas; & in primis initium sumo ab Angelica natura. Nam si vera est sententia Div. Thomæ dicentis, in unaquaque specie Angelica tantum esse unum suppositum, & cogitatio congrua pro aliqua occasione, vel momento debita est unicuique speciei Angelicæ, necessario fit consequens, ut sit etiam debita illi Angelo, qui unicus in sua specie creatus est. Deinde etiam si plures, vel omnes Angeli essent ejusdem speciei, est per se valde credibile, & *Idem* consentaneum alteri opinioni D. Thomæ, & communi Theologorum, debitum illi esse ex providentia naturali, ut saltem prima cogitatio naturalis, & antecedens omnem usum libertatis Angelicæ congrua sit ad honeste volendum. Quia proprium est Angelicæ naturæ, ut primam cogitationem habeat immediate a Deo movente, tanquam a proxima, & principali causa. Quia prima cogitatio Angelica, neque ab intrinseca voluntate esse potest, neque intellectus Angelicus potest ab alia causa extrinseca immediate moveri, nisi a Deo, ut nunc suppono; decet autem maxime, ut prima cogitatio data ab ipsomet authore naturæ, cum ipsa natura, sit congrua ad recte operandum. Et hoc est consentaneum communi opinioni affirmanti Angelum in primo instanti suæ creationis peccare non posse, licet ponatur in pura natura creatus, illius enim opinionis fundamentum quod (judicio meo) probabilius excogitari potest, esse debet, quod cum Angelus tunc a solo Deo moveatur immediate, debet moveri per cogitationem congruam, ne defectus ad aliam cogitationem consequens, in Deum aliquo modo refundi posse videatur. Ergo juxta hanc probabilissimam doctrinam aliqua cogitatio congrua debetur unicuique Angelorum ex vi suæ creationis, & convenientis providentiæ ad illam consequentis.

A cogitatione sufficiente debita singulis Angelis arguitur ad congruā in plerisq; sicut in n 6. arguebatur 10 Ulterius vero sive Angeli sint plures in una specie, sive tantum in uno genere, & licet nulli eorum sit debita cogitatio congrua, etiam in primo instanti creationis, saltem debetur omnibus cogitatio sufficiens: & inde naturali quadam necessitate sequitur, ut in multis eorum, vel fere in omnibus sit congrua, sistendo in ordine naturali, propter rationem factam. Quia illa congruitas consummatur per usum liberum, & in Angelis in pura natura spectatis longe facilior est honestus usus, quam turpis, adeo ut multi crediderint, eos esse impeccabiles in naturalibus puris; ergo ex sufficiente motione facta in omnibus, evidens fere est, in multis, vel in pluribus futurum esse bonum consensum liberum, & consequenter cogitationem esse congruam, & ut talem a Deo prævideri, & donari. In quo quidem majus confert beneficium illis, qui consensuri prævidentur, tamen illud non est distinctum a beneficio creationis, sed consequens illud eo ipso, quod Deus vult talem Angelum creare. Quia neque Deus debuit negare cogitationem consentaneam naturæ talis Angeli, eo quod prævideret, illam futuram esse congruam; hoc enim non erat consentaneum bonitati Dei, nec illa congruitas orta est ex alio beneficio, quam ex libertate recepta munere creationis, & bono usu ejus præviso, ut futuro ex eadem libertate naturali, supposita tali cogitatione, etiam naturali; ergo ad talem voluntatem honestam nulla propria gratia in Angelica natura præcedit.

11 Præterea si consideremus humanam naturam etiam puram ut a Deo creatam, semper quidem necessarium fuit, in aliquo determinato individuo a solo Deo immediate fieri, ut est per se notum, quia nec primus homo potest esse non factus, nec ab alio priori generari, cum non possit esse prior primo, neque in infinitum procedi, nec etiam potest per alias causas secundas produci, debet ergo hæc natura in aliquo determinato individuo immediate a Deo creari, in quocumque statu fiat. Item considerata talis naturæ conditione, necessario creari debuit in ætate adulta, ut posset se ipsum regere, nutrire, & conservare. Unde hoc etiam potest dici debitum tali naturæ, & tali individuo ejus, supposito, quod Deus velit illum potius immediate creare, quam alium, quod licet sit peculiare beneficium, illi potius, quam aliis factum, non est tamen distinctum a beneficio creationis. Ad hoc autem beneficium est ulterius consequens ex naturali providentia, vel debita, vel certe valde consentanea ipsi naturæ secundum se spectatæ, ut talis homo creetur cum aliqua cogitatione congrua honesta, ut in illo momento, in quo a Deo creatur, bonus esse incipiat, propter rationem in Angelis factam, quæ in homine videtur esse magis necessaria, quia infirmior est, & ad intelligendum tardior, & in illo initio est sub authoris sui providentia tanquam infans sub cura parentis, & ideo ad providentiam Dei spectat, non solum honestam, sed etiam congruam cogitationem illi immittere, sive per se, & immediate, sive creando illum sub tali rerum dispositione, & objectorum applicatione, in qua ad hujusmodi cogitationem excitaretur. *Probatur similiter assertio per respectum ad individua humana primorū parentum*

12 Denique cum Deus conderet hujusmodi hominem, ut per eum conservaretur diu species humana, ultra sociam ad generandum necessariam, debuit etiam necessario creari sub aliqua serie, & ordine causarum universi apta ad conservationem tam speciei, quam individuorum per continuam seriem generationum; & ideo totum hoc dici potest naturæ debitum, & sub beneficio creationis comprehensum. Ergo licet dispositio rerum, & causarum universi varia, & multiplex esse potuerit, & Deus pro sua libertate hanc potius, quam aliam elegerit; nihilominus hac electione supposita, talis dispositio, & quidquid ratione illius quasi naturali consecutione a Deo fit, ad beneficium creationis spectat: quia neque excedit ordinem creationis, & conservationis naturæ, nec potest aliter a Deo fieri creatio, quam eligendo libere unum dispositionis modum ex variis, & infinitis, quos posset efficere, & ideo electio ipsa dici potest quodammodo debita, & licet determinatio ad hunc, vel illum modum sit Deo voluntaria, & libera, semper tamen sistit inter res ejusdem ordinis; ideoq; semper dispositio universi, quam Deus eligit, pertinet ad universale beneficium creationis. *Progreditur probatio*

13 Hinc ergo ulterius progrediendo ad reliquos homines, qui ex illis primis succederent: in illis quidem cessat illa ratio de prima cogitatione immediate a Deo recipienda, quia non immediate ab ipso producun- *Item quo ad individua quędam alia*

cuntur, nec in ætate adulta, sed paulatim post generationem ad usum rationis perveniunt, & ab objectis tunc occurrentibus excitari incipiunt. Unde si causæ, & res universi suum cursum naturalem agere sinantur sub generali providentia Dei, fieri potest, ut in quibusdam hominibus cogitatio sit turpis, vel ut sit honesta, interdum incongrua, & interdum congrua: quia ex vi causarum tam naturalium, quam liberarum hæc omnia sunt contingentia, & ideo ablato omni impedimento ex parte Dei, & relictis rebus omnibus cum generali influxu primæ causæ, non semper fieret ille effectus moralis cogitationis uno modo, quia contingentia ipsa hoc non patitur, moraliter, ac naturaliter loquendo. Ergo ex vi illius ordinis causarum cum generali concursu aliquæ essent in hominibus cogitationes congruæ, essentque in his hominibus potius, quam in illis, non ex aliqua speciali providentia, aut causalitate Dei, sed ex vi ordinis causarum, supposita prima illarum dispositione, & adjuncto libero usu humanæ voluntatis: ergo cogitatio congrua, in quocumque homine existeret, licet esset divinum beneficium, non esset distinctum a beneficio creationis. Probatur hæc ultima consequentia (cætera enim omnia ex dictis satis sunt nota) quia supposita prima rerum institutione, & dispositione causarum universi, reliqua omnia naturali cursu sequuntur cum solo generali influxu Dei usque ad talem cogitationem honestam sufficientem in tali, vel tali persona excitatam, & ideo talis cogitatio debita est naturæ: quæ omnia satis constant ex dictis. Rursus vero quod talis cogitatio sufficiens huic sit congrua, ex ejus libero usu cum generali concursu Dei tantum provenit, ut etiam probatum est, & ille concursus etiam est naturæ debitus: ergo talis cogitatio congrua etiam est debita, supposita prima institutione.

Oppositio solvitur. Quod sequitur ex creatione non est distinctũ beneficiũ ab ipsa

14 Dices: supposita præscientia Dei de congruitate futura talis cogitationis, fuisse speciale Dei beneficium, & naturæ non debitum, creare res sub tali dispositione, & ordine. Respondeo concedendo totum, & addendo, illud beneficium non esse ita distinctum a beneficio creationis, quin sit cum illo connexum, quia, jam probatum est, liberam Dei electionem de tali ordine rerum, & causarum universi potius, quam alterius, esse beneficium speciale, non tamen distinctum a beneficio creationis, & ideo quidquid est debitum, ex suppositione illius primæ dispositionis, & quidquid naturali consecutione inde sequitur, non est beneficium distinctum a beneficio creationis, quantumvis speciale esse videatur. Si ergo generalis illa universi dispositio ad generale beneficium creationis pertinet, etiam conservatio, ac cursus ejus sunt debita, facta priori suppositione, & inde etiam per naturalem connexionem sequuntur reliqui effectus in tali persona usque ad talem cogitationem cum tali usu libertatis: ergo omnia illa continentur sub beneficio creationis. Et confirmatur primo, quia ipsamet generatio talis hominis potius, quam alterius est speciale beneficium Dei, comparatione facta ad alium hominem possibilem, qui posset generari, & de facto generaretur, si Deus a principio universi causas aliter disposuisset, nunc autem non generabitur aliquando: & nihilominus generatio talis hominis non est beneficium non comprehensum in beneficio creationis, quamvis supponat primam rerum institutionem, & dispositionem libere factam a Deo, qui optime novit, inde eventurum, ut tandem generetur talis homo: ergo idem est de effectu bonæ cogitationis futuræ congruæ in tali homine, qui prævidetur bene usurus tali cogitatione.

1. Confirmatio solutionis.

2. Confirmatio

15 Confirmatur secundo exemplo supra allato ex Augustino, quia ex simili causarum serie, & naturali, vel libero earum cursu suæ naturæ relicto, & supposita prima institutione sequitur, ut talis homo generetur in optima constellatione & consequenter cum optima complexione, sanitate, & integritate membrorum, & dispositione sensuum apta ad ingenii acumen, &c. Et nihilominus hæc omnia, licet specialia sint, comprehenduntur sub beneficio creationis, quia licet potuerit Deus ordinem naturæ alio modo instituere, quo posito contrarii effectus fortasse sequerentur, & ideo illa dispositio rerum ita nunc facta, & relata ad alios effectus prævisos in tali persona fuerit speciale beneficium ejus: nihilominus totum id comprehenditur sub beneficio creationis, prout de facto collatum est: ergo idem est de cogitatione, & de quocumque alio simili effectu. Et ideo dici cum probabilitate non potest, bonam indolem, vel ingenium ad virtutem aptum esse donum gratiæ indebitæ naturæ, vel individuo: ergo nec cogitatio pendens ex solis causis naturalibus potest dici gratia dicto modo, solum quia dictam institutionem libere, & cum præscientia Dei factam supponat, est enim eadem ratio. Confirmatur tertio, quia alias etiam bruto fieret gratia, cum causæ ita cum illo concurrunt, ut sit perfecta, & non monstrosa generatio.

3. Confirmatio

Quorundam responsio ad supradicta proxime

16 Ad hæc vero, & similia duobus modis solet responderi. Primo gratiam supponere subjectum, cui fiat, & ideo supponere etiam subjectum, consummatum, & perfectum suis omnibus potentiis, ideoque beneficia, quæ pertinent ad productionem perfectam, & consummatam subjecti non vocari gratiam, secus vero esse de actionibus, quæ jam perfectum supponunt. Sed hoc inprimis est ad libitum uti vocibus ad fugiendas difficultates. Si enim nomen gratiæ in illa amplitudine sumatur, non est cur magis supponat rem, cui fit, quam nomen beneficii, cum gratia non sit, nisi beneficium gratuitum, seu beneficium non debitum, & possit beneficium non debitum fieri rei, quæ per illud fit. Sicut prædestinatio, seu æterna electio Dei est gratia, licet non supponat rem esse, sed tantum esse possibilem, & sit ratio ordinandi illam, ut fit. Deinde esto nomen gratiæ in aliquo usu magis proprio, & rigoroso supponat rem, cui fit, cur supponet illam consummatam, & perfectam in omnibus potentiis, &c. cum hæ supponant existentiam substantiæ, & possint impediri, sitque beneficium speciale, quod non impediantur, quod certe negari non potest? Unde si esset etiam indebitum secundum naturæ ordinem, sine dubio esset gratia, ut opponitur debito naturali. Deniq; homo ad generandum supponitur omnino perfectus in suis potentiis, & nihilominus potest monstruose generare, vel aliter operari propter impedimenta occurrentia; ergo ablatio illorum impedimentorum ex providentia Dei est gratia respectu illius, non minus, quam sit respectu hominis cogitatio bona sine impedimentis bonæ operationis. Et quod de actione generandi dicimus, potest etiam considerari in actibus immanentibus, vel quasi immanentibus brutorum, ut in motu perfecto sine claudicatione, vel visione, aut æstimatione sine deceptione, & similibus.

Reiicitur

17 Alia responsio est, distinguendo inter gratias physicas, seu naturales, & morales, & concedendo, gratiam physicam posse esse communem brutis, non vero moralem. Sicut de homine etiam dicunt, ad quamcumque veram cogitationem speculativam physicæ, vel metaphysicæ, indigere gratia physica, non vero naturali, quæ ad solos morales actus requiritur. Sed non est contendendum de vocibus ad libitum excogitatis. Non est enim dubium, quin possit Deus physica beneficia, ultra naturæ debitum, quibus voluerit, conferre, & tunc quæstio erit de nomine, an illa omnia sint vocanda gratiæ. Nos vero dicimus, gratiam in usu sanctorum Patrum nunquam hoc modo sumi. Propterea enim dixit August. solam intellectualem naturam esse gratiæ capacem lib.4., contra Iulianum cap.3. Item dicimus, Deum ordinaria providentia sua non conferre brutis beneficia non debita secundum naturalem cursum causarum universi, & ideo non posse talia beneficia gratiam vocari. Quod si interdum Deus aliquid circa res naturales ultra cursum naturæ operatur, id semper est in ordine ad bonum hominũ, & respectu illorum est gratia non tantum physica, sed etiam moralis, quia ex parte Dei ad bonos eorum morales ordinatur. Naturales vero effectus, & actiones eorum, quæ nullo modo excedunt ordinarium cursum naturæ, licet sint Dei beneficia, non sunt gratiæ, neque physicæ, neque morales, quia nullo modo excedunt naturale debitum, & sicut in aliis rebus hoc verum est, ita etiam in homine in pura natura spectato, sive cogitatio, vel actio ad scientiam puram

Responsio

Impugnatur.

ram pertineat, ſive ad honeſtos mores naturales, rationes enim factæ univerſales ſunt.

CAPUT XIV.

Objectionibus contra diſcurſum capitis ſuperioris ſatisfit.

P. Vaſq. diſp. 189. c. 11. nu. 118. 1 PRæcipua objectio ſumitur ex fundamento contrariæ ſententiæ, quod ita fere exponitur. Qui negat cogitationem congruam eſſe gratiam, conſequenter tollit divinæ providentiæ attribui concurſum illum cauſarum ſecundarum, ex quo ſolet provenire cogitatio ita congrua, ut nullum impedimentum illi occurrat, quod effectum bonæ voluntatis valeat impedire. Conſequens eſt abſurdum, & in atheiſmum inclinat, ergo. Sequela probatur. Nam ſi hæc motio, Object. 1. & applicatio cauſarum, & remotio impedimentorum non fit ſine Deo, omnia providente, ac diſponente, quomodo negari poteſt, congruam cogitationem eſſe a Deo ſpecialiter proviſam & ultra omne debitum creationis, & conſervationis? Quia poſſet Deus, ſalva rerum vocatione, & conſervatione aliter res diſponere, ut ex eis congrua cogitatio non proveniret: nunc autem ex voluntate efficaci dandi talem cogitationem congruam, & bonam operationem ad illam conſequentem, talem rerum, & cauſarum ordinem diſpoſuit; ergo vel non poteſt negari, hunc effectum eſſe ex gratia, vel negandum eſt, eſſe ex divina providentia.

Confirmatur 1. 2 Confirmatur primo, quia ſi cogitatio congrua eſſet debita, omnibus daretur, ita enim nos de vocatione congrua argumentamur in libro ſecundo, de Prædeſtin. cap. 2., nu. 5., non datur autem omnibus, ut conſtat; ergo non eſt debita; ergo eſt gratia ſaltem ut ſignificat favorem ultra beneficium creationis. Confirmatur ſecundo, quia alias etiam poſſet homo ſine gratia ſervare totam legem naturæ, & Deum ſuper omnia diligere, & quamcunque graviſſimam tentationem ſuperare, quia ad hæc omnia ſufficit cogitatio congrua. Denique confirmatur, quia eodem modo inferri poſſet, in ordine actuum ſupernaturalium vocationem congruam non eſſe maiorem gratiam, quam incongruam, nec gratiam efficacem, quam ſufficientem, nec donum perſeverantiæ, quam auxilium, quo datur poſſe perſeverare, quæ omnia ſunt abſurda, ut conſtat, & contra noſtram ſententiam. Sequelæ vero patent, quia omnia illa proveniunt ex congruitate vocationis, quæ congruitas non addit etiam in ordine ſupernaturali ſpeciale donum phyſicum, nam in re congruitas etiam in illo modo conſummatur per bonum uſum liberi arbitrii cum adjutorio ejuſdem gratiæ, qui bonus uſus quaſi naturaliter ſequitur in aliquibus ex prioribus gratiis.

Solvitur objectio 3 Prima objectio nihil nos movet, quia contra nos non procedit, qui fatemur, tunc vocationem eſſe peculiare Dei beneficium, quamvis propria gratia non ſit. Et licet poſſet aliquo modo urgere illos, qui in hoc genere providentiæ non agnoſcunt ſpeciale Dei beneficium, nihilominus illis etiam immerito imponitur, vel ſuſpicio atheiſmi, aut quod tam male ſentiant de providentia Dei, ut illa reprehenſione ſint digni. Nam illi, aut in eo fundantur, quod negant habere Deum ante ſuam providentiam præſcientiam futurorum contingentium conditionatorum, aut in hoc, quod Deus non præfinit ſpeciali, & efficaci modo actum bonum moralem in particulari, ſicut nec malum, ſed ſolum intendit bonum, quantum eſt ex ſe; malum autem ſolum permittit, & poſtquam prævidet abſolute unum vel alterum, in bono complacet, & non in malo. At vero prius fundamentum negans ſcientiam conditionatam, licet falſum ſit, a multis Theologis defenditur, qui non negant, providentiam divinam circa omnes actus in particulari, licet illam non ſatis perfectam, & divinæ ſapientiæ conſentaneam explicare poſſint. Secundum item fundamentum a multis etiam Theologis defenditur, non ſolum in actibus ordinis naturalis, ſed etiam in ſupernaturalibus, & licet in iſtis ſententia illa, non ſolum non poſſit probari, verum etiam nec tolerari, ut infra dicam, in præſenti non habet tantam abſurditatem. Quia non eſt improbabile, Deum non præfinire omnes, & ſingulos actus morales in particulari, & in ſe ipſis, ſed ſolum in cauſis ſufficientibus; & conſequenter non aliter velle cogitationem, futuram alicui congruam ex libero bono uſu ejus, quam aliam de ſe omnino æqualem, futuram in alio tantum ſufficientem ex libera repugnantia ejus. Quia utramque vult Deus ex antecedenti tantum voluntate, & ut uterque homo bonum operetur, & ex voluntate dandi utrique talem cogitationem propter illum finem, & prævidendo in altero congruitatem, & acceptando illam, & in altero repugnantiam, & permittendo illam. Quam differentiam ſolam, non exiſtimant hi authores ſufficere ad inæqualitatem beneficii, cum per Deum non ſteterit, quin alterius cogitatio etiam eſſet congrua, quam ipſe etiam æque libenter acceptaret. Et per hunc modum putant ſufficienter ſalvari perfectam Dei providentiam omnium, & ſingulorum actuum in particulari.

4 Neque contra hunc dicendi modum aliquid probat prædicta objectio, tum quia fieri poteſt, ut cogitatio non congrua æque careat impedimentis antecedentibus uſum libertatis, & ut habeat concurſum cauſarum æque favorabilium, ac cogitatio congrua, ita non negatur, quin hæc omnia proveniant ex perfectiſſima providentia Dei. Congruitas autem, vel incongruitas, juxta hanc ſententiam, eſt ex providentia antecedente tantum, & quaſi conditionata, vel permiſſiva, conſequenter vero ex providentia approbativa unius, & non alterius, quod non cenſetur ſufficere ad inæqualitatem beneficii: Contra hanc ergo opinionem ſolum urgere poteſt ratio, quam nos in ſecunda aſſertione fecimus, quæ ſupponit ſcientiam futurorum contingentium ſub conditione, qua ſuppoſita, non poteſt negari, quin præparatio cogitationis congruæ ſit ex voluntate Dei abſoluta & efficaci; unde fit ut ſit ſpeciale beneficium, procedens ex quadam majori Dei benevolentia, & ita hoc damus illi objectioni, quæ aliud non probat. Cogitatio congrua etiam ex præviſione præparata, non eſt nova gratia a beneficio creationis

5 Neque inde ſequitur beneficium illud eſſe gratiam propriam, & diſtinctam a beneficio creationis, quia per naturalem connexionem ſequitur ex creatione rerum, & ex illarum prima diſpoſitione ad creationem univerſalem pertinente, cum naturali curſu cauſarum ſecundarum ſub generali influentia primæ cauſæ, ut ex diſcurſu paulo antea facto manifeſtum eſt. Unde etiam non negamus, potuiſſe Deum aliter res omnes, & cauſas univerſi creare, conſervare, ac diſponere, prævidendo, inde non eventuram cogitationem congruam talibus perſonis, ſed incongruam. Inde vero ſolum ſequitur, beneficium ipſum univerſalis creationis, & diſpoſitionis univerſi favorabiliorem nunc fuiſſe talibus hominibus, quam in alio caſu fuiſſet, quod non concedimus. Negamus vero, inde ſequi aliquod beneficium gratiæ non debitum creationi, nam ex ſuppoſitione illius generalis beneficii creationis, reliqua conſequuntur, ut debita naturæ in individuo, ut ſatis explicatum eſt. Neque eſt novum, diſtinguere intra latitudinem beneficii creationis, unum favorabilius alio ſine propria gratia, nam id ſatis clare docuit Auguſt. dicto lib. 4. contra Iul. c. 13. & in aliis donis naturæ extra cogitationem congruam, non ſolum in hominibus, ſed etiam in inferioribus rebus manifeſte comprobatur.

6 Unde ad primam confirmationem reſpondetur, Ad 1. Conf. in nu. 2. in naturalibus donis non eſſe bonam illationem illam; *Non omnibus datur talis perfectio; ergo eſt gratia, tanquam donum non debitum*, ex vi creationis, & diſpoſitionis univerſi, ut patet clare in acumine ingenii, in longitudine vitæ, & ſimilibus: ratio vero eſt, quia licet talis cogitatio non ſit abſolute debita tali perſonæ, id eſt, nulla ſuppoſitione facta, tamen ſuppoſito ſolo univerſali beneficio creationis (licet favorabiliori) debita eſt talis cogitatio ex ſolo generali curſu cauſarum ſecundarum cum communi etiam concurſu cauſæ primæ. Et hoc modo dixi lib. 2. de Prædeſtinat. c. 15. n. 17. non eſſe neceſſarium, ut talis cogitatio congrua ex ſpeciali auxilio Dei proveniat, quia generale ſufficit, ſuppoſita prima rerum creatione, & generali

nerali causarum universi dispositione, ac conservatione. At vero in vocationibus gratiæ supernaturalis (de quibus in illo cap. 2. de Prædestinat. loquebamur) optima est illa consequutio; non omnibus datur vocatio congrua, ergo non est debita, sed est gratia specialis. Ratio differentiæ est, quia vocatio supernaturalis non provenit ex causis naturalibus, sed ex speciali dispositione divina supra totum naturæ ordine. Imo etiam ordinarie non provenit ex sola providentia generali in ipso ordine gratiæ, sed ex speciali, & nova gratia. Et licet interdum provenire possit ex generali providentia gratiæ, & tunc possit dici debita ex suppositione talis generalis dispositionis causarum gratiæ, nihilominus jam supponit specialem favorem, non tantum creationis, sed gratiæ, & postea est debita tanquam gratia pro gratia, & non tam est debita ipsi recipienti, quam divinæ prædestinationi, & ordinationi. Propter quod in illo ordine gratię etiam vocatio tantũ sufficiens, licet omnibus detur, est vera gratia, quia licet sit aliquo modo debita ex generali providentia gratiæ, supposita dispositione causarum generalium ad ordinem gratiæ pertinentium: nihilominus datur tanquam gratia pro gratia, & ita non est debita recipienti, quia non est debita ex vi naturæ, etiam supposita priori ordinatione divina, sed est debita priori gratiæ divinæ præordinationis talis naturæ ad supernaturalem finem. Et per hoc etiam responsum est ad tertiam confirmationem, ut latius infra explicaturi sumus, tractando de gratia sufficienti, & efficaci. Ubi propter hanc causam dicemus, vocationem congruam semper esse majorem gratiam in ratione beneficii gratuiti, non tamen semper esse majus auxilium, quia non semper dat majores vires, sed interdum solum excedit, quia in meliori opportunitate datur.

Ad 3. conf. in eod. n. 3.

7 Ad secundam confirmationem negatur sequela, nimirum, posse hominem sine gratia servare diu totam legem, aut opera difficiliora ordinis naturæ sine ulla gratia facere. Et ad probationem, scilicet, quia hæc omnia fiunt per cogitationem congruam, respondeo, vel notabilem æquivocationem in hoc committi: vel qui sic argumentatur non satis sentire de gratia Dei necessaria ad hujusmodi effectus arduos intra ordinem naturæ. Dupliciter enim intelligi potest, aliquam cogitationem moralem esse congruam, uno modo sine peculiari favore Dei prævenientis actum liberum voluntatis, vel præparantis intellectum, ut congrue voluntatem moveat, sed relinquentis illum, ut secundum communem cursum causarum naturalium moveatur, & prævidentis fore, ut cum illa sola cogitatione voluntas recte moveatur, & consequenter cogitationem futuram esse congruam. Alio modo potest cogitatio fieri congrua ex speciali favore, & protectione Dei, ut si prævideret Deus voluntatem hominis relictam cum sola cogitatione bona nata excitari a talibus causis occurrentibus, non esse consensuram, ac subinde talem cogitationem non esse futuram congruam, ideoque ipse provideat modum, quo illa cogitatio efficacior fiat, vel interius specialiter excitando, vel rem aliquam præter communem cursum exterius applicando, & ita prior congruitas potest dici consequens, posterior vero etiam antecedens, bonum usum liberi arbitrii.

Alio e duobus modis moralis cogitatio est congrua.

8 Nos ergo supponimus, priorem modum cogitationis congruæ sufficere ad aliquod opus bonum morale, commune, & facile præstandum, & ideo dicimus, illam cogitationem congruam non recte vocari gratiam. Si igitur arguens putat similem cogitationem congruam sufficere ad vincendam gravem tentationem, vel ad amandum Deum super omnia, vel talem cogitationem posse esse continue congruam, ad naturalem legem totam servandam, sine alio auxilio gratiæ Dei, non satis sentit de gratia ad hos effectus morales necessaria, & dum verbis confiteri videtur, gratiam esse necessariam ad hos effectus, re ipsa negat. Quia necessitas gratiæ in illis occasionibus est, ut suppleat defectum virium liberi arbitrii. At vero si cogitatio sit congrua priori tantum modo, non sit congrua per speciale auxilium gratuitum, sed per solum bonum usum libertatis, hoc autem est absurdum quia liberum arbitrium solis viribus suis cum generali influentia

Prior modus non est gratia.

Nec sufficit ad vincendas omnes tentationes etiam certa legem natur.

non potest semper, vel in illis occasionibus bene uti tali cogitatione, cujus contrarium objectio supponit, & ideo dicit, posse Deum prævidere, tales cogitationes futuras esse congruas sine novo auxilio gratuito, quæ præscientia plane supponit, arbitrium cum sola communi influentia bene esse usurum tali cogitatione, non obstante objecti, vel occasionis arduitate. Hoc autem nos falsum esse censemus, & infra probabimus. Et ideo negamus sequelam argumenti, quia non sunt æquales naturales vires voluntatis in ordine ad omnes actus liberos etiam naturales & ideo neque idem modus cogitationis congruę in omnibus sufficit.

9 At vero si arguens admittat duos illos modos cogitationis congruæ, æquivocationem committit in probatione sequelæ; nam licet semper bona operatio procedat ex cogitatione congrua, tamen una prævidetur futura congrua sine aliquo speciali auxilio gratiæ, alia vero non item, & prior sufficit ad communia opera, posterior vero est necessaria in arduis, quia nisi Deus specialiter præparet vocationem, & illam accommodet voluntati, in illis deficiet, & ita cogitatio mere naturalis semper esset incongrua, quæ omnia in sequentibus amplius declarabuntur.

Admisso duplici illo modo cogitationis congruæ, arguens æquivoce procedit.

CAPUT XV.

An cogitatio congrua ad bene moraliter operandum, sit vera, & supernaturalis gratia respectu hominis ad finem supernaturalem elevati?

1 HActenus de pura, & integra natura dictum est, nunc de natura humana ad supernaturalem finem elevata aliquid addere necesse est. Quia in illa specialis ratio versatur, eo quod moralis ejus operatio, licet in se naturalis sit, ad supernaturalem finem ordinari, & utilis esse potest, & quantum est ex parte divinæ voluntatis, ac providentiæ, propter illum finem tribuitur. Quoad hoc ergo in hujusmodi homine elevato ad finem supernaturalem omnis bona operatio moralis aliquo modo supernaturalis est; ergo saltem hac ratione non poterit sine gratia fieri. Quæ ratio procedit in homine ad finem supernaturalem ordinato, in quocumque statu consideretur, id est, sive fingatur creatus sine ullo dono intrinseco superante naturam, sed cum sola ordinatione ad supernaturalem finem ultra puram naturam, sive spectetur in natura integra sine supernaturali justitia, sive cum gratia, & justitia, sive in homine lapso permanente in peccato; vel jam justificato. In omnibus enim his statibus sola ordinatio actus moralis ad finem supernaturalem, facit illum aliquo modo supernaturalem, ac subinde gratia indigentem. In homine vero lapso preter dictam rationem potest considerari alia contracta ex indignitate peccati, de qua in posteriori parte hujus capitis dicemus, prius de sola ordinatione ad finem supernaturalem dicendum est.

Omnis moralis operatio videtur gratia in quocumq; elevato ad supernaturalẽ finem.

2 Et pro resolutione adverto, duobus modis posse opus bonum morale esse ordinatum ad finem supernaturalem: uno modo ex relatione aliqua ipsius operantis; alio modo ex sola relatione, & intentione Dei. Ut actus sit ordinatus priori modo ad supernaturalem finem, non satis est, ut ipse homo operans sit a Deo creatus propter illum finem, sed necesse est, ut per aliquem priorem actum ipsiusmet hominis subsequens actus moralis, vel formaliter, vel saltem virtualiter in illius finem ordinetur. Quia actus ipse moralis per se, & natura sua spectatus non tendit in supernaturalem finem, sed ad summum in naturalem beatitudinem hominis, seu in Deum ut est author, & finis naturæ; ergo non potest in supernaturalem finem tendere, nisi vel ab aliquo extrinseco agente, vel saltem ab ipsomet operante per alium actum, vel virtutem ejus in talem finem ordinetur; ergo si operans non habuit alium actum, quo talem moralem actum retulerit in supernaturalem finem, non potest dici in eum finem relatus, ut procedit a proximo operante, sed ad summum per denominationem ab intentione, seu ordinatione Dei.

Ex relatione operantis, & intentione Dei opus morale ad supernaturalem finem ordinari potest.

3 Dico

Assert. 1. ad referendos actus bonos moraliter in finem supernat. requiritur gratia. Probatur.

3. Dico ergo primo, cum actus bonus moraliter ita fit ab homine ordinato ad finem supernaturalem, ut ab ipsomet homine in eundem finem referatur, tunc necessarium est auxilium gratiæ ad illum actum, ut spectatum sub illa relatione, quia relatio illa aliquid est supernaturale, seu a forma supernaturali provenit, voluntas enim operandi propter supernaturalem finem supernaturalis est; ergo ad illam relationem necessaria est gratia. Hæc autem gratia non est sola cogitatio congrua naturalis necessaria ad tale opus morale, sed est auxilium supernaturale necessarium ad priorem actum, quo homo se, & actus suos etiam naturales in Deum finem supernaturalem refert. Sicut ad actum studendi, aut sciendi logicam propter Dei gloriam, necessaria est gratia, non tamen alia, quam ea, quæ ad illam relationem postulatur, nam opus ipsum, quod tali relationi substernitur a natura esse potest, saltem ubi specialis difficultas non occurrit. Non procedit autem conclusio de actu morali, acquisito, ut talis est, quia non sumitur ut pure moralis, sed ut affectus circumstantia supernaturali, ad quam gratiæ auxilium postulatur, & sic magis pertinet hæc assertio ad necessitatem gratiæ ad opera supernaturalia, de qua in sequenti libro dicturi sumus, quam ad necessitatem gratiæ ad opera moralia naturalia, ut talia sunt, de qua in præsenti tractamus.

Assert. 2. bipartita de homine nõ ordinante opus morale ad finem supernat. cũ ipse sit a Deo ordinatus. Probatur 1. pars.

4. Dico ergo secundo. Ut opus morale studiose fiat ab homine ordinato ad finem supernaturalem, non ordinante opus in illum finem, non est necessarium proprium auxilium gratiæ, nec vera gratia intrinseca, sed ad summum extrinseca prædestinatio, seu præordinatio extrinseca Dei, quæ potest dici extrinseca gratia, quatenus ad supernaturalem providentiam spectat. Probatur prior pars, quia hoc opus non est melius, neque difficilius in homine ordinato ad finem supernaturalem, quam in non ordinato: ergo non requirit minores vires, ut fiat ab homine in illo statu, quam in isto, quia vires ad operandum solum postulantur propter excellentiam, vel perfectionem effectus: ergo sicut in uno statu non requiritur auxilium gratiæ ad tale opus in omni suo individuo, ita neque in alio, nam auxilium gratiæ solum est necessarium, ubi vires naturales non sufficiunt. Consequentiæ sunt claræ, & antecedens etiam videtur notum ex dictis. Quia licet homo sit conditus propter supernaturalem finem, opus morale non ordinatur ab ipso homine in eum finem, nec formaliter, nec virtute, ut supponitur; ergo ille finis personæ non est ullo modo circumstantia operis: ergo nullam honestatem, vel difficultatem illi adjungit. Non est ergo ad illud necessarium auxilium gratiæ, & consequenter neque vera gratia interna, quia sufficit cogitatio honesta moralis, quæ non est gratia, etiam si sit congrua, ut in præcedenti capite declaratum est.

Objectio ejusque solutio 1.

5. Dices: illa cogitatio congrua in tali homine ordinatur ad supernaturalem finem, & ex hac parte gratia dici debet. Respondeo inprimis, fortasse non esse necessarium, ut talis cogitatio, vel opus ab illa procedens ordinetur etiam a Deo ipso ad finem supernaturalem, quia fieri potest, ut tale opus nullam utilitatem afferat operanti ad supernaturalem finem, quia nec est meritum ejus etiam imperfectum, neque dispositio ad gratiam, etiam remota, ut infra dicemus. Et ideo fieri potest, ut etiam quatenus est a Deo, non proveniat ex intentione finis supernaturalis, sed tantum ex generali fine providentiæ naturalis, ut Deus tanquam prima causa inferiores causas suos naturales motus tam liberos, quam necessarios agere sinat. Dices: semper talis actus affert aliquam utilitatem ad finem supernaturalem, quia saltem removet impedimentũ, quod tunc per aliquod peccatum addi posset. Respondeo hanc utilitatem communem esse actibus indifferentibus, & indeliberatis: imo & naturalibus, ut somnus etiam removet pro tunc impedimentum novi peccati & tamen non propterea est necessaria gratia ad hæc omnia. Neque etiam est necesse, ut illa qualiscumque utilitas sit intenta propter supernaturalem finem, sed tantum prævisa ex generali cursu naturæ, & admissa per divinam voluntatem ex generali etiam intentione providentiæ suæ. Quod maxime verum esse potest, quando in effectu nihil est profuturum tale opus ad finem supernaturalem, quia nimirum, licet pro tunc impediat adjectionem impedimenti, nihilominus nihil conferet ad aliquam gratiam obtinendam, neque ad eum finem ordinatur.

Probatur 2. pars, seu declaratur exemplis.

6. Addo vero ulterius, licet Deus det talem cogitationem congruam, & bonum opus morale ab ea manans propter supernaturalem finem, inde solum probari posteriorem partem assertionis, videlicet illud beneficium provenire ex prædestinatione, vel providentia supernaturali, quæ dici potest extrinseca gratia: sine alio interno auxilio gratiæ a quo actus fiat. Declaratur inprimis exemplis: nam etiam creare naturam propter finem supernaturalem, & conservare illam propter eundem finem, est beneficium aliquo modo superans naturam, & tamen non propterea dicemus, influxum, quo Deus conservat naturam esse gratiam, sed solam illam ordinationem ad supernaturalem finem a quadam extrinseca gratia provenire. Et simili modo bona complexio, ingenium, conveniens educatio; imo & origo ex talibus parentibus in tali loco, vel tempore sunt media conducentia ad salutem, ac subinde sunt ex divina prædestinatione, & electione ordinata: & tamen in se non sunt gratiæ, sed solum per denominationem extrinsecam ab electione, & prædestinatione gratuita, ita ergo est in præsenti: pro quo discursu videri possunt, quæ dixi lib. 3. de Prædest. cap. 7.

Auxilium speciale quod nam sit,

7. Unde non potest talis cogitatio dici auxilium gratiæ in tali homine; quia auxilium gratiæ, seu speciale, esse debet principium aliquod addens vires ad operandum, vel saltem specialis Dei cooperatio, quo naturam ad operandum magis adjuvet, quam ei, ex providentia consentanea naturæ debeatur. At vero in eo casu, in quo loquimur, Deus non adjuvat speciali modo ad talem cogitationem, vel operationem, sed solum intra ordinem naturalis concursus, seu auxilii eligit illum modum, & ordinem, quem homini scit esse magis accommodatum, eumque ad finem superiorem ordinat: ergo non confert majus auxilium, sed ad summum majus beneficium intrinsece naturale, supernaturale vero solum per denominationem extrinsecam a prædestinatione, vel ordinatione supernaturali. Et potest hoc declarari, quia etiam inter supernaturales vocationes, vel prævenientes gratias, congrua vocatio, vel excitatio non semper est majus auxilium; licet sit majus beneficium, & simpliciter major gratia, non physice, sed moraliter, ut infra ostendemus; ergo a fortiori in præsenti, cogitatio naturalis, ex eo, quod congrua sit, vel quod ad finem supernaturalem ordinetur, non est in se majus auxilium, esto possit vocari gratia per extrinsecam denominationem a supernaturali relatione prædestinationis, ut in prima etiam parte loco allegato dixi.

Assert. 3. de cogitatione cõgrua a Deo data homini etiam lapso propter finem supernat. propter quæ tamẽ homo nõ operatur. Probatur ratione.

8. Dico tertio. Cogitatio congrua ad bene moraliter operandum in uno, vel alio actu, sine relatione ad finem supernaturalem propria ipsius operantis, etiam in homine lapso non est auxilium gratiæ Dei, vel Christi, quamvis ex intentione Dei propter finem supernaturalem detur. Probatur, quia in homine lapso solum additur demeritum peccati originalis, sed hoc non satis est, ut illa cogitatio sit in tali homine speciale auxilium gratiæ; ergo. Probatur minor primo, quia cogitatio sufficiens ad simile bonum in tali homine non est specialis gratia vel auxilium; ergo neque congrua. Consequentia probatur ex dictis, quia cogitatio congrua ultra sufficientem non addit rationem specialis auxilii, ut ostensum est. Item quia congruitas in executione consummatur per bonum usum liberi arbitrii, maxime in his operibus naturalibus; in præordinatione autem, seu prævia providentia Dei non requirit aliquid speciale præter communem cursum causarum, quem Deus immutare non debuit propter originale peccatum. Primum vero antecedens & ab adversariis conceditur, & videtur per se evidens, quia illa cogitatio sufficiens per generalem concursum naturalem habetur, & ex communi ordine providentiæ necessario sequitur, peccatum autem originale non meruit carentiam naturalis concursus Dei, nec immutationem generalis providentiæ, ut supra tactum est, & videtur per se notum.

Confir. 1. ex eo, quod congrua cogitatio nô sit per Christũ.

9. Declaratur præterea, nam si ponamus, Deum post peccatum originale prævisum, non decrevisse humanam naturam redimere per Christum, vel alio modo, sed tantum relinquere homines in via, tunc non mansissent obstinati in malo propter peccatum originale solum, nec privati omnibus cogitationibus honestis, vel sufficientibus, vel congruis; ergo quod nunc non priventur illis, non est proprius effectus redemptionis Christi, quia non est remissio alicujus pœnæ propter peccatum originale debitæ. Dicere autem, ex vi peccati originalis relinquendam fuisse naturam in malo obstinatam, ac subinde in termino damnationis, & nullo modo in via improbabile est, ut supra dixi, & contra conditionem naturæ humanæ, quæ in hoc distinguitur ab Angelica, quæ statim per unum actum constituitur in termino, ut est vulgare.

Confir. 2. ex eo, quod carentia cogitationis congruæ non proveniat ex originali.

10. Et explicatur amplius, quia etiam nunc animæ puerorum sine remissione peccati originalis decendentium, non sunt obstinatæ in malo, nec privantur cogitationibus naturalibus honestis, & sufficientibus, & congruis, ut suppono tanquam certum ex communi sententia; ergo signum est, non esse illam pœnam præcise, & quasi positive impositam propter originale peccatum, quia illis infantibus nulla ex parte remissum est originale peccatum, aut pœna ejus, neque Christi redemptio illis est applicata efficaciter per aliquod medium; ergo talis cogitatio in illis, neque est gratia, neque effectus redemptionis Christi. Ergo idem est dicendum de illis hominibus non baptizatis, qui pervenientes ad usum rationis incipiunt habere cogitationem bonam, & honestam vel sufficientem, vel congruam, nam est eadem ratio, & consequenter idem erit in reliquis, præcise sistendo in entitate, & intrinsecis conditionibus talis cogitationis. Nam si addatur relatio, & utilitas aliqua ad finem supernaturalem, secundum id erit effectus redemptionis, & rationem gratiæ participabit solum per extrinsecam denominationem, ut explicavi; hoc autem eodem modo contingeret absque peccato originali, quod ad rationem gratiæ attinet.

Confir. 3. ex locutionibus Patrum contra Pelagiũ.

11. Unde confirmatur tandem, quia licet daremus, hanc cogitationem habere aliquam rationem gratiæ in homine lapso, quatenus daretur cum remissione alicujus pœnæ, adhuc non esset gratia auxilians, de qua tractamus, & tractant Patres, quando contra Pelagium requirunt gratiam bene operandi, sed pertineret ad gratiam, quam Augustinus vocare solet, remissionis peccatorum, nam sub illa includitur omnis gratuita remissio tam culpæ, quam pœnæ. Quod vero non esset gratia auxilians, patet argumentis factis, quia etiam cogitatio sufficiens non esset gratia auxilians, licet esset cum remissione alicujus pœnæ, & quia congruitas non addit per se aliquid auxilii prævenientis, vel adjuvantis, & in cogitatione morali nullum principium adjuvans supponit præter id, quod mere naturale est, sive in facultate intrinseca, & concursu illi debito, sive in applicatione, & excitatione objectorum per communem cursum causarum cum generali concursu, supposita prima institutione generali, quæ neque pertinet ad auxilium speciale, etiamsi sit aliquod beneficium, vel gratia extrinseca quæ antecedit peccatum originale, nec propter illud immutari debuit.

CAPUT XVI.

Proponitur contrariæ sententiæ fundamentum ex Patrum loquutionibus desumptum, ut retorqueatur.

Proponitur fundamentum adversariorum.

1. HActenus ratione, & discursu tantum egimus contra tertiam sententiam supra relatam, quia vero illa præcipue fundatur in loquutionibus Augustini, & aliorum Patrum, vel etiam Conciliorum, quæ illum postea imitata sunt, ideo loquutiones illas in hoc capite objiciemus, in sequentibus vero non solum illi sententiæ non favere, sed potius illam improbare ostendemus. Proprium igitur illius sententiæ fundamentum, ex Augustino sumptum est, ipsum ad confutandos Semipelagianos reduxisse initium bonæ operationis ad sanctam cogitationem, quam dicit esse specialem gratiam, & inde concludit, omne opus bonum esse ex gratia. Talem autem cogitationem specialem gratiam esse solum ostendit Augustinus ex illo principio, quod non est in potestate nostra illam nobis procurare, ideoque a Deo debeat præparari; sed omnis cogitatio boni honesti inducens cum effectu ad honestum actum virtutis moralis, est hujusmodi, ut constat ex dictis, nam loquimur de prima cogitatione; ergo ex sententia Augustini omnis talis cogitatio sancta, etiam in ordine moralis boni consentanei lumini naturæ, est vera gratia, & ratione illius omnis actus moralis pendet essentialiter a gratia.

Pro adductio fundamento Primus locus ex August.

2. Prima propositio assumpta probatur ex variis locis Augustini. Primus est lib. 2. contra duas Epistol. Pelagian. capit. 8. ubi inde probat, nihil boni posse ab homine perfici, vel incohari, quia nec cogitatio talis boni, quæ necessario præcedit omnem bonum affectum haberi potest a nobis ex nobis, sed ex Deo, dicente Apostolo 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et eodem fere modo ponderat eadem verba libr. de Grat. & liber. arbitr. cap. 7. & de Bono persever. cap. 8. Et illis adjungit verba Ambrosii, libr. de Fuga sæcul. cap. 7. *Non est in potestate nostra cor nostrum, & nostræ cogitationes.* Quæ verba iterum refert cap. 19. & illis addit, *Nec ipse facta, & dicta præteriit, non enim est dictum factumve hominis, quod non ex cordis cogitatione procedat.*

2. Locus ex eodem August.

3. Alter principalis locus apud Augustinum est in lib. 2. de Peccator. merit. cap. 17. ubi initium pravæ voluntatis ait esse, quia bonum, vel latet, vel non delectat: unde e contrario initium bonæ voluntatis esse dicit ipsius boni notitiam, & de illo voluptatem, & quia delectatio supponit cognitionem, fit, ut ad cognitionem totum hoc initium revocetur. Subjungit autem, & ad hoc probandum inducit illud Jeremiæ 10. *Scio Domine, quia non est in homine via ejus, nec viri est, ut ambulet, & dirigat gressus suos.* Quod profecto maxime dictum videtur, propter prævias cogitationes bonas, quas sibi ipse homo præparare non potest, nisi prius Deus incipiat. Estque similis locus Augustini in quæst. 2. lib. 1. ad Simplic. circa finem, ubi, ut ostendat initium boni esse ex Deo, ait: *Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo ejus voluntas moveatur ad fidem?* Et eodem modo dicere posset, quo ejus voluntas moveatur ad bonum actum, & addit. *Quis autem omnino amplectitur aliquid, quod eum non delectet? Aut quis habet in potestate, ut ei occurrat, quod eum delectare possit.* Et post multa concludit: *Restat ergo, ut voluntates eligantur, vel voluntas ipsa nisi aliquid occurrerit, quod delectet, atque invitet animum moveri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.*

3. Locus ex ipso etiam August. & Patribus aliis.

4. Præterea faciunt illa testimonia, in quibus Patres ajunt, omnes cogitationes bonas esse a Deo & ex gratia Augustin. vel potius Gennadius de Eccles. dogmat. cap. 82. *Malæ cogitationes* (inquit) *non semper a dæmone sunt, bona autem semper sunt a Deo.* Et serm. 171. de Tempore habet Augustinus dignam illo sententiam: *Quidquid boni cogitaverit homo subito corde percussus, sciat quia hospes veniat illi de cœlo: quem hospitem* paulo superius *gratiam* esse explicaverat. Deinde Fulgentius libr. de Incarnat. & Grat. cap. 12. 13. & 19. dixit per gratiam Christi fieri: *Ut sanctæ cogitationis possibilitatem recuperemus, quam in primo homine perdidimus.* Et Prosper contr. Collat. cap. 10. & ad objectionem 8. Gallorum, ait a ducentis quatuordecim Sacerdotibus definitum esse, *Gratiam Dei per Jesum Christum non solum ad cognoscendam, sed etiam ad faciendam justitiam per actus singulos adjuvare*, & a Concilio Africano traditum esse, *utrumque Dei donum esse & scire, quid facere debeamus, & diligere ut faciamus.* Quæ verba habentur in Concilio Milevitan. cap. 4. & in African. cap. 79. & fere similia habentur in Arausicano cap. 7. ubi definit, *Per naturæ vigorem nihil boni cogitare hominem posse, ut expedit*, id est, ita ut ad aliquid boni operandum sufficiat, & cap. 9. ait: *Divini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros a falsitate, & injustitia tenemus.*

Quæ

Quæ est etiam 22. sententia Augustini apud Prosperum; ergo ex sententia Patrum omnis honesta cogitatio est gratiæ donum per Christum, ac subinde saltem hac ratione ad omne opus bonum est aliqua gratia necessaria.

4. Locus ex Patribus nonnullis, ac Pontificibus.

5. Tertio faciunt testimonia, quæ probant illam cogitationem dari nobis ex meritis Christi: quæ sumi possunt ex Epistolis apud Augustinum a 90. usque ad 105. Ibi enim docent Augustinus, & Africani Patres, & consentiunt Pontifices, ad vincendas tentationes, & vitando peccata etiam contra legem naturæ, & ad bene, sancteque vivendum esse necessariam Christi gratiam; sed illa cogitatio congrua, & honesta, quæ est efficax ad aliquod virtutis opus, etiam est efficax ad vitandum peccatum, & vincendam aliquam tentationem; ergo est ex Christi meritis; ergo est vera gratia. Hæc ultima consequentia probatur, quia Christus non meruit nobis dona naturæ, seu creationis, sed gratiæ, quia ut ait Augustinus Epist. 105. *Christus non pro nullis ut homines conderentur, sed pro impiis mortuus est, ut justificarentur.*

CAPUT XVII.

Ex eorumdem Patrum sententiis, cogitationem naturalem congruam non esse verum gratiæ auxilium demonstratur.

1. VErumtamen si quis attente legat has Patrum sententias, & alias, in quibus Pelagium reprehendunt, quod solam libertatem, legemque, vel doctrinam gratiam appellaret; facile intelliget, quam sit interpretatio hæc a sensu Patrum aliena. Dico ergo ex sententia Patrum, cogitationem honestam mere naturalem, & ex cursu naturalium objectorum per lumen rationis naturalis conceptam, etiam si habeat actum voluntatis consequentem, & ideo congrua sit, non esse veram gratiam, qua nostra justificatio fit, vel inchoatur. Probatur primo, quia *beneficium creationis, licet non contemnenda ratione possit dici gratia*, non tamen est illa gratia, de qua Scriptura loquitur, & de qua dicit Paulus: *Non irritam facio gratiam Dei, nam si per legem justitia; ergo gratis Christus mortuus est*, ad Galat. 2. Sed hæc cogitatio honesta comprehenditur sub gratia creationis; ergo. Major est Concilii Carthag. Epist. ad Innoc. 95. inter Epistolas Augustini, & satis declarata est in proleg. 3. Minor probata est fuse in præcedentibus cap. declaraturque in hunc modum: nam gratia creationis intelligi potest, vel solum beneficium creationis præcise sumptum, vel ut includit quidquid est ex natura rei debitum, seu consequens ad ipsam creationem. Pelagius ergo, cum dicebat, posse hominem suo arbitrio, & labore juste vivere adjutum gratia, per gratiam intelligebat, non solum creationem animæ, sed etiam potentiarum ejus, & conservationem cum communi influentia, & providentia, & si forte generalem concursum Dei non negabat, etiam illum sub gratia illa comprehendebat. Nam, ut referunt Patres Concilii Carthaginens. dicta Epist. 95. ad Innocent. per *gratiam* intelligebat illam, qua datum est nobis, non solum ut homines essemus, sed etiam ut sentiremus, & intelligeremus, quæ & bonis, & malis communis est; ergo sub hac gratia etiam illam cogitationem comprehendebat, non quidem ignorans in creatione sic sumpta includi plura beneficia inter se distincta, & separabilia invicem, quod est per se evidens, sed omnia comprehendens, sub gratia naturali (ut sic dicam) seu creationis, quia omnia pertinent ad beneficia suo modo naturæ debita, & quæ viribus naturæ comparantur, supposita generali dispositione causarum universi. Item supra ostensum est, sub libertate proxima ad peccandum includi cogitationem honestam saltem sufficientem, hanc ergo comprehendebat Pelagius sub nomine gratiæ, & Patres sub beneficio liberi arbitrii, quia libertatem ad peccandum sub creatione comprehendebant; ostendimus autem eandem esse rationem de congrua cogitatione, quæ de sufficienti; ergo.

Assertio.

Probatur 1.

Probatur 2.

2. Secundo principaliter idem ostenditur hoc modo: nam Pelagiani, & Semipelagiani admittebant beneficium generale collatum omnibus in dispositione causarum naturalium, & in generali doctrina, & prædicatione fidei miraculis confirmata, & consequenter ignorare non poterant, cogitationes honestas ex his objectis, vel causis extrinsecis in hominibus insurgentes, in quibusdam habere effectum bonæ voluntatis, in aliis autem non habere, ac proinde tales cogitationes in quibusdam esse, in aliis non esse congruas. Dicebant præterea, ratione illius generalis beneficii creationis, & dispositionis rerum illam bonam voluntatem esse ex gratia communi, quæ in uno homine effectum habet propter bonum usum libertatis, in alio vero male operante illum non habet propter malum usum ejusdem libertatis. Neque etiam ignorabant, Deum prævidisse hanc varietatem eventuram in diversis voluntatibus, & nihilominus talem dispositionem rerum voluisse. Et ita sub illa gratia comprehendebant illam cogitationem, quæ habitura est effectum; & fortasse non negarent, in eo, qui bene operaturus est, esse majus quoddam beneficium Dei, & gratiam in suo ordine. Nihilominus tamen, quia non admittebant gratiam internam dantem vires voluntati, & speciali Dei beneficio immissam, de errore, ac deceptionis calumnia redarguuntur a Patribus: ergo ex sententia Patrum cogitatio illa naturalis non est vera gratia, quæ ad bonam voluntatem ab eis postulatur. Consequentia quidem per se evidens est, & ex Patrum sententiis statim clarior fiet.

3. Assumptum vero quoad Pelagium, & damnationem ejus, constat ex supra dictis Proleg. 5. cap. 3. de errore Pelagii, & ex Epist. 90. & sequentibus inter Epistolas Augustini, & specialiter ex Augustino lib. 1. de Grat. Christi fere per totum, cujus varia loca ibi expendimus. Item ex Prospero Epistol. ad Ruffin. in principio, ubi in summa dicit, gratiam tantum positam esse a Pelagio ut *magistram liberi arbitrii per cohortationem per legem, per doctrinam, per creaturas, per contemplationem*, &c. Quid est, quæso, contemplatio, nisi bona cogitatio ex illis causis suborta? Hanc ergo etiam comprehendit sub gratia a Pelagio admissa, quam etiam dicebat esse ut *Doctorem, cui circa omnes homines per universum mundum commune, & generale sit studium, ut qui voluerint*, utique bonum, vel malum, amplectantur. Pelagius ergo teste Prospero, cogitationem illam honestam ex naturali lumine cum communi cursu objectorum, & causarum secundarum subortam, etiam cum ad effectum bonæ operationis pervenit, ac subinde congrua est, gratiam appellabat, & nihilominus statim subdit, sedem Apostolicam, Concilia Africana, & Augustinum versutiam Pelagii deprehendisse, & reprobasse. Idem ostendi potest ex Paulo Orosio in suo dialog. circa medium, ubi inter alia dicit Pelagium posuisse gratiam in *solo naturali bono, & in libero arbitrio, & in hoc ordine, quem natura bene instituta custodit.* Nam *hoc modo Deus elementariis semel cursibus constitutis, facit inde, quæ facit*. Ex quibus verbis constat, omnem cogitationem honestam, quæ ex ordinario, & naturali cursu causarum oriri potest, comprehensam fuisse a Pelagio sub gratia. Et addit Orosius in hoc errasse, quod non cognoverit altiorem gratiam, quam Deus communicat altiori largitate.

Progreditur 2. probatio quoad Pelagium.

4. Deinde Semipelagianos etiam illud genus gratiæ admisisse, & eo colore errasse, clarissime colligitur ex Prospero Epistol. ad Augustinum de erroribus Semipelagianorum, de quibus sic inquit: *Cum ad confitendam Christi gratiam, quæ omnia præveniat merita humana, cogantur, ad conditionem hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in qua cum nihil prius merentem, quia neque existentem, liberi arbitrii, & rationalis gratia creatoris instituat, ut per discretionem boni, & mali, & ad cognitionem Dei, & ad observationem mandatorum ejus suam possit dirigere voluntatem.* Ex quibus verbis aperte constat, Semipelagianos cogitationem naturalem discernendi bonum, & malum, quæ cum effectu dirigat voluntatem ad bene operandum, sub gratia creationis comprehendisse. Idemque sumitur evidentius ex eodem Prospero capit. 28. contr. Collator. ubi contra Cassianum sic inquit: *Denique ut videretur aliquid gratiæ tribuisse, ad perfectionis, ait, incrementum semina hæc pervenire non pote-*

Progreditur deinde quoad Semipelagianos.

poterunt, nisi opitulatione Dei fuerint excitata, ut scilicet, opitulatio Dei sit cohortatio, atque doctrina, mens autem, quæ virtutum est opulenta seminibus utatur facultate, quam possidet: ad hoc tantum juvanda, ut earum virtutum apprehendat culmina, quarum sibi scit inesse principia. Præterea Hilarius Epistol. ad August. de Semipelagianis refert, posuisse in bona voluntate naturali initium salutis ante gratiam, additque, eosdem etiam dixisse, prædicari Evangelium his gentibus potius, quam aliis, quia prævidit Deus, qui essent credituri. Ex quibus colligimus, posuisse Semipelagianos cogitationem naturalem congruam ad obtinendum bonum affectum, & illius occasionem a Deo esse prævisam cum præscientia congruitatis, seu effectus futuri, & illam fuisse sufficientem ad aliquod meritum, quod non excluderet rationem gratiæ. Unde verisimile est, etiam illam cogitationem inter gratias computasse.

Probatur 5. 5. Tertio declaratur idem ex alia communi Patrum doctrina: nam cogitatio illa quantumvis honesta, quæ ita est naturalis, ut per solas causas naturales, seu per objecta ordinario cursu naturæ sensibus occurrentia, & per naturale lumen intellectus comparari potest, profecto non excedit rationem legis aut doctrinæ; ergo non est illa gratia divinæ illuminationis, & inspirationis, quam Sancti ad bene vivendum requirunt. Consequentia evidens est, quia Patres postulant ad bene vivendum talem gratiam, quæ aliquid sit ultra doctrinam, & legem, & det vires ad legem implendam, & ad amandum quod per doctrinam cognoverimus. Antecedens autem probatur primo, quia in cognitione, quæ per solam inventionem acquiritur, creaturæ, aliqua objecta extrinseca, a quibus, mediis speciebus sensibilibus, intellectus doctrinam accipit, habet locum præceptoris docentis scientiam, vel prædicationem Dei proponentis, juxta illud Psalm. *Cæli enarrant gloriam Dei*, &c. & *non sunt loquelæ, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum*, & postea: *Lex Domini immaculata convertens animas*, &c. Quod de lege naturali, quæ per creaturas cognosci potest, optime intelligitur, & hoc confirmat illud Pauli ad Roman. 1. *Revelabitur ira Dei super omnem impietatem, & injustitiam eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis Deus enim illis manifestavit*, utique docendo illos veritatem per creaturas. Nam ut subdit, *Invisibilia ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, & infra: *Ita ut sint inexcusabiles*. Quatenus ergo intellectum instruunt, ad doctrinam pertinent, quatenus vero inexcusabiles reddunt eos, *Qui cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt*, legem profecto ostendunt.

Probatur 4. 6. Atque hoc recte declarant Augustini verba libr. 10. Confessionum cap. 6. dicentis, *Cœlum, & terra, & omnia, quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. Altius tamen tu misereberis, cui misertus eris, & misericordiam præstabis, cui misericors fueris. Alioquin cœlum, & terra surdis loquuntur laudes tuas.* Ergo tota illa cogitatio, seu inventio per creaturas ad doctrinam tantum, & legem spectat. Idem ergo est de omni alia cogitatione boni honesti ex objectis occurrentibus vi naturalis luminis desumpta: nam ex parte objectorum excitantium intellectum tantum pertinet ad doctrinam, & legem: unde quantumvis illa cogitatio futura sit congrua, non est a Deo ut adjuvante naturam ad bene operandum, neque ut subministrantes vires volenti, sed ut a docente hominem per creaturas, & per easdem legem naturalem promulgante, vel applicante; ergo illa cogitatio non habet rationem veræ gratiæ, quam Scripturæ, & Sancti docent, sed palliatæ gratiæ, quam Pelagius prædicabat, vel certe quando illa cogitatio congrua existit, potius dici potest doctrina, vel lex congruo tempore lata, seu applicata, quam gratia, congrua.

Probatur 4. 7. Quarto probatur, quia hæc cogitatio honesta moraliter sæpissime, seu a pluribus acquiritur, vel excitatur, non per inventionem, sed per disciplinam humanam, docente, vel exhortante alio homine, & cum tali cogitatione sæpe contingit, hominem ab alio edoctum, vel excitatum operari aliquod bonum morale per liberum arbitrium, ac proinde esse congruam sine alio interiori spiritu gratiæ, sed tunc talis cogitatio tantum habet rationem doctrinæ, seu disciplinæ, aut exhortationis humanæ; ergo non est vera gratia Christiana, de qua Patres loquuntur. Major est clara ex dictis in capitibus præcedentibus; tum quia illa cogitatio de se est sufficiens ad actum naturalem, qui per se tantum pendet a libero arbitrio, & ideo moraliter necessarium est, ut ex multis, & pene infinitis hominibus habentibus talem cogitationem, aliqui consentiant illi pro libertate sua, saltem aliquando, & in rebus facilioribus; tum etiam, quia cogitatio illa per disciplinam acquisita ejusdem rationis, & virtutis est cum simili cogitatione per propriam inventionem comparata: ergo æque potest esse congrua, nam æque potest voluntas libera illi consentire. Unde cum frequentius, & in pluribus hominibus talis cogitatio excitetur per doctrinam, & vocem humanam, etiam inter infideles, nam inter illos etiam filii a parentibus instruuntur, ipsos honorare, veritatem loqui, & similia, fit, ut hæc cogitatio congrua sæpissime per doctrinam humanam sufficienter excitetur. Et hinc sufficienter probatur subsumpta propositio: nam quidquid resultat in mente audientis ex vi solius vocis hominis instruentis, vel proponentis, aut consulentis alteri circa operationem virtutis, habet tantum rationem doctrinæ, aut legis propositæ, vel ad summum, humani cujusdam adjutorii moralis, ex quo aperte concluditur, ut sic non pertinere ad internam spiritus gratiam. Unde ulterius concluditur idem esse dicendum de cogitatione, quasi per inventionem excitata: nam in se ejusdem rationis sunt, & uterque modus acquirendi illam est naturalis, & humanus, & a divina providentia ordinatus, differentia vero inter illos valde accidentaria est ad rationem gratiæ.

8. Quinto hoc aperte confirmant verba Pauli 1. ad Corinth. 3. *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.* Unde colligunt Patres, quidquid exterius fit per homines (& idem est de quibuscumque creaturis) ad cogitationem, vel operationem boni, solum esse plantare, & rigare, & ita non pertinere ad propriam internam gratiam, quæ dat vires operandi, nam illud incrementum dat solus Deus. Ergo moralis cogitatio naturalis, quantumvis congrua, quatenus est ab objectis extrinsecis, vel ab hominibus, tantum ab eis plantatur, vel rigatur: ergo ut sic non est gratia, sed doctrina, vel propositio legis. Quatenus autem interius fit a Deo, non fit per influxum gratiæ, sed per generalem concursum primæ causæ, in quo differt multum a sancta cogitatione, quæ pertinet ad proprium, & internum gratiæ auxilium: ergo etiam sub illa ratione talis cogitatio non est gratiæ inspiratio, sed est donum quoddam naturale. Neque vero etiam ut est congrua, est a Deo per specialem efficientiam gratuitam, quia illa congruitas non semper est aliquid speciale in ipsa cogitatione, sed est quasi actualis influxus in effectum bonæ actionis voluntatis, vel denominatio a tali influxu, qui etiam non fit a Deo, nisi per generalem concursum primæ causæ, & ideo nullo modo est speciale auxilium, licet sit speciale beneficium intra latitudinem beneficii creationis, ut supra explicatum est. Probatur 5.

9. Sexto testimonium hoc, & omnes rationes factæ confirmantur valde verbis Augustini, & aliorum quinque Episcoporum in Epist. 95. ad Innocent. ubi sic urgent Pelagium: *Illam confiteatur apertissime gratiam, quam doctrina Christiana demonstrat, & prædicat esse propriam Christianorum, quæ non est natura, sed qua salvatur natura, non auribus sonante doctrina, vel aliquo adjumento visibili, sicut plantatur quodammodo, & rigatur extrinsecus, sed sub ministratione spiritus, & occulta misericordia sicut facit ille, qui dat incrementum Deus.* Ubi ponderanda sunt illa verba, *non auribus sonante doctrina, vel aliquo adjumento visibili:* nam ibi comprehendit duos modos recipiendi per creaturas cogitationem sanctam, seu honestam, scilicet, per inventionem propriam, vel per disciplinam, de quibus in tertia, & quarta ratione diximus. Est autem sciendum, non repugnare, qui per doctrinam Probatur 6.

nam extrinsecus, vel per aliquod visibile adjumentum vera interna gratia sanctæ cogitationis excitetur in nobis: nam potius hic est ordinarius modus internæ vocationis Dei per verbum Evangelicæ prædicationis, vel per exempla, aut alia sensibilia objecta ad pietatem moventia, utrumque enim modum attigit August. de bono persev. cap. 14. dicens, *habere aliquos in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant*. Utroque ergo modo potest divinitus immitti sancta cogitatio. Quod latius declarat Prosper contra Collat. c. 14. & 30. enarrans varios modos, quibus Deus trahit corda hominum per creaturas visibiles, vel per verbum prædicationis, aut lectionis, aut alios affectus; in his autem omnibus ait, *operari unum, & eumdem spiritum sine cujus interna actione nihil exteriora objecta perficerent*. Igitur ex horum Patrum sententia nunquam erit vocatio, seu cogitatio gratiæ, si interius nihil operetur Deus, præter id, quod per solum naturale lumen intelligentiæ concipi, cogitari, & judicari ab homine potest cum solo generali influxu Dei: quia tunc extrinseca objecta, vel verba plantant, & rigant, incrementum autem dant virtus naturalis luminis, ut causa proxima principalis, & Deus ut causa prima, & creator, ac moderator naturæ. Et ideo dixerunt dicti Patres, gratiam, qua salvatur natura, debere fieri subministratione spiritus, & occulta misericordia, ut patet ex August. lib. 1. de Grat. Christi, cap. 24. & fere per totum: & lib. 1. de Vocat. Gen. cap. 2. & ad 5. cap. Gallorum, & cap. 13. & 14. contr. Collat. Cum ergo cogitatio illa naturalis, quantumvis congrua, fiat priori tantum modo sine alia occultà misericordia, vel ministratione spiritus, proculdubio non est ex vera gratia salvante, seu per se conferente ad æternam salutem, de qua loquuntur Patres, cum dicunt, ad singula bona opera gratiam spiritus esse necessariam.

Probatur 7. 10. Septimo hoc confirmat Augustinus, frequenter docens, in vanum ædificare externum prædicatorem, nisi Deus interius ædificet singulari modo, & auxilio. Sic loquitur de omnibus operibus gratiæ, & de ipsa fide lib. de Prædest. Sanctor. cap. 7. dicens. *Si ad ædificium pertinet fides, in vanum laborat prædicando ædificans fidem, nisi eam Dominus miserando intus ædificet*. Idemque a fortiori intelligit de quolibet bono opere, qui proficiscitur ex gratia, & ad ædificium salutis pertinet. Unde inferius c. 8. explicans vocationem congruam gratiæ per modum doctrinæ, inquit: *Valde remota a sensibus carnis est hæc schola, in qua Pater auditur, & docet, ut veniatur ad Filium*, & infra. *Multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum, sed ubi, aut quomodo a Patre audierint hoc, & didicerint, non videmus; nimirum gratia ista secreta est, & occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur*. Profecto hæc, & similia nullo modo applicari possunt naturali cogitationi, quæ vi tantum externorum objectorum, aut signorum naturali virtute intellectus cum solo Dei generali concursu excitatur. Quoniam cogitatio illa, quam sensibilia objecta, vel voces excitant, non potest dici valde remota a sensibus, sed potius cum illis ex natura rei conjuncta, nec illam, vel per illam solam ædificat Deus speciali auxilio interno, sed solo generali concursu primæ causæ: nec denique dici potest gratia talis cogitationis alta, & secreta; aut ignotum esse, ubi aut quomodo Pater illam doceat, vel immittat, cum constet, per sola sensibilia objecta, & generali modo operando illam tribuere. Ergo cogitatio sancta, ad quam Augustinus disputationem de gratia, seu initium justificationis revocat, altioris rationis est, & peculiarem internam Dei operationem postulat præter externam doctrinam, & cogitationem, quæ ex vi illius cum solo generali concursu interius resultat. Unde est illud Augustini lib. de Grat. Christi, cap. 13. *Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius, & interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos, qui plantant, & rigant, sed etiam per se ipsum*. Ergo e contrario cogitatio, quæ fit per eos solum, qui plantant, & rigant exterius, neque altiori modo a Deo interius fit, quam concurrendo cum naturali lumine intellectus generali modo, non potest dici gratia, sed mere naturalis doctrina, & in toto illo capite, & sequenti, imo fere in toto illo libro explicat veram gratiam per interiorem motionem Dei, quam exteriora objecta per se non possent efficere, ut per hoc detegat versutiam Pelagii.

11. Octavo ab inconvenienti ostendere possumus cogitationem illam congruam non esse veram Christi gratiam, de qua Patres loquuntur, quia alias sequeretur, posse hominem mereri de congruo fidem, vel primam gratiam internam, & supernaturalem per opus bonum morale factum ex illa cogitatione congrua naturali, quia si illa est vera gratia, jam est opus gratiæ, & consequenter potest fundare meritum alterius gratiæ. Posset quidem negari illatio, ut infra videbimus, tamen nunc ad hominem argumentamur. Nam id consequenter concedit Vasquez locis citatis. Consequens autem esse alienum a sententia Augustini, & vix posse a Semipelagianorum sententia re ipsa a nobis distingui, licet verbis differre videatur, infra disputando de auxiliis gratiæ ex professo tractandum est. Nunc vero declaratur ex verbis Pauli 1. ad Thessal. 2. *Gratia estis salvati per fidem (& hoc non ex vobis, donum enim Dei est)* (utique ipsa fides) *non ex operibus, ut ne quis glorietur*; ubi a fide distinguit opera, quæ a fide non procedunt, nam quæ procedunt a fide, jam non sunt ex nobis, cum fides sit Dei donum: ergo opera, quæ procedunt ex cogitatione honesta naturali, censet Paulus esse ex nobis, & non esse meritoria salutis, ne quis possit in se ipso gloriari; talia autem opera, si fiant, non possunt non esse ex cogitatione congrua; quia in eo ipso, quod habet effectum, est congrua: ergo (teste Paulo) non est gratia, nam si esset gratia, qui in illa gloriaretur, non in se, sed in Deo gloriaretur. Et simili ratione non potest fundare meritum gratiæ, alias haberet homo, unde in se gloriaretur, cum illud meritum non sit ex vera gratia, sed ex opere humano; & hic est sine dubio sensus Pauli, ut ipsum exposuit Augustinus de Prædest. Sanctor. cap. 7. — Probatur 8.

12. Poteštque optime confirmari ex Conc. Arausic. cap. 16. dicente: *Nemo ex eo, quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, vel ut legeretur, apparuit, vel ut audiretur, insonuit*. Cogitatio ergo, quæ naturaliter excitatur per extrinseca objecta, aut verba, non computatur a Concilio inter dona gratiæ accepta divinitus ultra naturam, sed inter ea, quæ homo habet a natura, & ideo si quis in tali cogitatione glorietur, & in ea fundet meritum, non gloriatur in acceptis, nec recte dicit accepisse, utique per gratiam, quod non altiori modo habet; & quia illa cogitatio non excedit rationem legis, aut doctrinæ, ut supra dicebamus, ideo Concilium suam sententiam probat dicens: *Nam sicut Apostolus, ait, si per legem justitia; ergo gratis Christus mortuus est*. Et in eodem sensu addit in cap. 21. *Sicut Paulus dixit, si ex lege justitia*, &c. Sic & his, qui gratiam, quam commendat, & præcipit fides Christi, putant esse naturam, *verissimile dicitur, si ex natura justitia; ergo gratis Christus mortuus est*; ubi nomine *naturæ* videtur intelligere naturalem legem, ut naturali ratione propositam, sic enim distinguit naturam a lege, atque ita sub natura comprehendit, non solum substantiam, & potentiam, sed etiam actum, vel cogitationem naturalem, per quam lex naturæ proponitur, sive sufficiens tantum sit, sive etiam congrua, nam loquitur de natura ut includit observationem legis, quod non fit sine aliquo actu, seu effectu bonæ voluntatis, cui necessario correspondet cogitatio congrua. Hic vero occurrebat objectio, quia hinc sequitur ante fidem, vel voluntatem credendi, vel sanctam cogitationem supernaturalem, quod credere oporteat, nullam antecedere veram gratiam: unde ulterius sequitur, ante fidem nullum antecedere posse meritum, etiam imperfectum, & de congruo alicujus præmii supernaturalis. Sed hanc objectionem in prædictum locum de auxiliis reservamus. Nunc fatemur ante primam cogitationem supernaturalem, id est, quæ communi concursu naturæ haberi non possit, nullam esse gratiam supernaturalem, neque illius meritum; quæ autem, & qualis illa sit, ibi declarabimus. — Confirmatur ex Concil. Arausic.

CAPUT XVIII.

Destructo alterius sententiæ fundamento, veritas amplius confirmatur.

1. Ultimo confirmatur hæc nostra sententia, & antiquorum Patrum esse ostenditur eisdem testimoniis, quæ in argumentis capite ante præcedenti factis in contrarium objiciebantur, quod in hunc modum propono, & declaro. Nam prima cogitatio sancta, quæ est prima gratia in toto ordine justificationis, & quæ non potest cadere sub aliquod meritum, quia est inchoatio, vel fundamentum totius meriti, est cogitatio fidei, vel generandæ, quia ad fidem introducendam, per se ordinatur, vel exercendæ, quia ab ipsa fide elicitur, ut contingit in homine baptizato, cum primum incipit de divinis rebus per fidem cogitare: & de hac prima cogitatione loquuntur Patres, quoties contra Semipelagianos ostendere volunt, initium justificationis, & fidei non posse cadere sub meritum; ergo non solum immerito allegantur, quod asserant, cogitationem naturalem honestam, quantunvis congruam esse gratiam inchoantem justificationem, verum potius contrarium ex illis testimoniis sufficienter ostenditur. Consequentia quoad priorem partem manifesta est, quia naturalis cogitatio, quantumvis honesta, & congrua, neque est cogitatio fidei, neque est supernaturalis, id est, quæ viribus naturæ elici non possit. Nam cogitatio honesta præcisa congruitate naturalis est, ut etiam author contrariæ sententiæ fatetur, & in cap. 2. hujus libri ostensum est. Congruitas autem non addit cogitationi entitatem aliquam, nec realem modum intrinsecum, ratione cujus requirat supernaturales vires, ut eliciatur, ut in superioribus capitibus late ostensum est. Altera vero consequentis pars, etiam est evidens, quia non est duplex cogitatio prima, quæ sit vera gratia, & possit esse fundamentum meriti, nec possit cadere sub meritum, quia repugnantiam involvit. Si enim duplex esset talis cogitatio; neutra per se esset prima, sed ex accidenti contingeret nunc ab una incipere, & nunc ab altera; ergo quælibet illarum posset cadere sub meritum, quoties altera præcederet; ergo si aliqua est sancta cogitatio, quæ nunquam possit cadere sub meritum, illa est unica tantum, seu unius rationis, & omnis alia, quæ illam antecedit, non est cogitatio vere sancta, id est, inchoans veram sanctificationem, & justitiam apud Deum; & ita Patres citati semper loquuntur de hac cogitatione tanquam de una, & unico justificationis initio.

Loci in c. 16. contra nos non militant.

2. Superest, ut probemus minorem propositionem in principali argumento subsumptam, quam ostendo, discurrendo per testimonia in objectionibus allegata? Nam in primo citatur Augustinus libr. 2. contr. duas Epistol. Pelagian. cap. 8. ubi probare intendit, Deum non solum perficere, sed etiam incipere in nobis omne opus bonum ex Paulo ad Philippens. 1. & addit: *Loquimur enim nunc de boni cupiditate, quam si volunt a nobis incipere, a Domino perfici, videant, quid respondeant Apostolo dicenti. Non quia idonei sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* 2. ad Corinth. 3. ubi duo ponderanda sunt, unum est quid Augustinus intelligebat per boni cupiditatem quod ipse statim cap. 9. declarat, dicens: *Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas, de qua sine ambiguitate Joannes Apostolus loquitur, dicens, Charitas ex Deo est.* Qui locus evidenter intelligitur de charitate infusa; de hac ergo loquitur Augustinus, & de cogitatione, quæ possit esse initium ejus, quæ non est, nisi cogitatio supernaturalis, & fidei. Alterum ponderandum, est testimonium Pauli, quo Augustinus suam sententiam confirmat: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* Nam hæc eadem verba aliis locis Augustinus explicat de cogitatione supernaturali, & fidei, præsertim lib. de Prædestin. Sanctor. cap. 2. dicens: *Quod ergo pertinet ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus* (utique in citato loco, quem proxime allegaverat) *Si non sumus sufficientes credere aliquid, quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est.* Per pietatem autem, & religionem aperte intelligit Augustinus Religionem Christianam, quæ in fide fundatur, de qua etiam, & de cogitatione, per quam fides inchoatur, in verbis proxime præcedentibus loquutus fuerat, & vocaverat: *Gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita*, & exemplo conversionis Pauli illam declaravit.

Speciatim jam expeditur locus Augustini adductus in num. 1.

Ponderatio 2.

3. Et eodem modo exponit idem testimonium libr. de Bono persever. cap. 8. ubi ait, a Deo habere homines potestatem, ut fiant filii Dei: *Ab ipso quippe accipiunt eam*, (utique potestatem) *qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas habeat fidem, quæ operetur per dilectionem*, ubi clare loquitur de his cogitationibus interius in corde infusis, & ad fidem pertinentibus, & adjungit: *Ad quod bonum sumendum, & tenendum, & in eo perseveranter usque in finem proficiendum non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, in cujus est potestate cor nostrum, & cogitationes nostræ.* Et similiter dicto lib. de Grat. & libr. arbitr. cap. 7. exponit eundem locum de cogitatione, quæ est fundamentum meriti supernaturalis, quod semper reducit ad fidem, vel sanctam fidei cogitationem, quod etiam in toto illo libro præcipue intendit, ut ex cap. 5. & sequentibus facile intelligi potest. Et eodem modo intellexerunt verba illa Prosper libr. 1. de Vocat. gent. cap. 24. dicens: *Item idem* (scilicet Apostolus) *in 2. ad Corinth. dicit, quod nec ad cogitandum quidem, quod spirituale est, idonei simus, nisi per gratiam Dei*, & Fulgentius libr. de Incarnat. & Grat. cap. 17. nam cum dixisset, Deum justificare impium, & infidelem, gratia suæ bonæ voluntatis fidem, quæ per dilectionem operatur, inspirando, subdit: *Vide quod ad bene cogitandi attinet facultatem testatur Apostolus, quia non sumus sufficienter cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*, &c. ut alios expositores in eundem locum omittam.

Prædictus locus ab ipso etiã Augustin. exponitur.

4. Præterea in lib. 2. de Peccat. merit. cap. 17. etiam loquitur Augustinus de divina gratia adjuvante, sine qua homo facere non potest, quod justum est, opus autem justum intelligit, quod ex charitate Dei fit. Unde etiam tractat de gratia Dei, qua homo potest vivere sine peccato, quæ certe non est naturalis cogitatio congrua, sed specialis excitatio, & directio Dei, per quam dirigit gressus hominis, & hanc dicit esse *medicinam, quæ cœlitus venit, & gratiam claram, & in Christo manifestam*; cum ergo addit, *per hanc gratiam manifestari bonum, quod latebat, & suave fieri, quod non delectabat*, loquitur de bono sanctitatis, & justitiæ coram Deo, & de suavitate, quam efficit charitas, ab subinde de manifestatione per sanctam cogitationem divinitus infusam, & ad fidem pertinentem. De qua evidentius loquitur in dicta quæst. 2. ad Simplicianum, cum ibi expresse declaret, loqui de cogitatione, *qua voluntas hominis moveatur ad fidem.* Præterquam quod in tota illa quæstio, præcipue agit de gratuita Dei electione, & vocatione, & de initio fidei ante omne meritum, & ipse etiam affirmat lib. de Prædestin. Sanctor. cap. 4. unde etiam in eadem quæstione ostendit, nullum posse esse meritum ante sanctam cogitationem ad fidem inducentem: de hac ergo loquitur in ea quæstione, quoties de prima sancta cogitatione loquitur, & de illa dicit, quod gratia Dei inspiratur, & quod per eam ad Deum proficimus, quibus modis solet ab Augustin. vera, & interna gratia supernaturaliter indita declarari.

Expeditur deinde locus alter ejusdem Aug. adductus in nu. 3.

5. Atque eodem modo exponendæ sunt aliæ loquutiones, quibus absolute dicitur omnis cogitatio a Deo proficisci. Quanquam si sermo sit ita generalis, ut est in verbis Gennadii, possit recte intelligi cum partitione accommodata, nam omnis quidem cogitatio bona a Deo est, tamen ea, quæ naturali tantum est, procedit a Deo ut authore naturæ per generalem concursum, & providentiam, quæ autem est vera gratia, altiori modo, & magis liberali a Deo existit, & ad altiorem sanctitatem ex se ordinatur, & ideo simpliciter divina, & sancta vocatur. Quo modo interdum D. Thomas explicat Scripturam dicentem, hominem nihil boni posse facere sine Deo, sub eadem distin-

Expeditur adducta in n. 4.

distinctione, ut si bonum sit naturale, non fiat sine Deo generaliter concurrente, si vero sit altius bonum, fiat sine Deo per gratiam operante, ut latius capit. sequenti videbimus. Ordinarie vero loquuntur Patres de cogitatione data homini a Deo ultra communem concursum naturæ, & de illa loquitur aperte Augustinus in citato sermon. 171. ut patet ex verbis antecedentibus, & ex proprietate illorum verborum, *Quidquid boni cogitaverit homo subito corde percussus*, utique per internam inspirationem ab Spiritu Sancto infusam.

6. Et de hac etiam loquitur manifeste Fulgentius, ut patet, quia loquitur de sancta cogitatione, qua per fidem incipimus liberari a peccato, vel ad illius remissionem obtinendam disponi. Et hoc modo ait in cap. 12. *Per gratuitam gratiam Christi datum esse humano generi, ut etiam cogitationis sanctæ, amissa pridem in homine primo per hominem secundum reciperetur facultas*. Hæc autem facultas non est naturale lumen intellectus, neque objectum extrinsecum occurrens, quod possit honestam cogitationem excitare, nam hæc non fuerunt amissa per peccatum: est ergo fides, vel quoad habitum, vel quoad auxilium, quod illam in nobis inchoat. Denique eodem sensu loquitur Prosper, nam illa cognitio, vel scientia, de qua Prosper & alia testimonia ibi citata loquuntur, & per Christum dari dicunt, non est cognitio mere naturalis, sed divinitus infusa, quæ est fidei, vel quæ dat fidei initium, ut aperte sumitur ex Prospero contra Collator. cap. 29. & Fulgentio lib. de Incarnat. & Grat. cap. 26 & 27. in principio.

Ad Fulg. & Prosp.

7. Et hinc etiam constat, cætera testimonia, quæ in ultima objectione proponebantur, recte intelligi de hac eadem cogitatione ad fidem pertinente, nam illa maxime per Christum datur. Non nego tamen, quamcumque bonam cogitationem etiam naturalem dari propter merita Christi, si aliquo modo ad vitam æternam conducat, sive per se, sive per accidens removendo prohibens, seu impediendo peccatum, quia talis cogitatio in prædestinatis est effectus prædestinationis, in reprobis vero potest esse effectus generalis providentiæ supernaturalis, & ideo etiam est effectus prædestinationis Christi, juxta ea, quæ dixi 1. part. lib. 3. de Prædestin. & 1. tom. 3. part. disput. 41. Neque inde sequitur, talem cogitationem esse proprium auxilium gratiæ, quia Christus Dominus non solum meruit nobis propria dona naturæ prout ad spiritualem salutem conferre quoquo modo possunt, ut eisdem locis tractavi.

Expeditur tandē adducta num. 5.

CAPUT XIX.

Proponitur universalis objectio ex Patribus asserentibus nullum opus bonum posse fieri sine gratia.

1. HActenus nostram sententiam stabilivimus, & per cæteras sententias discurrendo, quasi a sufficienti partium enumeratione ejusdem probationem hunc fere in modum conclusimus: Ad singula opera bona moralia ordinis naturalis, non est necessaria gratia, quæ sit peculiaris motio, vel determinans voluntatem, vel dans illi physicas vires necessarias ad talem actum, vel quæ sit perfectior, aut excellentior cogitatio, quam per lumen naturale intellectus mediis sensibus per communem cursum causarum, & objectorum naturalium possit excitari cum generali concursu, neque est cogitatio congrua, quæ ratione solius congruitatis sit vera gratia supernaturalis, aut verum auxilium gratiæ; ergo nulla gratia vera est simpliciter necessaria ad quemlibet hujusmodi actum. Et procedendo in hoc discursu, ad propria fundamenta singularum opinionum responsum est. Nunc ad alia, quæ omnibus opinionibus communia sunt, superest respondendum. Et in hoc capite duplicis generis testimonia afferemus, eisque capite vigesimo, & vigesimo primo satisfaciemus, tum in 23. rationes expendemus.

Collectio ratiocinationis quod ad singula opera moralia non requiratur gratia

2. Primo ergo afferri solent testimonia Scripturarum, Conciliorum definitiones, & sanctorum Patrum testimonia. Ex Scriptura vero afferuntur vulgaria loca, in quibus dicitur, nihil nos posse sine gratia, ut Joann. 15. *Sine me nihil potestis facere*, & ad Philip. 1. *Confidens hoc ipsum, quoniam qui cœpit in vobis opus bonum, ipse perficiet*, & cap. 2. *Deus est, qui operatur in vobis velle, & perficere*. Ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis*. Jacob. 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est*. Omnis autem actus undique studiosus inter hæc bona computatur. Definitiones autem Conciliorum præcipue sunt Concilii Arausicani dicentis cap. 9. *Divini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros a falsitate, & injustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur*. Et cap. 18. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant*. Et 20. *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo*. Et cap. 25. *Hoc salubriter confitemur, & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus*. Huc etiam spectat, quod dixit Innocent. Epistol. 26. ad Concilium Carthag. *Voluntati liberæ non nisi adjutorium Dei esse nectendum, eamque nihil posse cœlestibus præsidiis destitutam*. Et Cœlestin. Epist. 1. ad Episcop. Galliæ cap. 7. *Sine cœlesti auxilio nihil boni nos posse*, ait, *& quod nemo nisi per gratiam libero bene utatur arbitrio*, quod refertur ex Innoc. supra, & alia ex Zosimo, & Concilio Africano in cap. 8.

1. Genus testimoniorū pro adversariis; probantium opus morale fieri non posse absque gratia speciali. Ex Scrip. Ex Conc. Arausic. & summis Pontific.

3. Quæ sententiæ, & similes frequentissimæ sunt apud Augustinum; imo ab eo sumptæ sunt, ut videre licet lib. 2. contra duas Epistol. Pelag. cap. 8. de Spirit. & Liter. cap. 28. Epist. 106. ubi adeo necessariam dicit esse gratiam ad singula opera, ut propterea dixerit Paulus: *Non ego, sed gratia Dei mecum, quia nihil boni ageret, si gratia eum non juvaret*. Et Epistol. 107. circa med. & circa finem ait, gratiam non tollere liberum arbitrium, sed potius per eam, *ad bona eligenda fieri liberum*. Unde serm. 13. de verbis Apostoli, *Adjutorium*, ait, *Spiritus Sancti prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris*. Similia multa habet lib. 4. contr. Julian. cap. 3. ubi inter alia docet, ante gratiam nihil boni in homine reperiri. Et quod gravius est, lib. de Hæres. cap. 28. & in libr. de Gestis Concilii Palæstini contra Pelagian. sæpe, & præsertim in ultimo capite, & in Epistol. 106. & 107. & aliis locis maxime probat resolutionem Orientalium Patrum, qua damnarunt negantes, gratiam Dei ad singula opera esse necessariam. Cui resolutioni concordat Hieron. libr. contr. Pelag. versus finem, contra Pelagium dicens: *Qua sententiæ temeritate aufers omne Dei præsidium, dum gratiam ejus non ad singula refers opera, sed ad conditionis, ac legis, & liberi arbitrii potestatem*. Multaque habet similia in Epist. ad Ctesiphontem. Et his etiam consenserunt alii Patres, horum vestigia sequuti.

Ex Aug.

Et Hier.

4. Et in primis Prosper Epistol. ad Ruffin. ait, liberum arbitrium hominis non renati, id est, nondum per gratiam sanatum, sibique permissum non nisi in suam perniciem moveri. Et ad 3. objectionem Gallor. ait: *Sicut bona opera ad inspiratorem eorum Deum, ita mala ad eos sunt referenda, qui peccant*: Et lib. contr. Collator. hoc præsertim conatur ostendere, initium omnis bonæ voluntatis esse ex Deo. Unde in cap. 3. sentit, non posse hominem bonum aliquod facere: *Nisi prius per divinam illuminationem bonorum conatuum acceperit facultatem*; & in c. 19. *In natura humana post peccatum*, ait, *quid remansit, nisi quod ad temporalem pertinet vitam, quæ tota est damnationis, & pœnæ?* Unde in cap. 22. addit: *Nihil boni operis ex mortuis, nihil justitiæ procedit ex impiis, tota ipsorum salus gratia est*. Ideoque contra Cassianum subjungit. *Quid iste impiam infidelium libertatem naturalibus instruit bonis, & propriis vult justificare principiis?* Quibus verbis tacite infert Prosper, si aliquod bonum opus fieri potest sine gratia, justificationem fieri, vel inchoari propriis naturæ principiis, & addit. *Quasi ullus sit bonæ voluntatis motus, nisi quem creaverit diffusæ per Spiritum S. charitatis afflatus*; & cap. 28. reprehendit dicentes, *sine ullo opere gratiæ naturaliter omni animæ semina inesse virtutum, quia de istis seminibus volunt ostendere quædam germina præcedentium Dei gratiam pullulare meritorum*. Si autem virtutum semina naturaliter non insunt

Ex Prosp.

sunt homini, profecto neque aliquod opus potest a sola natura proficisci.

Ex Fulg. 5. In eandem sententiam Fulgentius de Incarnat. & Grat. cap. 16. *Quomodo* (inquit) *de possibilitate solius liberi arbitrii (si non præveniatur a gratia Dei) quantulumcumque sibi bonæ voluntatis exordium repromittit?* Et capit. 19. Liberum arbitrium, dicit, quamdiu per gratiam non liberatur, captivum esse, & servum peccati, & subinfert: *Quamdiu est peccati servus, non nisi ad serviendum peccato reperitur idoneus*; & infra addit: *Nemo potest habere bonam voluntatem motu proprio, nisi mens ipsa, id est, interior homo noster renovetur ac reformetur ex Deo.* Idem sensit Petrus Diacon. de Incarnat. & Grat. cap. 6. dicens: *Sine gratia posse hominem cogitare, & velle humana, non tamen divina*, & infra addit: *Fidem esse omnium bonorum fundamentum, & originem*, & cap. 8. ait: *In bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium.* Idem Paul. Orosi. in dialog. de liber. art. 6. Addo Cyrillum Alexand. lib. 9. in Joannem cap. 45. dicentem: *Impossibile est quicquam boni a nobis peragi, nisi gratia Spiritus muniti.*

Ex Ansel. 6. Anselmus etiam lib. de Concord. part. 3. colum. 4. dicit: *Cum omnia subjaceant dispositioni Dei, quidquid contingit homini, quod adjuvat liberum arbitrium, ad accipiendum, vel servandum hanc, de qua loquimur, rectitudinem, suæ gratiæ imputandum est.* Et in fine illius partis ait, voluntatem hominis per Adæ peccatum ita deseruisse affectionem justitiæ, & captivam factam esse affectionis proprii commodi, ut nihil possit *ex se* velle, nisi ex illa affectione, ac proinde non possit opus aliquod honestum sine gratia facere, nam ad opus honestum necessarium est velle rectitudinem propter se ipsam, quod non potest talis voluntas sine gratia. In eandem sententiam subscribit Bernard. lib. de Grat. & liber. arbitr. ubi cum dixisset, *Velle inest nobis ex libero arbitrio*, adjungit, *non dico velle bonum, aut velle malum, sed tantum velle: velle enim bonum profectus est, velle malum defectus, velle vero simpliciter ipsum est, quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum ut esset, creans gratia fecit, ut proficiat, salvans gratia facit, ut deficiat, ipsum se dejicit. Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle.* Quod latius prosequitur, & iterum concludit. *A Deo igitur velle, quomodo & timere, quomodo & amare accepimus in conditione naturæ, ut essemus aliqua creatura. Velle autem bonum, quomodo & timere Deum, & amare Deum accepimus in visitatione gratiæ, ut simus Dei creatura.* Et in serm. 1. de Annunciat. *Necesse est* (ait) *primum omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei, deinde quod nihil prorsus habere possis operis boni, nisi & hoc dederit ipse*; & infra: *De operibus bonis certum omnino est, quod nemo hæc habeat a se ipso.* Et affert difficilem probationem, quam statim proponam. Denique Joannes Maxentius in prima Fidei Catholicæ professione in fine sic inquit: *Liberum arbitrium naturale ad nihil aliud valere credimus, nisi ad discernenda tantum, & desideranda carnalia, seu sæcularia, quæ non apud Deum, sed apud homines possunt fortassis videri gloriosa. Ad ea vero, quæ ad vitam æternam pertinent, nec cogitare, nec velle, nec desiderare, nec perficere posse, nisi per infusionem, & inoperationem intrinsecus Spiritus Sancti.* Et ideo in responsione ad Hormisdam Papam impugnans Semipelagianos, præcipue Faustum, sentit ante fidem non posse in nobis præcedere aliquod bonum opus, quod sit a natura. His addi potest Isidorus libr. de differentiis spiritualibus cap. 27. ubi etiam dicit, initium boni operis semper esse ex gratia. Idem latius lib. 2. sententiarum cap. 5.

2. Genus testimoniorũ pro iisdem adversariis, probantium per vires arbitrii non nisi peccatum fieri. 7. Ultimo ne aliquis has Patrum sententias ad aliquod speciale genus boni limitare velit, ut hoc modo non omne opus bonum morale sub illis concludatur, addimus alias, in quibus expresse Patres excludunt omne opus morale ab illo genere operum, quæ a solo libero arbitrio sine gratia fieri possunt. Affirmant enim nihil nisi peccatum ab arbitrio humano suis viribus relicto fieri posse; ergo excludunt omne opus bonum, cujuscumque ordinis, vel generis sit. Consequentia evidens est, quia nullum opus potest esse peccatum, & esse opus bonum cujuscumque generis, vel ordinis. Nam bonum ex integra causa, & malum ex quocumque defectu: ergo si omne opus solis viribus arbitrii factum est peccatum, nullum opus bonum cujusvis ordinis ab eo factum solis viribus sine auxilio gratiæ, potest esse bonum. Ergo e converso ad quodcumque bonum opus efficiendum indiget auxilio gratiæ.

8. Probatur ergo antecedens, primo ex Concilio Arausi. cap. 22. dicente: *Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum.* Estque sententia 323. apud Prosperum in libr. Sententiarum Augustini, & desumpta creditur, vel ex tract. 5. in Joan. ubi Augustinus ait: *Tunc ea, quæ dicimus, & nobis, & vobis utilia sunt, quando ab ipso Domino sunt. Quæ autem ab homine sunt, mendacia sunt. Sicut ipse Dominus dixit. Qui loquitur mendacium, de suo loquitur; nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum. Si quid autem homo habet veritatis, atque justitiæ, ab illo fonte est, ad quem debemus sitire in hac eremo.* Vel ex prologo librorum de Doctrina Christia. in fine, ubi ait: *Nemo debet aliquid habere, quasi suum proprium, nisi forte mendacium: nam esse verum ab illo est, qui ait, Ego veritas.* Sic etiam dixit idem Augustinus in expositione Psalm. 142. in principio. *Rectus eris, quando quod male feceris, tibi, quod bene feceris, Deo imputaveris*; & infra. *Ad me enim cum respicio, nihil aliud mecum, quam peccatum invenio.* Idem sermon. 23. de Verbis Apost. cap. 10. *Nisi ille regat, cadis, nisi ille regat, jaces*, & cap. 11. agens de adjutorio Dei, ait, *Prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris. Agis quidem illo non adjuvante libera voluntate, sed male. Ad hoc idonea est voluntas tua, quæ vocatur libera, & male agendo fit damnabilis ancilla. Cum dico tibi, sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem*, & Epistol. 89. quæst. 2. *Valet liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adjuvetur. Desertum vero divino adjutorio qualibet scientia legis excellat, nullo modo habebit justitiæ soliditatem, sed inflationem impiæ superbiæ.* Et Epistol. 106. improbat Pelagium eo quod diceret potestatem voluntatis aliquantum ad non peccandum valere. *Quod si ita est* (inquit) *nullus locus adjutorio gratiæ reservatur, sine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere.* Denique lib. 2. de Peccat. mer. & remiss. cap. 18. tradens adæquatam divisionem voluntatis in bonam, & malam, dicit bonam semper esse Deo tribuendam, & solam malam propriæ libertati. — Ex Conc. Arausic.

Ex eodem Prospero. 9. Eodem modo hanc rem explicarunt Prosper dicta sentent. 323. & Epistol. ad Ruffin. circa medium. *Multa laudabilia, atque miranda possunt in homine reperiri, quæ sine charitatis medullis habent quidem pietatis similitudinem, sed non habent veritatem.* Et in fine agens de libero arbitrio impiorum: *Quod*, inquit, *cum solum esset, sibique permissum, non nisi in suam perniciem movebatur, ipsum enim se excæcaverat, & ipsum se illuminare non poterat. Nunc autem* (id est, post justificationem) *idem arbitrium conversum est, & non eversum, datumque est ei aliter sapere, aliter agere*, &c. Et ad 3. objectionem Gallorum tantum duo genera operum distinguit *bonorum, & malorum, & bona ad inspiratorem eorum Deum, mala ad eos, qui peccant*, dicit, *esse referenda.* Similiter Fulgentius dicto libr. de Incarnat. & Grat. cap. 19. *Homo quamdiu est peccati servus, non nisi ad serviendum peccato reperitur idoneus.* Et similiter Bernard. dicto serm. 1. de Annunciat. *Certum est*, ait, *ad suam originem universa quantum in eis est, tendere, & in eam semper partem esse proclivia, sic & nos, qui de nihilo creati sumus, constat, quia si nobis ipsis relinquimur, in peccatum semper (quod nihil est) declinamus.*

10. Simili modo Anselmus dicto libr. de Concordia in 3. ejus part. circa finem, voluntatem, dixit, sibi relictam semper operari ex affectu commodi potius, quam ex affectu justitiæ. Et quamvis ibi dicat, affectionem commodi non esse semper malam, intelligit quidem ex specie sua esse indifferentem. Et ita in individuo, si non operetur aliquo modo ex affectu justitiæ, saltem ut imperante, vel ordinante affectum commodi,

di, semper erit mala, quia juxta veriorem sententiam non datur opus perfecte humanum, & liberum indifferens in individuo, & præsertim secundum partitionem Augustini dicto libr. de Peccator. merit. cap. 18. Unde etiam Maxentius supra, libero arbitrio sibi permisso sola opera carnalia tribuit, quibus solum opponit opera, quæ ad vitam æternam pertinent, id est, quæ a gratia fiunt, sentiens illa sola esse bona, nam certe carnalia, & sæcularia opera non sunt bona. Præterea D. Gregor. lib. 22. moral. cap. 10. alias 5. in fine de sanctis viris sic loquitur: *Quidquid mali sibi inesse cogitant, de mortali propagine sentiunt meritum, quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiæ agnoscunt donum*, &c. Nec inter hæc duo medium constituit. Richard. autem Victor. tract. 1. de statu interioris hominis p. 1. c. 33. tria genera operum distinguere videtur, scilicet, bonum, quod est ad meritum, & malum, quod est ad reatum, & aliud, quod neque est ad meritum, neque ad reatum, quod ipse vocat commodum, & posset etiam vocari indifferens. Et ita non videtur agnovisse bona opera moralia, quæ solo arbitrio fieri possint, nam ea, quæ sunt ad meritum, expresse dicit, non posse fieri sine gratia.

CAPUT XX.

Patrum testimonia, quæ omnia bona opera gratiæ tribuunt, exponuntur.

Ad prædicta testimonia generalis responsio, quod solú contra Pelagiũ militent, a quo longe abest nostra sententia.

1. UT vero apertissime constet, hæc omnia testimonia nihil nostræ, vel potius communi, & antiquæ sententiæ officere, præ oculis habendum est, illa omnia dicta esse contra Pelagium ut ex dictis in proleg. 6. circa Conciliorum, & Patruum testimonia, constat: & ex sequentibus fiet etiam manifestum. Ostensum autem a nobis est sententiam Theologorum, quod aliquod bonum opus morale fieri possit viribus liberi arbitrii sine gratia, nihil commercii habere cum errore Pelagii. Imo etiam monstravimus, id fuisse a Pio V. & Gregorio XIII. virtute declaratum, dum enim propositiones Baji 23. 36. & alias, in quibus notam illam illi sententiæ inurere tentavit, omnino reprobarunt, atque damnarunt; satis clare significarunt neque sententiam, quam defendimus, ad Pelagium pertinere: neque sanctorum Patrum mentem fuisse aliquid contra eam docere. Et magna quidem ratione; nam cum post illas Patrum sententias, ac definitiones ab Scholasticis Doctoribus, sanctitate, & sapientia insignibus, sententia illa communi fere consensu recepta, & tot sæculis ab Ecclesia non solum tolerata, sed etiam longe probabilior existimata fuerit, verisimile non est, aut ad Pelagium accedere, aut a Patribus discordare. Hæc enim duo in hac materia conjunctissima sunt: & ideo qui putant illa testimonia nostræ sententiæ esse contraria, consequenter putant, nostram sententiam Pelagii errorem involvere, quod Pontifices saltem ut scandalosum, & temerarium damnant. Et e converso, quam certum est, nostram sententiam esse omnino tutam, & ab illo errore liberam, tam est certum illa testimonia frustra contra eam coacervari.

Ad testimonia primi generis superiori c. a nu. 2. adducta, responsio D. Thomæ.

2. Ad priorem ergo partem testimoniorum paucis quidem verbis respondet D. Thomas qu. 24. de Verit. articul. 14. ad argumenta secundo loco proposita, dicens: *Ad ea, quæ sunt in contrarium, patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt, quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest*. Quæ verba duas responsiones continent, vel unam bimembrem; nam testimonia illa vel loquuntur de opere bono generaliter, & sine ulla determinatione, seu limitatione, & sic non possunt omnia intelligi de gratia proprie dicta, nec de Deo authore gratiæ, sed abstracte etiam, & generatim: quia omne opus bonum in Deum tanquam in principalem authorem, provisorem, & cooperatorem refundi debet, sed non omne opus bonum eodem modo. Nam si bonum opus sit pure, ac præcise ordinis naturalis, est a Deo ut authore naturæ, & ab ejus gratuita providentia, & influentia, & ita est a gratia generatim, seu large dicta, hoc est (ut Sancti loquuntur) a gratia condente, non a gratia salvante. Si vero opus bonum sit altioris ordinis, seu attingat aliquo modo finem supernaturalem, vel ab ipsomet operante ad illum ordinetur, tunc non fit sine proprio auxilio gratiæ salvantis, proceditque a Deo, ut authore principali gratiæ, & a Christo ut redemptore, vel justificatore.

Quæ licet in se vera, nõ tamen omnibus testim. satisfacit.

3. Quæ doctrina verissima est, quam aliis etiam locis insinuavit D. Thomas, ut Joann. 15. lect. 1. & 1. 2. quæstione 109. articulo 1. ad 1. & in 2. distinct. 28. Ut tamen notavit Conrad. 1. 2. quæstione 107. articulo secundo, circa argumentum, *Sed contra*, non potest hæc responsio ad omnia testimonia accommodari, quia licet nonnulla possint abstracte, & generatim intelligi de divina influentia, præscindendo a naturali, vel gratuita, & a gratia proprie, vel large sumpta: nihilominus in multis clarum est, sermonem esse de gratia propria, & salvante, seu auxiliante per Christum. Imo frequentius, ac fere semper loquuntur Patres de proprio influxu, & auxilio gratiæ in locis citatis, ut attingendo singula statim patebit. Ideoque Doctores communiter aliam partem responsionis D. Thomæ sequuti sunt, ut Sancti in locis allegatis, non de quocumque actu bono, sed cum aliqua determinatione restringente actum ad habentem, vel participantem aliquo modo bonitatem supernaturalem loquuti sint. Ita Cajetan. dicta quæstione 109. artic. 2. dub. 3. & ibid. Conrad. Soto lib. de Natur. & Grat. capite 21. Veg. opuscul. de Justificat. quæst. 12. Ruard. articul. 7. de Justification. §. *Et quia articulus*, Roffen. articulo 36. §. *Augustinus plane*, & Osius in Confess. capit. 73. parum a princ. Dried. libr. 1. de Grat. & liber. arbitr. tractat. 2. capit. 2. par. 2. in principio, Stapleton libr. secundo, de Corrupt. naturæ capit. 12. & 13. At vero isti Authores variis modis explicant limitationem hanc, vel quasi specificationem bonorum actuum, de quibus Sancti loquuntur, cum gratiæ auxilium ad illos efficiendos requirunt, & non omnes possunt ad omnia testimonia applicari, nisi vel ad eundem sensum reducantur, vel non singuli modi ad omnia testimonia applicentur, nam id fieri non poterit, sed singula singulis juxta illorum exigentiam. Quod breviter ostendemus per singula verba Doctorum discurrendo.

Respõsionis D. Th. pars restrictior eligitur, quod prędicta testimonia procedant de opere modo aliquo supernaturali.

4. Primus ergo modus explicandi dicta testimonia est, ut loquatur de opere meritorio. Ita D. Thomas locis citatis, quem sequuntur Conrad. & alii moderni expositores, & Stapleton. dicto capit. 10. ex parte Almain. tractat. 1. Moral. capite 16. in fine, & Torrens. in Confess. Augustin. libr. 2. cap. 3. §. 10. Potestque sumi ex Cœlestino Papa epistol. ad Episcop. Galliæ capit. octavo, dicente: *Quod omnia studia, & omnia opera ac merita Sanctorum ad Dei gloriam, laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit*. In qua sententia aperte sermo est de operibus, quæ ita Deo placent, ut sint etiam sancta merita. Et in illius probationem inducitur altera sententia Zosimi Papæ in epistola ad totius orbis Episcopos: *Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad authorem suum referenda sunt, unde nascuntur) ad Fratrum, & Coepiscoporum nostrorum conscientias universa retulimus*. Quæ verba Patres Africani venerati sunt valde, & ideo sic dicta fuisse intellexerunt, ut ibidem refertur, *quia præparatur voluntas a Domino, & ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium*, ubi aperte loquuntur Patres Africani de operibus procedentibus a fide, & a gratia interna superioris ordinis, quam iidem Patres vocant *subministrationem Spiritus, & occultam misericordiam*, epist. 95. ad Innocent.

Modum illum supernaturalem explicant aliqui ut sit opus meritorium. Suadetur explicatio.

5. Unde subjungunt in priori loco probationem ex illo Romanor. 8. *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei Ut nec nostrum* (ajunt) *deesse sentiamus arbitrium, & in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium*. In qua verborum serie in primis manifestum est, in illorum fine vocati absolute bonos voluntatis motus, qui in principio dicti fuerunt bona studia, & merita Sanctorum, ad quæ *Deus præparat voluntates suorum tangendo corda fidelium*. Deinde pondero particulam illam, *Fidelium*, quia per illam indicatur, tantum de

Suadetur amplius.

illo-

illorum bonis operibus similes sententias esse intelligendas. Non quia in infidelibus nulla possint esse bona opera, sed quia non sunt in illis bona merita. Quod apertius explicatur in eadem Epistola Cælestini cap. 12. his verbis. *His Ecclesiasticis regulis, & ex divina sumptis authoritate documentis ita adjuvante Domino conformati sumus, ut omnium bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum fateamur authorem.* In quibus verbis supponitur quidem, etiam ante initium fidei posse esse aliquos bonos voluntatis affectus, & opera, alias non fuisset necessaria illa restrictio *ab initio fidei*, & nihilominus de his, quæ sunt ab initio fidei, dicitur Deus speciali modo author, utique ut est author gratiæ, & donorum supernaturalium. Quia videlicet illi tantum boni affectus, & opera, quæ sunt ab initio fidei, sunt meritoria. Unde subjungitur: *Et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quam fit, ut aliquid boni, & velle incipiamus, & facere.* Ubi etiam constat, idem vocari simpliciter bonum, quod vocatum fuerat meritum.

De quo merito intelligatur dicta explicatio.

6. Hæc autem interpretatio intelligi potest, vel de rigoroso merito de condigno, vel generatim de quovis merito perfecto, vel imperfecto, seu de congruo, aut impetratorio, dummodo sit verum meritum alicujus gratiæ, vel doni supernaturalis. Aliqui ergo restringunt illas loquutiones ad prius rigorosum meritum. Pro qua sententia allegari possunt, qui dicunt, Sanctos non appellare simpliciter bona merita, nisi illa, quæ ex charitate fiunt, quia opus bonum sine charitate mortuum est, & ideo nihil reputatur, juxta modum loquendi Pauli 1. Corinth. 13. Et ideo quando Sancti loquuntur de operibus bonis, quæ fieri non possunt sine gratia, illa intelligunt, quæ in charitate fiunt, ac subinde sunt propriissime meritoria. Quod sentiunt Almain. & Torrens. supra, & pro eadem sententia citatur Soto supra ad 2. sed ibi agit de victoria tentationum, de qua postea videbimus, neque idem sentit de quolibet bono opere, ut constat ex solut. ad 3. Potest tamen illa interpretatio confirmari ex Augustino lib. 2. contra duas Epistolas Pelagian. nam cap. 8. dicit, ad incipiendum opus bonum, & ipsam boni cupiditatem opus Dei esse necessarium, quoniam si boni cupiditas inciperet sine gratia, illa esset meritum gratiæ, & sic gratia non esset gratia. Et tamen addit cap. 9. *Quid est boni cupiditas, nisi charitas? Ergo loquitur de merito perfecto in charitate.*

Qui restringant ad meritũ de cõdig.

Id probari videtur ex Aug.

7. Præterea lib. de Grat. & liber. arbitr. cum cap. 7. multa de charitate magna & parva dixisset, addit in 18. *Hæc omnia præcepta dilectionis, id est, charitatis, quæ tanta, & talia sunt, ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene.* Et ideo ait non posse bene fieri sine gratia, quia *charitas ex Deo est, & quia Deus præparat voluntatem*, &c. ut capit. 17. latius dixerat. Item Epistola 106. in princip. cum dixisset: *Opera ex gratia, non ex operibus gratia*, rationem adjungit, *Quoniam fides, quæ per dilectionem operatur, nihil operaretur, nisi ipsa dilectio Dei diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus unicuique partiretur mensuram fidei.* Quæ ratio supponit, bona opera supponere fidem per charitatem operantem; unde inferius adjungit: *Si quis dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus; imo vero gratissime confitemur. Hanc enim fidem volumus habeant, qua impetrent charitatem, quæ sola vere bene operatur.* Et serm. 15. de Verb. Apost. cap. 5. ait, charitatem nobis dari, ut possimus bonam operationem habere.

Item ex eodem August. in locis aliis

8. Unde Prosper, & Fulgent. per omnia Augustiniani, ita etiam videntur bonum opus explicare. Prosper enim Epistol. ad Ruffin. circa medium tractans locum Pauli 1. Corinth. 13. ubi scientiam, studia, & labores sine charitate nihil prodesse testatur, adjungit rationem: *Quia multa laudabilia, atque miranda possunt in homine reperiri, quæ sine charitatis medullis habent quidem pietatis similitudinem, sed non habent veritatem.* Et contra Collator. cap. 22. *Quasi ullus sit* (inquit) *bonæ voluntatis motus, nisi quem creaverit diffuse per Spiritum Sanctum charitatis afflatus.* Fulgentius vero libr. de Incarnat. & Gratia cap. 26. in eandem sententiam sic inquit: *Quod si quibusdam cognoscentibus Deum, nec tamen sicut Deum glorificantibus, cognitio illa nihil profuit ad salutem, quomodo hi poterunt justi esse apud Deum, qui sic in suis moribus, atque operibus bonitatis aliquid servant, ut hoc ad fidem Christianæ fidei, charitatisque non referant. Quibus aliqua quidem bona, quæ ad societatis humanæ pertinent æquitatem, inesse possunt; sed quia non charitate Dei fiunt, prodesse non possunt.* Potest denique hæc interpretatio fundari in illa Theologica, & Augustiniana doctrina, quod charitas est forma omnium virtutum, & quod sine charitate nulla est vera virtus, & in Epistol. 52. late Augustinus ostendit, nam in eodem sensu, & in eodem loquutionis genere, sine motione, vel aliquo influxu charitatis nullus est actus vere virtutis, & consequenter neque est simpliciter bonum. Ergo cum Patres dicunt, ad bona opera requiri gratiam, recte de opere simpliciter bono, id est, charitate formato, ac subinde meritorio de condigno intelligi possunt.

Atque ex ejus asseclis Prosp. & Fulg.

Prædicta explicatio de opere bono, id est meritorio de condigno, non quadrat omnibus testimoniis.

9. At vero licet hæc interpretatio ad aliqua loca sanctorum Patrum accommodari possit, ut ea, quæ allegavimus, convincere videntur; nihilominus in omnia testimonia superius adducta nullo modo convenire potest. Quia evidens est, cum Augustinus, & alii Patres dicunt, esse gratiam necessariam ad omnia opera, non semper loqui de gratia habituali, seu sanctificante, nec de gratia dilectionis Dei super omnia, sed absolute de auxilio gratiæ, quod non solum ordine naturæ, sed etiam tempore potest præcedere charitatem. Sic enim Concilium Arausic. definit, ad voluntatem credendi esse necessarium gratiæ auxilium, & Trident. sess. 6. cap. 3. dixit, sine auxilio non posse fieri actus, qui sunt dispositiones ad gratiam justificationis, utique habitualem. Et Augustinus sæpissime probat, initium fidei, & salutis esse ex inspiratione Spiritus Sancti, cum tamen certum sit, initium fidei, & voluntatem credendi posse tempore præcedere charitatem. Præterea non solum docent Patres contra Semipelagianos, non posse hominem solis viribus liberi arbitrii mereri de condigno primam gratiam, sed etiam nec de congruo, nec merito impetratorio; ergo cum dicunt, nullum opus bonum fieri posse sine gratia, non possunt loqui semper de solo bono opere meritorio de condigno, alias ex vi talium definitionum posset præcedere sine gratia opus meritorium primæ gratiæ saltem de congruo, quod quam sit falsum, inferius videbimus. Denique juxta illam interpretationem non esset definitum, ad omnes actus bonos, qui justificationem, & infusionem charitatis præcedunt, esse necessarium gratiæ auxilium, quod esse falsum, per se notum est. Ut ergo verum sit, Patres tractantes de necessitate gratiæ ad actus bonos, interdum specialiter loqui de actibus bonis ex charitate, vel in charitate factis, ut Pelagium dicentem simpliciter, omnes actus justitiæ posse fieri solis viribus liberi arbitrii, ex re clariori evidentius convincant; nihilominus dici nullo modo potest generaliter, de illis solis actibus loqui Patres, ubicumque ad bene operandum gratiam exigunt, ac defendunt, ac subinde per bonum opus non possumus universe interpretari opus meritorium de condigno.

Vera intelligentia Patrũ de quovis merito, modo sit ex auxilio supernatur.

10. Alio ergo modo intelligenda est illa sententia D. Thomæ, & communis de opere meritorio abstracte, sive de condigno, sive impetratorio, sive de congruo, sive quovis alio nomine vocetur, dummodo sit meritum alicujus auxilii, seu doni supernaturalis, quod per modum præmii aliquo modo debiti propter tale opus conferatur. Et hoc modo est illa expositio verissima, & valde consentanea loquutionibus Sanctorum. Nam, ut vidimus in multis locis, includunt sub illis operibus quæcumque perfecta merita ex charitate facta. Deinde in aliis multis explicant, se loqui de bonis operibus, quæ ex fide fiunt, vel sunt initium ipsius fidei, & ipsamet fides. Hoc constat primo ex verbis allegatis ultimo loco ex Epistola Cœlestini, ibi, *Ab initio fidei*, quod inclusive intelligendum est quoad ipsum fidei initium, ut ex re ipsa, & ex aliis locis constat.

stat. Virtute autem excludit, quidquid antecedit illud initium: quia non sine causa restringit sermonem ad opera facta ab initio fidei; & hanc fuisse mentem Augustini, quamvis sufficienter probetur eodem testimonio Cœlestini, quod Prosperi etiam esse multi censent, qui Prosper optime intellectam habuit Augustini mentem, ostendi etiam potest ex variis Augustini locis.

11. Primo ex quæstione secunda ad Simplicium in principio, ubi ait, Paulum præferre fidem operibus: *Non ut opera extinguat, sed ut ostendat, non esse opera præcedentia gratiam, sed consequentia.* Quomodo autem opera gratiam consequantur, explicans addit: *Ut scilicet, non se quis arbitretur, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam.* Ecce illud intelligit esse bene operari, quod est ex fide; & infra dicit: *Cornelium jam credidisse, cum se dignum majori vocatione eleemosynis, & orationibus præbebat*; & infra, *neminem posse bene operari, nisi justificatus ex fide*, quod intelligo de justificatione saltem inchoata: unde infra dicit: *Nisi vocando præcedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat justificari, & accipiat facultatem bene operandi*; unde concludit: *Ergo ante omne meritum est gratia*, ubi, *& facultatem bene operandi*, fidem ipsam appellare videtur, & quod prius vocaverat *bene operari*, postea vocat *meritum*; & inferius addit: *Unde admonemur, nec ipsis operibus misericordiæ quemquam oportere gloriari, & extolli, quod eis quasi suis Deum promeruerit, quandoquidem ipsam misericordiam ille præstitit, qui misericordiam præstabit, cui misericors fuerit.* Ut autem declaret, se loqui de misericordia ex fide operantis subjungit: *Quod si eam,* (id est misericordiam) *credendo se meruisse quis jactitat, noverit eum sibi præstitisse, ut crederet, qui miseretur, inspirando fidem.* Hinc etiam lib. de Spirit. & Liter. capit. 33. tractans verba Pauli ad Ephes. 2. *Deus qui operatur in vobis velle, & operari*, dicit, *Hæc gratia jam est, quam fides impetrat, ut possint esse hominis opera bona*, addit tamen, *quæ per dilectionem operatur*, sed subintelligi debet, *illa maxime*; & infra subjungit: *Quisquis crediderit, habebit ex ejus gratia opera bona, ex quibus bonis æternis satietur.* Hæc enim sunt formalia verba Augustini, licet brevitatis causa, multa intermedia omissa sint, quæ sensum non mutant.

Probatur ex D. Aug. locis.

12. Præterea lib. 15. de Civitat. cap. 20. ait, non esse opus bonum: *Nisi quod præcedit ex fide summi Dei*, quod necesse est intelligi de opere meritorio, ne omnia opera infidelium putentur esse peccata, ut supra dictum est. Et similem doctrinam habet lib. de Continent. cap. 12. unde in Epistol. 107. prius dicit, dæmonem, quos ex gentibus decipere amplius affectat, aliqua velut opera bona, de quibus laudentur habere sinere, omnibus autem modis curare, ut non credant, ne per talia opera, vel Deo placeant, vel ad salvatorem valeant pervenire. Ubi opera antecedentia finem non appellat simpliciter bona, non quia mala sint, ut supra vidimus, sed quia ad meritum coram Deo nihil valent; ergo e converso opera bona appellat, quæ possunt habere aliquod meritum saltem ex fide. Unde paulo inferius subjungit: *Quapropter, ut Deum credamus, & & pie vivamus, non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, utique vocando homines ad fidem, ut statim exponit, & in fine Epistolæ concludit: *Hæc & alia testimonia divina, quæ commemorare longum est, ostendunt, Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, & prævenire in hominibus bonarum merita voluntatum.* Ubi quod sæpe dixerat de necessitate gratiæ ad singula bona opera, explicat per *bonarum merita voluntatum*, quæ a fide incipiunt, & ideo dicit ad hunc effectum auferre Deum infidelibus cor lapideum; & in fine de Pelagianis ait: *Ille quippe omnia ad fidelem, piamque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero voluntatis arbitrio, ut habenda ex nobis, non a Domino, putent esse poscenda.* Ergo in contrario sensu dicunt Patres, fidelia (ut sic dicam) & pia opera ex gratia esse. Et statim addit de Vitali, ad quem scripsit: *Tu autem (si ea, quæ de te audio, vera sunt) initium fidei, ubi est etiam initium bonæ, piæque voluntatis, non vis donum esse Dei.* Ecce clare vocat bonam voluntatem illam, quæ ab initio fidei incipit, nam de illa erat controversia cum Semipelagianis, nam de aliis religiosæ vitæ operibus, quæ procedunt ex fide, jam illi fatebantur esse ex gratia, ut ibidem adjungit.

Loca alia.

13. Simili modo idem Augustinus in toto libr. de Prædestin. Sanctor. in eodem sensu de bonis operibus loquitur. Cum enim in illo libro præcipue intendat contr. Semipelagianos ostendere, initium salutis, aut fidei non esse ex nobis, reducit omne meritum ad fidem tanquam ad fundamentum, & ostendit, nec fidem, nec fidei initium, quod est sancta, & supernaturalis cogitatio, esse in nobis, nisi ex dono Dei, & ita concludit, nullum meritum apud Deum esse in nobis, nisi ex præveniente, & adjuvante gratia, & ex eodem principio infert, nullum bonum opus esse in nobis nisi ex gratia, quæ illatio non esset bona, nisi per bonum opus intelligeret illud, quod etiam est bonum meritum apud Deum. Quod verbis satis expressis ipse in cap. 2. declaravit, dicens: *Quod ergo pertinet ad Religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei cogitare aliquid, quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis.* Et inde concludit, in omni opere bono, & incipiendo, & perficiendo sufficientiam nostram ex Deo esse, & in cap. 7. addit, ideo justificari hominem ex fide, & non ex operibus, *quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cætera, quæ proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur*, justitia utique supernaturali, & divina, hæc enim est, quæ in fide fundatur. Sic etiam dixit de bono persever. cap. 13. *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et cum eadem proportione loquitur de operibus bonis, quia *cogitantes* (inquit) *credimus, cogitantes loquimur, cogitantes agimus.* Ergo per bona opera intelligit illa, quæ ad pietatis viam, verumque Dei cultum spectant, quæ etiam sunt bona merita.

Item loca alia.

14. Eodemque fere discursu utitur libr. de Grat. & liber. arbitr. cap. 7. ubi primum supponit, bona merita esse Dei dona, hoc autem probat fere hoc modo, quia bona merita sunt bona opera, quæ non essent bona, nisi illa præcessissent cogitationes bonæ, de quibus ait Apostolus: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*, &c. Ergo per bona opera intelligit illa, quæ in supernaturalibus cogitationibus fundantur, & ideo sunt bona merita; de quibus infra in eodem cap. dicit, Paulum dixisse: *Non ex operibus, non quia evacuavit opera bona, sed quia opera sunt ex fide, non ex operibus fides, ac proinde ab illo sunt nobis opera justitiæ, a quo est fides, quia justus ex fide vivit.* Ergo apud Augustinum, cum agit de necessitate gratiæ, idem sunt bona opera, quod bona merita apud Deum, & ideo etiam sæpe illa vocat opera pietatis, & opera justitiæ, quas particulas sæpe addit ad suam mentem declarandam. Ut præter citata loca videre licet in eodem libro de Gratia, & liber. arbit. cap. 17. ibi, *Sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.* Et lib. 2. contra duas Epistol. Pelagianor. cap. 5. dicens, Liberum arbitrium hominis lapsi *ad bene, pieque vivendum non valere*, & libr. de Gratia Christi cap. 26. *Gratiam Dei sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque justitiam fieri posse non dubitet.* Et similia fere verba habet Epistol. 106.

Item alia ex eodem.

15. Unde quia omne meritum apud Deum ex sententia Augustini fundatur in fide, ut cap. 14. versus finem probatum est, & latius in sequentibus dicetur, ideo solum illud opus bonum, quod ex fide procedit, solet ab Augustino bonum simpliciter vocari, de quo multa supra diximus, tractando de operibus infidelium. Et eadem ratione sermon. 13. de verbis Apostol. cap. 12. ait, cum dixit Christus, *Sine me nihil potestis facere*, loquutum esse de bonis operibus, id est, *de sacramentorum, & palmitum fructibus*, id est, de operibus in Christo factis, & fructuosis ad vitam æternam. Idemque habet de Spirit. & liter. cap. 29. dicens: *Deus operatur in homine per fidem Jesu Christi, qui finis est ad justitiam omni credenti*, id est, *per spiritum incor-*

Accedunt denique alia non vulgaria: Opus bonum simpliciter secundum Augustin. est quod ex fide procedit.

incorporatus factusque membrum ejus, potest quisque illo incrementum intrinsecus dante operari justitiam, de cujus operibus etiam ipse dixit: Sine me nihil potestis facere. Denique disertis verbis hoc explicat l. 4. contra Julian. c. 3. in fine; nam cum ille diceret opera bona fieri ab infidelibus, licet sine fructu vitæ æternæ, ipse ad illum sic loquitur: *Quoniam saltem concedis opera infidelium, quæ tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam, regnumque perducere: scito nos illud bonum hominum, dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine Dei gratia, quæ datur per mediatorem Dei, & hominum nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum Dei donum regnumque perduci.*

Ita Aug. comment. sunt Pros. per & Fulgent.

16. Eodem modo Augustinum intellexerunt, & sententiam suam explicarunt Prosper, & Fulgentius, ille enim ad capitula Gallorum respons. 8. sic inquit: *Cum ducentis quatuordecim Sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est, veraci professione quemadmodum ipsorum habet sermo dicamus gratiam Dei per Jesum Christum Dominum, non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam justitiam nos per actus singulos adjuvare, ita ut nihil sanctæ, veræque pietatis sine illa habere, cogitare, aut agere valeamus*; ubi non solum dictam limitationem expresse adhibet, & optime explicat, sed etiam ab Africanis Patribus ita fuisse declaratam illam sententiam, significat. Fulgentius vero libr. de Incarnat. & Gratia cap. 19. apertius hoc explicat, dicens: *Quod libertas (utique a peccato) quæ non ex humano arbitrio nascitur, sed gratuita Dei miseratione confertur, a bona voluntate sumit exordium, & per fructum sanctificationis in vita æterna plenum sui sortitur effectum*; ubi aperte declarat, per bonam voluntatem intelligi illam, quæ ad sanctificationem aliquo modo confert, & de hujus bonæ voluntatis exordio c. 16. loquutus fuerat: & similiter in c. 21. in eodem sensu dixit *neminem sine gratia aliquid boni velle, quod pertinet ad vitam æternam.* Quod etiam August. dixerat epist. 47. scilicet, neminem debere tantum tribuere libero arbitrio, ut sine gratia Dei valeat aliquid facere, *ut ad bonum sempiternum perveniat.* Nam illud opus dicitur valere ad vitam æternam, seu bonum sempiternum, quod vel illud præmium potest immediate mereri, vel saltem mediate, utique merendo, vel impetrando alia media, quibus ad illam vitam pervenitur, ut Fulgentius dicto cap. 19. exposuit.

Assentitur Pet. Diac.

17. Atque eodem modo dixit Petrus Diaconus lib. de Incarn. & Grat. c. 6. dicens: *Per gratiam dari homini ea cogitare, & desiderare, quæ pertinent ad vitam æternam*: & addit: *Sine hac igitur gratia potest quidem cogitare, & desiderare humana, non autem potest cogitare, aut velle seu desiderare divina.* Omnia enim, quæ ad vitam æternam prosunt, merito divina vocantur; opera autem moralia, etiam si honesta sint, si ad æternam vitam nec ordinantur, nec prosunt, inter bona mere humana merito computantur: & similiter in c. 7. loquitur de *bono velle, quod pertinet ad vitam æternam*, & c. 8. ad idem adducit verba supra citata ex Cœlestino Papa de Bonis meritis, quæ ipse per errorem confundit cum verbis Innocentii in epist. ad Concilium Milevitanum. In eodem præterea sensu dixit Anselm. lib. de Concordia p. 3. *Liberum arbitrium naturale sine adjutorio gratiæ nihil valet ad salutem*: & paulo inferius, *Corda*, inquit, *humana sine doctrina sine studio sponte quasi germinant cogitationes, & voluntates, nihil utiles saluti aut etiam noxias, illas vero sine quibus ad salutem animæ non proficimus nequaquam sine generis sui semine, & laboriosa cultura concipiunt, & germinant*: & de his infra intelligit illud: *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.* Quibus addi potest Isidor. l. 2. Sentent. c. 5. ubi cum dixisset: *Omnia bona a Deo nobis gratia præveniente donantur*, statim reddit rationem: *nam nihil boni operis dedimus, per quod confessionem fidei mereremur*; ubi aperte loquitur de opere meritorio, & illud simpliciter vocat bonum opus, & inde probat, non posse antecedere fidem, quia non potest esse meritum ejus, & hoc est initium boni operis, quod negaverat esse posse sine gratia in l. 2. de Different. spirituali lib. c. 27. nam inferius in 30. dicit: *Bona opera inchoari ex fide*, quia ante fidem nihil potest homo operari, quod pertineat ad salutem.

18. Deinde, quod maxime considerandum est, hanc limitationem addiderunt, & addendo approbaverunt sacra Concilia Arausicanum can. 7. *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere*, &c. Ubi duplicem limitationem adhibet, una est, ut bonum cogitandum, vel faciendum ad salutem pertineat vitæ æternæ, alia est, ut tale bonum cogitetur, eligatur, aut fiat, *ut expedit*, id est, propter illum finem, & modo illi consentaneo. Et ad tale bonum requirit Concilium *illuminationem, & inspirationem Spiritus Sancti*: quæ verba nec significant impulsum determinantem voluntatem, neque naturalem cogitationem, sed altiorem internam gratiam, ut supra tactum est, & infra tractando de auxiliis latius ostendetur: & in eodem sensu addiderat idem Concilium in can. 6. particulam illam: *Sicut oportet*, & in c. 25. ita inquit, *ut nullus aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia ei, & divina misericordia prævenerit*; & in omnibus his locis juxta hunc sensum explicat omnia testimonia divinæ Scripturæ. Constat autem ex dictis, nihil aliud per illas particulas voluisse Concilium Arausicanum, nisi limitare prædictam sententiam, juxta sensum ab Augustino explicatum. Unde Concil. Tridentin. session. 6. canon. 3. addendo illam particulam: *Sicut oportet* totam doctrinam, & explicationem Concilii Arausicani amplexum est: & ideo canon. 2. solum definit, gratiæ auxilium non solum esse necessarium, ut homo facilius possit juste vivere, & vitam æternam promereri, sed simpliciter ut possit, nam sub *justa vita*, & *merito vitæ æternæ* includit omne bonum opus meritorium aliquo modo spiritualis gratiæ. His addendum est Concilium Moguntinum sub Sebastiano in Decretis fidei capit. 5. ubi de hominibus lapsis dicit: *Per libertatem arbitrii (quæ exigua, & infirma in his residet) nondum adjuti gratia Dei, ea, quæ sunt Spiritus, & ad salutem conferunt, nec agnoscere, nedum appetere queunt.*

Probatur deinde dicta vera intelligentia ex Conc. Arausic.

19. Ad hæc tandem omnia dicunt contrariæ sententiæ defensores, omnia opera moralia esse opera pietatis, quia hac ratione opera misericordiæ vocantur communiter pietatis opera, ut tradit Augustin. 10. de Civit. capit. 1. & ideo serm. 45. ad Fratres in eremo, sub nomine pietatis omnes virtutes morales enumerando, quinque pietatis gradus complectitur. Item dicunt omnia opera bona moraliter, esse meritoria, quia hæc est proprietas intrinsece annexa bonitati morali, & esse meritoria apud Deum, quia sunt illi placita, non enim potest non placere illi, quod honestum est, & ad illum pertinet, unicuique reddere secundum opera sua. Unde etiam dicunt, hæc opera conferre ad salutem æternam, vel per se, propter rationem proxime factam, vel saltem per accidens, removendo peccata, quia saltem dum fiunt, impediunt, ne homo peccet, quod aliqua est utilitas ad salutem, & ideo Job. 28. dicitur, recedere a malo, pertinere ad sapientiam, seu intelligentiam.

Adversariorum evasio tripartita.

20. Respondetur, Patres in citatis locis, cum loquuntur de operibus pietatis, & veræ religionis, loqui de Religione Christiana, seu de pietate, quæ a fide divina, & supernaturali sumit initium, ut manifeste patet ex illis verbis August. in epist. 107. *Quapropter ut in Deum credamus, & pie vivamus, non est volentis*, &c. & illis: *Omnia ad fidelem, piamque vitam pertinentia*: & evidentius ex illis: *Initium fidei, ubi est etiam initium bonæ piæque voluntatis*: item ex verbis ejusdem in dict. c. 2. de Prædest. Sanctor. *Fides, unde pietas exordium sumit, donum Dei est*, &c. Quocirca licet opera misericordiæ soleant *more vulgi* opera pietatis appellari, quia specialiter a Deo commendantur, ut August. dict. c. 1. l. 10. de Civit. dicit, nihilominus propria ratio pietatis consistit in vero cultu Dei, ut idem Augustinus tradit l. 12. de Trinit. c. 14. & l. 14. c. 1. & lib. 4 de Civit. cap. 23. & l. 5. c. 15. & 20. & ideo in eodem lib. 10. c. 6. dicit, ipsam misericordiam, quæ hominibus præstatur, si propter Deum non fit, non esse sacrificium: & quamvis non negemus posse dari aliquam pietatem naturalem, & honestam ad verum Deum ut au-

Excluditur 1. evasio, ex Augustino.

ut authorem naturæ, nihilominus Auguſtinus, & cæteri Patres loquentes ad fideles, & inſtruentes illos in ordine ad finem ſupernaturalem, illam vocant ſimpliciter pietatem ad Deum, quæ in fide fundatur, ut patet ex eodem Auguſtino epiſt. 29. & lib. 2. de Civit. c. 39. & aliis locis allegatis.

Duobus aliis locis Auguſt. firmatur.

21. Et in præſenti materia evidentius conſtat, Patres, & Concilia in hoc ſenſu loqui de operibus pietatis, quæ propterea etiam vocant opera juſtitiæ, quæ in fide fundantur. Ad quod oſtendendum poſſent multa ex Auguſtino adduci, duo vero tantum loca indicabo, unus eſt libr. de Spir. & liter. capit. 28. ubi cum de Gentilibus, & Judæis dixiſſet: *Nam, & ipſi homines erant, & vis illa naturæ inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis, & ſentit, & facit*, ſubjungit: *Sed pietas, quæ in aliam vitam transfert beatam, & æternam, legem habet immaculatam convertentem animas, ut ex illo lumine renoventur, fiatque in eis ſignatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine:* In quibus verbis pietatem, ſeu piam vitam diſtinguit ab operatione, quæ ex vi luminis, & rationis naturalis legitime fieri poteſt, in hoc, quod per pietatem pervenitur ad beatitudinem, & vitam æternam, ad quam lex ſola naturæ perducere non poteſt. Alter, & optimus locus in epiſtol. 130. ubi loquens de quodam Polemone gentili, qui ex luxurioſo fuerat continens factus, non ita gentilica ſuperſtitione, inquit: *Polemo ergo ſi ex luxurioſo continens factus, ita ſciret cujus eſſet hoc donum, ut cum abjectis ſuperſtitionibus gentium pie coleret, non ſolum continens ſed etiam veraciter ſapiens, & ſalubriter religioſus exiſteret, quod ei non tantum ad præſentis vitæ honeſtatem, verum & ad futuræ immortalitatem valeret.* In quibus verbis aperte diſtinguit continentiam, quæ poteſt eſſe in homine gentili ab illa, quæ cum vera pietate, & religione poteſt eſſe conjuncta, & priorem dicit tantum valere ad honeſtatem hujus vitæ, poſteriorem vero etiam ad æternam vitam; hæc ergo eſt ſine dubio mens Auguſtini. Sermo autem 45. ad Fratres, &c. non creditur eſſe Auguſtini, & nihilominus poteſt exponi, quod latiori modo de pietate loquutus ſit: præterquam quod omnes illi modi pietatis, qui ibi numerantur, intelligi poſſunt de ſimilibus actibus Chriſtiano modo factis, & in fide fundatis.

Excluditur 2. evaſio.

22. Ad ſecundam partem reſpondetur, actum bonum moraliter mere naturalem placere quidem Deo authori naturæ, ſicut illi placent cætera bona naturalia, unumquodque juxta gradum ſuum. Et ſimili modo probabile eſt talem actum eſſe de ſe meritorium alicujus præmii ejuſdem ordinis, & hoc ad ſummum ſuaderi objectione, ſeu evaſione propoſita. At vero talis actus per ſe ſpectatus non ita placet Deo, ut ad remunerationem aliquam ſupernaturalem illum acceptet, quia de ſe non habet cum tali præmio proportionem. Sicut enim dixit Paulus ad Hebr. 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*, utique in ordine ad veram juſtitiam, & æternam vitam, ita & nos dicere poſſumus, opus, quod non eſt ex fide, non poſſe placere Deo, utique perfecto modo jam explicato. Unde licet Paulus in illis verbis de perſona tantum loqui videatur, nihilominus ad actus perſonæ illa verba extendit Proſper contra Collator. c. 22. dicens: *Quaſi ullus ſit bonæ voluntatis motus* (utique meritorius) *niſi quem creaverit diffuſæ per Spiritum Sanctum charitatis afflatus, ſine fide enim impoſſibile eſt placere Deo.*

Excludit. 3. evaſio.

23. Ad ultimam denique partem reſpondetur in primis, bonum opus mere naturale, præſertim ſolis viribus arbitrii factum, per ſe non conferre ad remiſſionem præcedentium peccatorum, neque ad ſpiritualem animæ ſalutem, neque ad vitam æternam, quia neque hominem ad hæc bona diſponit, neque illa meretur, aut impetrat, ut latius infra contra Semipelagianos dicetur. Per accidens autem, negare non poſſumus, actum bonum pro eo tempore, quo fit, juvare impediendo ne homo actu peccet, hoc tamen non ſolum per actum bonum, ſed etiam per actum indifferentem (ſi forte detur) fieri poteſt, imo etiam per ſomnum, & aliis modis fieri contingit: & ideo nullum inde argumentum ſumitur, illud eſſe opus gratiæ; alioqui omnia media, quæ impediunt actualem peccatum, eſſent proprii effectus gratiæ, & ita neque opus indifferens fieri poſſet ſine gratia. Et quamvis Auguſtinus gratiæ Dei imputandum dicat, quod plura peccata non committimus, id intelligendum eſt de gratia cujuſdam providentiæ, & protectionis extrinſecæ, quæ ſupernaturalis providentiæ erit; imo etiam prædeſtinationis medium, quan. ad effectum conſequendæ ſalutis ordinata fuerit, & aliquo modo conduxerit. Sic enim jam diximus, bonum actum moralem poſſe interdum eſſe effectum prædeſtinationis, etiamſi abſque auxilio gratiæ fiat. Patres ergo loquentes de actibus conducentibus ad ſalutem, & vitam æternam ſine dubio loquuntur de actibus per ſe influentibus (ut ſic dicam) ſeu tendentibus in illum finem, ut ex his, quæ diximus, ſatis eſt manifeſtum, & ideo actus mere naturales ſub illis verbis non comprehendunt.

Ad authoritates allatas c. 19. a n. 2. uſque ad 6.

24. Ex his ergo ſatis reſponſum eſt ad teſtimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum: nam quæ aliquibus locis ſine limitatione, vel declaratione dicere videntur, per alia, in quibus per determinationem, & expoſitionem addunt, interpretanda ſunt. Non enim poterant in ſingulis locis eadem verba repetere, nec neceſſarium erat; tum quia ex totius doctrinæ ſerie, & ex teſtimoniis Scripturæ, quæ allegant, id facile poterat intelligi; tum etiam quia loquuntur ad fideles, & credentes in Chriſtum, & eos docent, quibus viribus & auxiliis vitam æternam, veramque juſtitiam conſequuturi ſint, & quam gratis eis conferatur gratia, qua ſalvantur. Neque oportet ad ſingula teſtimonia in particulari reſpondere, quia omnium eſt eadem ratio, & ſi in nonnullis eorum aliqua ſupereſt difficultas, pertinet ad alteram partem teſtimoniorum, de quibus ſtatim dicemus ſequenti capit.

Prædictæ authoritates nobis potius favent.

25. Unde ultimo inferre poſſumus, prædicta teſtimonia non ſolum receptam ſententiam non expugnare, verum potius confirmare. Nam Patres non fruſtra, neque ſine magna cauſa addunt limitationes illas: *Sicut oportet*, *ab initio fidei*, *opus pietatis*, *juſtitiæ*, vel *religionis*, vel *conducens ad vitam æternam*, vel *ad ſalutem*, aut *remiſſionem peccatorum*, aut denique *opus meritorium*. Nam ſi per hæc omnia ſolum voluiſſent excludere, ne opus habeat circumſtantiam malam, ſupervacanea profecto fuiſſet tanta diligentia, & tam accurata, & repetita circumſpectio; quia loquendo de actibus ſimpliciter bonis eo ipſo intelligendi erant ſaltem de actibus nullam habentibus malitiam ex aliqua circumſtantia, quia hoc eſt de ratione operis ſimpliciter boni, nam malum eſt ex quocumque defectu. Eo vel maxime, quod non tantum loquuntur de actibus bonis, ſed etiam illos diſtinguunt a malis, & peccaminoſis. Ergo etiam hoc titulo eſſent ſuperfluæ omnes illæ declarationes, & modificationes actuum bonorum, ſi nihil aliud dicere voluiſſent, niſi quod ad actum bonum ex objecto, & circumſtantiis ſit gratia neceſſaria; ergo ſine ullo dubio declarare voluerunt, ſe poſtulare gratiam ad actus peculiares, ad æternam ſalutem conferentes. Quod in aliis locis apertiſſime declarant, dicentes, ſe loqui de actibus a fide procedentibus, vel per charitatem operante, vel vi ſua impetrante. Ergo tacite, vel (ut ſic dicam) per argumentum e contrario, vel ab ſpeciali ſupponunt, opera bona inferioris ordinis, & modi poſſe eſſe interdum a libero arbitrio ſine gratia.

Confirm. Concil. Trid.

26. Et inter alia, non parum noſtram ſententiam juvat, quod in ſeſſ. 6. canon. 1. dicit Concilium Tridentinum, per opera hominis, quæ vel per humanæ naturæ, vel per legis doctrinam abſque gratia fiunt, non poſſe illum juſtificari. Nam Concilium ſupponit, talia opera fieri poſſe, ita ut non ſint peccata, alias ſuperflua eſſet definitio; ergo ſentit, licet poſſint eſſe bona, non eſſe ad juſtificandum ſufficientia, & hoc modo directe contradicit Pelagio; contra quem canon ille editus eſt. Et in eodem ſenſu dixerat in cap. 8. ideo dici hominem gratis juſtificari, quia nihil eorum, quæ juſtificationem præcedunt, ſive fides, ſive opera juſtificationem non merentur, ubi probabile eſt, loqui Concilium de toto negotio juſtificationis ab initio uſque ad conſummationem ejus. Et nihilominus ſup-

ponit

ponit ante totam justificationem posse præcedere opera, utique bona, nam de malis quis diceret, esse meritoria justificationis? Merito ergo asserimus ex mente Conciliorum, & Patrum posse dari aliqua talia opera ante illud auxilium gratiæ, quod Patres requirunt ad singula opera justificationis, vel, quod idem est, ab initio fidei.

CAPUT XXI.

Liberum arbitrium sine auxilio non nisi ad peccandum valere, quo sensu interdum a Conciliis, vel Augustino dicatur?

Satisfit aliis testimoniis allatis c. 19. a nu. 7.

1. SUperest, ut ad alteram partem testimoniorum, quibus in cap. 19. a nu. 7. usque ad finem, contra prædictas interpretationes instabatur, respondeamus. Summa vero omnium erat, quia Patres non solum dicunt, liberum arbitrium indigere gratia ad bene operandum in singulis actibus, sed etiam affirmant, peccare in singulis, si solum, & sine auxilio gratiæ relinquatur. Ad quod imprimis dicimus, sententiam hanc: liberum arbitrium hominis post lapsum suis viribus relictum non nisi ad peccandum valere: in rigore, & proprietate intellectam falsam simpliciter esse, & non posse ab ullo Theologo defendi. Nam eandem affirmavit Michael Bajus in 28. assertione his verbis: *Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet.* Et tamen Pius, & Gregorius Pontifices eam simpliciter reprobant, & sub censura sua generali comprehendunt: quia juxta intentionem authoris in proprietate verborum asserebatur, nec dici potest, reprobatam esse, eo quod cum aliqua exaggeratione, aut censura, quæ aliis scandalum afferre posset, ab authore proferretur: nam ex tenore verborum constat, simpliciter, & sine ulla censura contrariæ sententiæ, proponi: & nihilominus tanquam falsam, & censura dignam cum aliis refutari. Et revera multum favet hæreticis hujus temporis, qui nimiam quandam, & monstrosam corruptionem in humana natura lapsa confingunt: nam inter alia dicunt, hominem lapsum, & gratia destitutum semper peccare, nihilque agere posse, quod malum moraliter non sit, non solum quia sine malo positive, aut saltem privative, id est, non propter debitum finem, operetur, ut quidam Catholici docuerunt (quos ipsi male curiosos vocant) sed etiam propter depravationem naturæ. Quæ tamen nimia depravatio falso conficta est, & nec in Scripturis, vel Patribus fundamentum habet, & contra omnem rationem est, ac plane inintelligibilis. Alioqui etiam homo in pura natura eandem haberet depravationem, quod est contra bonitatem naturæ, & authoris ejus. Consecutio autem tenet ex superius dictis, ubi ostendimus, non minores esse vires liberi arbitrii natura lapsa, quam in pura, nec in statu, & potestate bene, vel male operandi inter se differre. Item ex illa assertione sequitur, omnia infidelium opera esse peccata, quod facile hæretici concedunt; imo idem dicunt de homine in statu peccati existente: quam vero utrumque falsum sit, supra est ostensum.

Falsa est in rigore illa propositio: Liberum arbitrium de se nihil valet, nisi ad peccandum.

1. exposit. juxta quam dicta proponit. admitti potest, non tamen universum.

2. Cum ergo hæc ita sint, credendum sine dubio est, Augustinum, & sequaces in locis allegatis non fuisse in hoc sensu loquutos, ut quidquid liberum arbitrium sine auxilio gratiæ operatur, aut operari potest, eo ipso vere, ac proprie peccatum sit. Prima ergo expositio est, ut tale opus dicatur peccatum, non quia veram malitiam moralem habet, sed quia nullum meritum, vel utilitatem habet ad vitam æternam, in quo multum a bonitate Christiana deficit, & propter hunc defectum large vocatur peccatum, quia in hoc æquiparatur peccato. Ita respondent Soto, Vega, Ruard. & Osius supra; quæ expositio non est contemnenda, nam & aliquibus locis adaptari potest, & habet aliquod fundamentum in Augustino dicente, *Impius etsi bona videatur facere, tamen quia facit sine fide, nec bona vocanda sunt.* Præfat. ad Psalm. 31. in fine, & multa similia habet in locis allegatis hic, & supra capit. 7. tractando de necessitate fidei ad bonos actus morales. Nihilominus si generatim intelligatur, & tanquam adæquata tribuatur, non nobis supra placuit, tractando de actibus infidelium propter motiva ibi proposita.

2. exposit. quæ simpliciter sustineri potest,

3. Alia ergo expositio ex ibidem dictis desumi potest, opera sine gratia facta non solum inutilia esse ad vitam æternam, sed etiam raro esse omni ex parte bona, & præsertim ex intentione finis, & maxime in infidelibus, & ideo ab Aug. prætermitti in enumeratione, & partitione operum liberi arbitr. quia quæ tam rata sunt, & tam parvi momenti, tanquam nulla reputantur. Per hoc tamen non excludit Augustinus, quod aliis locis fatetur, posse esse in homine omni gratia carente aliquod opus morale in suo ordine simpliciter bonum, sed quia illud rarum est, & ad disputationem contra Pelagianos nihil refert, illud prætermittit. Unde cum Augustinus, vel alii Patres ex doctrina ejus, dicunt simpliciter omnia opera liberi arbitrii sine gratia facta esse peccata, intelligunt regulariter loquendo. Quæ responsio sustineri potest, & illustrari his, quæ dicto c. 7. de mente Augustini circa actiones infidelium diximus: & præcipue ex libr. de Perfection. just. c. 19. & lib. de Spir. & Liter. c. 28. ubi ait, in homine carente superiori lumine vix inveniri honestum opus ex fine, nam particula *vix* indicat esse rarum, non tamen nullum.

3. exposit. etiam probatur.

4. Tertia expositio esse potest, Patres loqui juxta materiam subjectam, & errorem, quem impugnant. Pelag. enim censebat, hominem suis viribus posse ita operari, ut & veram justitiam, & vitam æternam, consequatur. Patres ergo cum illum impugnant, de homine loquuntur ut tendente ad vitam æternam, & de operibus ejus ut conducentibus ad illum finem, vel ab illo avertentibus, aut retardantibus, & quia hæc non fiunt, nisi per opera justitiæ, & gratiæ, vel per peccata, ideo non considerant medium inter opera conducentia ad illum finem, & ab illo avertentia. Et ita comparando, hæc duo extrema, dicunt, non habere liberum arbitrium de se, nisi peccatum, quia si quid boni operatur in ordine ad illum finem, non suis viribus absque Dei gratia id facere potest. Per hoc autem non intendunt excludere a voluntate humana absolute spectata omne aliud genus operis. Nam etiam adversarii admittunt in voluntate actus indifferentes, quorum ratio non habetur, quia nec conferunt, nec impediunt vitam æternam: idem autem est de bonis operibus mere naturalibus, nam in ordine ad illum finem quasi indifferentia reputantur.

4. Expositio.

5. Addo vero ulterius, quoties Patres distinguunt actiones liberi arbitrii in bonas, & malas, & dicunt, bonas referendas esse in Deum, malas ipsi libero arbitrio tribuendas; partitionem ita posse accipi, ut sit adæquata, nimirum, si sensus illius sit, omnem actionem bonam in Deum tanquam in principalem authorem esse referendam, malam vero non in Deum, sed in solum liberum arbitrium, quia liberum arbitrium virtutem bene agendi ex Deo habet; ex se autem deficit, juxta illud, *Perditio tua ex te tantum modo, ex me auxilium tuum.* Oseæ. 13. Cum ergo Augnst. ait, liberum arbitrium ex se non habere, nisi mendacium, & peccatum, non ideo dicit, quia homo nihil per naturales vires liberi arbitrii agere possit, nisi mendacium, & peccatum, sed quia peccandi defectum ex se habet, & non a Deo, qui solum malitiam permittit, quod vero aliquid boni operari valeat, a Deo habet, & non sine auxilio, & positiva Dei providentia id facit.

Differentia Concil. Arausic. ab errore Baji.

6. Et in hoc est notanda differentia inter canonem 22. Concilii Arausicani, & articulum 28. Michaelis Baji: Concilium enim dixit: *Neminem habere de suo, nisi mendacium & peccatum*, addendo enim illam particulam *de suo* (quam etiam addidit Augustinus in locis allegatis, & libr. de Perfection. justit. capit. 12.) per illam insinuavit, se loqui de libero arbitrio per se spectato, & quasi condistinguendo illud a Deo. Et sic dicit, a se tantum habere peccatum, quia peccatum, ut peccatum est, non est a Deo, sed a solo homine. Imo etiam quod liberum arbitrium sit defectibile, seu peccandi principium, non habet ex illo, quod a Deo recipit, sed ex eo, quod habet a se, nempe, quod sit ex nihilo, nam inde habet, ut peccare possit, sicut dixit Augustinus 12. de Civitat. capit. 1. & capit. 6. ex

pro-

profeſſo probat, peccatum non habere aliam cauſam, niſi voluntatem creatam, non quatenus a Deo bona eſt, ſed quatenus ex nihilo facta eſt. Idemque habet Greg. lib. 25. Moral. c. 4. Et conſequenti ratione quod liberum arbitrium actu peccet, illi ſoli tribuitur, non Deo, quia Deus nullo modo eſt author malitiæ, nec vult illam, licet ab homine fieri permittat. Hac ergo ratione dicitur homo non habere de ſuo, niſi mendacium, & peccatum; quæ ratio non habet locum in bonis actibus, cujuſcumque ordinis ſint, ut ſtatim dicemus. At vero Michael Bajus alio ſenſu dixit, liberum arbitrium ſine gratiæ adjutorio non niſi ad peccandum valere, quia ſcilicet voluntas humana etiam per illam bonitatem, & libertatem naturalem, quam a Deo habet, non poteſt aliquid boni operari, cum concurſu Dei, & ideo abſtulit illam particulam *de ſuo*, & de libero arbitrio ſimpliciter loquutus eſt. Et hac ratione propoſitio Baji a Pontificibus rejecta eſt, etiam ſi propoſitio Concilii ſit veriſſima.

Suadet. 1. dicta expoſitio 4. ex D. Th. cum Aug.

7. Ex qua ſic intellecta conſequenter ſequitur, quidquid liberum arbitrium operatur, quod peccatum non ſit, non habere illud de ſuo, ſed a Deo, cui principaliter tribuendum eſt omne bonum. Non oportet tamen hoc univerſaliter intelligere ex parte boni, & contracte, ac limitate ex parte Dei, videlicet, ſententiam illam explicando de omni bono actu tam naturali, quam ſupernaturali, & de Deo per gratiam Chriſti auxiliante, id enim nunquam ita dixerunt, vel explicarunt Patres. Loquendo ergo, ut ſupponimus, de omni bono cum partitione accommoda, Deo tribuendum eſt, nam bona opera naturalia tribuuntur Deo ut authori naturæ, per ſe loquendo, ſupernaturalia vero ut authori gratiæ. Sic D. Th. in 2. d. 28. q. 1. a. 1. ad 3. explicando locum Auguſt. l. 1. contra duas epiſt. Pelag. c. 3. ubi dicit, Deum eſſe adjutorem ad omne bonum, reſpondet, vel intelligi de bono meritorio, vel ſi de bonis naturalibus actibus voluntatis intelligatur, etiam Deum juvare ad illos, *interius operando in ipſa voluntate ſicut in qualibet re operatur, & exterius occaſiones, & auxilia præbendo ad bene agendum, nam ſine his omnibus nullus benefacere poteſt.* Et ita ſentit, mentem Auguſtini eſſe, omnia bona opera eſſe ex Deo, vel per auxilia naturalis, ſeu generalis providentiæ, ſi opera ſint inferioris ordinis, vel per auxilia gratiæ, ſi altiora ſint.

2. Ex aliis locis Auguſt.

8. Quam ſententiam aperte ſatis docuiſſe videtur Auguſt. in epiſt. 130. ubi agens de Polemone gentili, qui ex luxurioſo continens factus eſt, non dimiſſa ſuperſtitione gentili, ait, nihilominus illam continentiam fuiſſe donum Dei: *Quid enim ſuperbius* (ait) *vel ingratius cogitare poteſt humana vecordia, ſi putaverit, cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo caſtum ab homine fieri?* In qua comparatione indicat, ſicut pulchritudo corporis eſt donum Dei, ut authoris naturæ, ita continentiam illam fuiſſe a Deo ut authore, & proviſore naturæ: unde addit; *Polemo ſi de luxurioſo continens factus, ita ſciret, cujus eſſet hoc donum, ut eum abjectis ſuperſtitionibus gentium pie coleret non ſolum continens, ſed etiam veraciter ſapiens, & ſalubriter religioſus exiſteret, quod ei non tantum ad præſentis vitæ honeſtatem, verum etiam ad futuræ immortalitatem valeret.* Per hæc ſignificans, illam continentiam non valuiſſe Polemoni ad aliquid ſpiritualis ſalutis, ſed tantum ad hujus vitę honeſtatem, ac proinde non fuiſſe donum Dei tanquam veram gratiam, ſed tanquam beneficium naturale generalis providentiæ.

Sicque aſibi idem Aug. Evaſio enervatur.

9. Eandemque ſententiam ſatis clare docet lib. 4. contra Julian. c. 3. dicens: *Ex quo colligitur, etiam ipſa bona opera, quæ faciunt infideles non ipſorum eſſe, ſed illius, qui bene utitur malis.* Quod ſi quis dicat, Auguſtin. ibi loqui de boni operibus ex genere, etiam ſi non bene fiant; inde a fortiori ſumimus argumentum: nam illa opera, quæ ſimpliciter non ſunt bona, ſed tantum ſecundum quid, dicuntur eſſe opera Dei, quantum ad illud bonitatis, quod participant, multo magis, ſi aliquod opus ſimpliciter bonum a gentili fiat, illud erit a Deo tribuendum, & utrumque erit a Deo authore naturæ majus, vel minus beneficium in illo ordine conferrente. Eo vel maxime, quod Augunus non negat, tale opus poſſe eſſe ſimpliciter bonum in gentili, licet non ſit bonum bonitate meritoria, & Chriſtiana, ut ſæpe dictum eſt. Denique in hoc videtur dixiſſe Concilium Moguntinum noviſſimum in primo decreto fidei. *Hunc Deum conditorem, conſervatorem, & gubernatorem eſſe rerum omnium, in pœnis, & vindictis juſtum ſimul, & miſericordem, in donis liberalem, omnis quidem boni, ſed nequaquam mali, culpæ authorem;* ubi aperte loquitur de omni bono tam naturæ, quam gratiæ, & de Deo ut gubernatore in utroque ordine, ac ſubinde ſingula bona eſſe a Deo gubernante naturam, vel in ordine ad connaturale bonum, vel in ordine ad ſupernaturale, ſervata uniuſcujuſque boni proportione. Hoc ergo modo quando Patres dicunt, hominem de ſe nihil poſſe per liberum arbitrium, niſi peccatum, nam omne bonum a Deo habet, non ideo ſignificant, arbitrium ſine vera gratia Chriſti nullum bonum actum agere poſſe, ſed ſignificant, non ita illum habere a ſe, ſicut peccatum: quia illum habent ex Dei beneficio non tantum creantis naturam, vel docentis per creaturas, ut dicebat Pelagius, ſed etiam in particulari omnia providentis, & interius etiam operantis, ſaltem per generalem concurſum, quod negabat Pelagius. Hæc ergo interpretatio licet non poſſit ad ſingula teſtimonia accommodari, quia ſæpe Patres loquuntur de propria dependentia a Deo ut operante per auxilia ſupernaturalia gratiæ, nihilominus habet locum in aliis, ubi generalius loquuntur. Præſertim vero accommodatur optime hæc interpretatio ad loca Auguſtini, ex quibus notavimus potuiſſe deſumi canonem 22. Concilii Arauſicani, ſcilicet tract. 5. Joan. Prolegom. de Doct. Chriſt. expoſit. in Pſal. 142. & ſerm. 3. de Verb. Apoſt.

Accedit Concil. Mogunt.

Ultima expoſitio, eſt de lib. arb. ex ſe malo, id eſt, naturaliter inconſtanti in bono.

10. Ultimo occurrit addendum, diviſionem illam voluntatis in bonitate ſupernaturali, & malam ſimpliciter: aliquando tradi potius de ipſa potentia liberi arbitrii, ſeu de ipſo homine, quam de actibus voluntatis, & ſic eſſe adæquatam loquendo de lege, & ſecundum ſtatutam Dei providentiam, omnis enim voluntas aut eſt bona per gratiam, aut mala, ſi careat gratia. Nam quia nunc voluntas inſtituta eſt, ut Deo per gratiam, & virtutes infuſas uniatur, non poteſt eſſe ſimpliciter bona, ſi illis virtutibus careat, quia bonum ex integra cauſa, & quia non poteſt carere gratia, & virtutibus, niſi voluntarie, vel voluntate propria, vel ſaltem primi parentis, ideo non poteſt fieri, quin illa carentia in ea peccatum ſit, & conſequenter in eo ſtatu voluntas ſit mala. Et ita loquendo de voluntate ipſa non eſt medium inter voluntatem bonam, utique bonitate gratiæ, & ſupernaturali, & voluntatem malam ſimpliciter, ſive malitia oppoſita bonitati ſupernaturali, ſive etiam naturali. Atque ita in ipſa potentia eſt illa diviſio adæquata, licet in actu ejus non ſit, nam inter actum bonum meritorie, & actum malum ſimpliciter ſeu peccatum, datur medium, nimirum actus bonus non meritorius gratiæ, & alii volunt, dari etiam actum indifferentem. Hinc autem fit, ut actus procedens a voluntate mala ſua ſola virtute operante, non poſſit eſſe ita bonus, ut faciat ipſam voluntatem bonam, vel illam ſimpliciter bonam denominet, quia non poteſt voluntas ſe ſuis viribus facere bonam, quod maxime Patres contra Pelagium intendunt. Ille enim, quia negabat originale peccatum, non putabat voluntatem eſſe malam ex carentia gratiæ, in qua naſcitur, & ideo ajebat ſuis viribus fieri poſſe bonam. Patres autem, cum ex Paulo didiciſſent, omnes nos naſci natura filios iræ, ſecundum fidem docent, non poſſe hominem ita ſuis viribus operari bonum, ut ſuam voluntatem faciat bonam, niſi per Dei gratiam juſtificetur, & ideo ſemper voluntatem hominis eſſe malam, ſi neque in Chriſto renaſcatur, neque per ejus gratiam, ſed ſolis viribus liberi arbitrii operetur. Et ita dicunt, non poſſe per ſe bene operari, ita ſcilicet, ut bonus fiat, neque ita ut perſeveranter bene operetur, & integre, ac ſubinde ſemper peccare, non tamen pro ſemper, ut ſic dicam, id eſt, non in ſingulis actibus, ſed in tali ſtatu, & in multis actibus, & fortaſſe frequentius. Quomodo aliqui exponunt illud Pauli: *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*, utique perſonam, vel vitam, quia nec poteſt quis ſine fide aut a ſe excludere peccatum, aut

ſine

sine peccato vivere, quamvis necesse non sit, ut in singulis actibus Deo displiceat. Sic potest intelligi, quod Arausicanum Concilium dixit: *Non habere hominem de suo, nisi peccatum*; quia sibi relictus, & gratia destitutus non potest non esse in peccato, licet non semper novum faciat peccatum.

Suadetur ex Conc. Araus.

Item ex locis qui busdam. D. Augu.

11. Sæpe etiam juxta hanc doctrinam loquitur Augustinus, ut epistol. 47. dicens: *Quantum potuimus, egimus cum istis, & vestris, & nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseverent. Quæ neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam: neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat.* Nam si recte verba attendantur, solum requirit Augustinus gratiam ut necessariam quoad operandum bonum, ut sit conferens ad sempiternum bonum obtinendum, quoad exclusionem vero mali, ut homo vel a se ipso excludat peccatum, & de peccatore fiat justus, vel ut a sua vita excludat, quoad fieri possit, peccatum, perseveranter bene vivendo, non tamen requirit gratiam tanquam simpliciter necessariam ad singula peccata in singulis temporibus, & occasionibus vitanda. Præterea juxta hanc doctrinam recte intelliguntur illa verba serm. 13. de Verbis Apostoli: *Nisi ille regat, cadis*, utique aliquando sæpe, & frequentius, non tamen semper, & in singulis actibus, si locus ille de regimine per gratiam intelligatur. Nam si latius sumeretur, ut includeret etiam regimen generalis providentiæ, sic posset etiam de singulis actibus liberis intelligi, & ad naturales, vel supernaturales cum proportionali partitione accommodari. Prior tamen est sensus Augustini juxta testimonia Scripturæ, quæ allegat, & discursum quem sequitur. Hoc autem supposito sensu, quod subdit, agis illo non adjuvante, libera voluntate, sed male: necessario intelligendum est dictum per amplificationem, propter id, quod frequentius accidit juxta secundam expositionem superius positam. Quod vero dicit epistol. 89. liberum arbitrium gratia non adjutum non habere justitiæ soliditatem, sed inflationem impiæ superbiæ, optime intelligitur, quia per se non potest habere veram justitiam, potest autem habere, & frequentius habet impiam superbiam, quod non obstat, quominus in uno, vel altero actu possit non peccare. Et similiter quod ait in epistola 106. de potestate ad non peccandum, intelligendum est de non peccando simpliciter, id est, constanter, & per totam vitam, hanc enim potestatem tribuebat Pelagius libero arbitrio, dicebat autem *aliquantum* hoc esse in potestate voluntatis, non quia esset potestas ad unam, vel aliam occasionem peccandi, sed quia solam voluntatem difficulter hoc posse dicebat, cum gratia vero facilius, & hoc sensu ait August. ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium per se valere.

Ponderantur alia August. verba.

12. Maxime vero hæc ultima interpretatio videtur sensum Augustini attingere in c. 18. lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. in quo omnia illa, quæ Augustinus dicit, ut ostendat quidquid boni est in voluntate nostra, esse ex Deo non tantum ut creante naturam, & voluntatem, sed alio specialiori modo, quo mala opera voluntatis non sunt a Deo, possunt quidem juxta doctrinam præcedentis responsionis intelligi de omnibus operibus bonis tam ordinis naturalis, quam supernaturalis, quia omnia sunt accepta a Deo, vel ut authore naturæ, vel gratiæ. Hoc enim & non aliud in rigore probat discursus Augustini, ut patet ex illis verbis: *Nam si nobis libera quædam voluntas ex Deo est, quæ adhuc esse potest vel bona, vel mala, bona vero voluntas ex nobis est, melius est, quod a nobis, quam quod ab illo est.* Quæ illatio fundatur in eo, quod antea dixerat, præter liberum arbitrium esse in nobis voluntatem bonam, quæ jam in eis bonis est, quorum esse usus non potest malus, & ideo dicit esse quid melius, ac subinde: *Nisi ex Deo, nobis esse non posse*; hoc autem dici potest de qualibet virtute morali, & de quolibet actu morali intrinsece honesto, nam ita est bonus, ut malus esse non possit, & ideo sine dubio a Deo est, ut a principali authore, & longe aliter, quam sint actus mali, nam licet quoad bonitatem materialem etiam a Deo fiant, longe tamen aliter, quam actus boni naturales, ut supra diximus. Quamvis autem probabilis sit hæc interpretatio, nihilominus probabilius est, Augustinum in illa priori parte illius capitis loqui de voluntate bona per veram justitiam apud Deum, & de voluntate mala per carentiam ejus, seu per malitiam illi justitiæ contrariam. Nam testimonium Pauli, in quo fundatur argumentum ejus, de bonis supernaturalib. proprie intelligitur. Procedit autem prius Augustinus argumentando contra Pelagium, etiam permissa suppositione ejus, nimirum quod detur in homine voluntas libera prius in quodam statu neutro, in quo nec bona sit, nec mala dicto modo apud Deum, quæ potest suis operibus fieri bona, vel mala. Nam hoc etiam posito necesse est, ut cum fit bona a Deo recipiat illam bonitatem justitiæ apud ipsum, quæ melior est, quam ipsa voluntas, ne Deo tribuamus bonum, quod minus est, & negemus, quod est melius. Postea vero aliter arguit destruendo suppositionem Pelagii, cum ait. Quanquam voluntas, mirum est, si possit in medio ita consistere, ut nec bona, nec mala sit. Et ita non loquitur de actu, sed de voluntate ipsa, seu de homine, probatque, non posse esse in statu medio, quia non potest esse nisi justus, vel injustus. Et ita per voluntatem bonam intelligit voluntatem justam apud Deum, & bonitatem ejus vocat ipsam justitiam, ut patet ex verbis illis: *Restat, ut bonam voluntatem habeamus ex Deo, alioqui nescio, cum ab eo justificamur, quo alio munere ipsius gaudere debeamus.* Et infra voluntatem bonam esse declarat, quæ ad Deum se convertit, utique conversione perfecta & secum afferente justitiam: & ita ex illo non colligitur, liberum arbitrium gratia destitutum semper operari malum, seu peccatum, sed tantum semper esse malum, id est, in statu peccati, & aversionis a Deo.

Juxta exposita ex D. Aug. procedit etiam Prosp. illo c. 19. n. 9. adductus.

13. Denique eisdem modis, seu regulis intelligendi sunt Patres, qui sequuti sunt Augustinum, nam sicut ejus doctrinam, ita etiam verba, & sensus imitati sunt. Cum ergo Prosper ait, quæ fiunt sine charitatis medullis, habere pietatis similitudinem, non veritatem, non dicit non habere bonitatem moralem, sed non habere pietatem, quæ vox significat bonitatem altioris ordinis, ut jam declaravimus. Imo potius dicit, non habere pietatis veritatem, quod potest intelligi de pietate ex fide, non quacumque, sed viva, & efficaci ad proprium meritum vitæ æternæ. In quo sensu non solum dici potuit illa sententia de bonis actibus moralibus sine auxilo gratiæ factis, sed etiam de actibus procedentibus ab auxilio supernaturali factis ab homine non habente charitatem, nam sicut illi actus dicuntur mortui, ita etiam dici possunt, non habere pietatis veritatem. Cum autem dicit Prosper, liberum arbitrium solum non nisi in suam perniciem moveri, non ideo dicit, quia semper, & in omni opere peccet, sed quia potest facere, & frequentius facit ea, quæ sibi sunt in perniciem, & si aliquando quidpiam boni naturalis facit, nihil sibi ad salutem prodest, & ideo subdit, *ipsum enim arbitrium se excæcaverat, & se illuminare non poterat.* Quam expositionem necessario acceptare debent, qui in hujusmodi arbitrio opera indifferentia admittunt, nam illa etiam non sunt in perniciem, licet inutilia sint. Quod autem in c. 3. ad Gallos distinguit Prosper opera in bona tantum, & mala, & bona tribuit Deo, mala autem libero arbitrio, intelligi potest juxta dicta in quarta expositione; quia vero dicit, bona opera referri ad inspiratorem eorum Deum, videtur mihi probabilius, loqui de bonis operibus meritoriis, & gratiæ, & omisisse opera naturalia, vel bona, vel indifferentia, aut quia rara sunt ante omne auxilium gratiæ, aut quia sunt inutilia, & (ut ita dicam) nihil pertinentia ad finem supernaturalem, neque ad illum conducentia, neque illum impedientia. Denique quod prius allegatum fuerat ex capit. decimo nono, contra Collator. in humana natura post peccatum nihil remansisse, nisi quod ad temporalem vitam pertinet, recte intelligatur, ut sub his, quæ ad temporalem vitam pertinent, comprehendatur etiam quæ ad meram bonitatem moralem pertinent, sic enim Augustin. epistol. 130. dixit, continentiam hominis gentilis ad præsentis vitæ honestatem pertinere. Quod etiam sensit idem Augustinus de

Spirit.

Spirit. & Liter. cap. 27., dicens, talia opera esse laude digna, seu merito laudanda. Imo idem Prosper contra Collator. cap. 26., dixit. *Illa corporis, & animi bona, quæ manent in homine post prævaricationem, præsentem vitam honestare, non tamen æternam conferre:* ergo sub bonis temporalibus hujus vitæ comprehendit etiam actus moraliter bonos. Et simili modo intelligendum est, quod in cap. 22., dicit, actus justitiæ, & prudentiæ, qui ad gubernandam rempublicam etiam in hominibus alienis a gratia Christiana inveniuntur, ex naturæ a Deo conditæ reliquiis superesse in humano genere a temporalis vitæ utilitate. Ad illam enim multum sine dubio conferunt morales actus acquisitarum virtutum. Quia vero de hac temporali vita addit Prosper, *Quæ tota est damnationis, & pœnæ*, id intelligendum est, vel per amplificationem, quia sine gratia fere nihil est in ea boni, etiam moralis, & si quid est, neque a damnatione liberat, nec minuit pœnam, & ideo tota vita hominis lapsi, & gratia destituti dicitur esse damnationis, & pœnæ: vel quia si aliquid boni habere potest, quod non sit culpa, nec pœna, tam parum est, & leve, ut pro nihilo reputetur. Eo vel maxime, quod bonum opus morale, quatenus bonum est, non possit dici pœna hujus status; tamen quatenus fit sine ullo merito gratiæ, vel gloriæ, & sine ulla relatione ad supernaturalem finem, aliquid participat de misera conditione præsentis status, nam verisimile est, in statu innocentiæ nunquam fuisse hominem tam imperfecte operaturum. Denique quod cap. 27. ejusdem libri videtur Prosper negare, mansisse in homine post peccatum naturalia semina virtutum: vel cum proportione intelligendum est de virtutibus, quibus ordinatur homo ad vitam æternam, vel certe intelligit non manere naturaliter semina virtutum, quæ adolere possint, seu fructificare in vitam æternam, nisi per gratiam Dei subleventur; cujus contrarium Cassianus, & Semipelagiani docebant.

Similiter Fulg. ib. 14 Simili modo intelligendus est Fulgentius: nam omnia, quæ dicit de bona voluntate, & ejus initio, intelliguntur de bona voluntate sufficiente ad meritum, seu initium justitiæ apud Deum, juxta ea, quæ circa priora testimonia diximus, quæ vero dicit de impotentia vitandi peccatum per liberum arbitrium sub statu peccati, intelligitur non quoad singulos actus, sed quoad ipsum statum, & hoc modo dicit, *Quandiu homo est peccati servus non, nisi ad serviendum peccato reperitur idoneus,* quia nec potest ab illo statu sua se virtute eximere, nec potest non servire peccato, quia licet fortasse unum, vel alium actum virtutis faciat, fere in reliquo vitæ cursu servit peccato. *Item & Bernard. ibid.* Atque in eodem fere sensu dixit Bernard. serm. 1. de Annunciat. hominem sibi relictum in peccatum semper declinare. Illud enim *semper* non est rigorose intelligendum pro semper (ut sic dicam) id est, in omnibus, & singulis actibus, sed vel dixit semper, quia non contingit, hominem sibi relictum vivere sine peccato, vel quia tam frequenter peccat, ut tota vita possit peccaminosa vocari. Et hic sensus constat ex ratione, quam adhibet, scilicet, quia universa quantum in eis est, ad suam originem tendunt, & in eam semper partem sunt procliviora. Hæc enim ratio ostendit, frequentius hominem sibi relictum operari juxta defectuosæ originis propensionem, non tamen semper, & in omnibus actibus necessario ita operari. Quod vero in alio loco de libero arbitrio dixit liberū arbitrium, proficere per gratiam salvantem, deficere autem per se ipsum, intelligendum est, ut sit adæquata partitio, de libero arbitrio quoad statum suum, non quoad singulos actus, juxta ultimam responsionem datam, quia semper aut per gratiam proficit, aut jacet sub peccato, quamvis in illo statu sibi relictum non semper in singulis actibus peccet. Vel certe si illa duo membra ad singulos actus referantur, dicetur deficere, quoties sibi relictum operatur; non semper proprio defectu culpæ, sed defectu ordinis, & utilitatis ad suum verum ultimum finem.

Item Anselmus in num. 8. 15 Partitio autem Anselmi de operatione ex affectu commodi, vel ex affectu justitiæ, si in illa duo illi termini, *commodum*, & *justitia* in sua generalitate sumantur, esse poterit adæquata. Videtur autem intelligere veram, & perfectam justitiam apud Deum, & sic verum est, neminem operari ex affectu justitiæ sine gratia. Nihilominus tamen operatio ex affectu commodi proprii non semper est peccatum, ut ipsemet Anselmus dixit; imo potest esse honesta, si recta ratione reguletur. Et ita operatio ex affectu commodi non solum includit actiones peccaminosas, & indifferentes, sed etiam actiones morales honestas, quibus commoditas propria secundum regulam rectæ rationis intenditur, etiam si non fiant propter Deum perfecte dilectum, quæ est propria affectio justitiæ. Altera præterea partitio Petri Diaconi dicentis, hominem sine gratia posse cogitare, & velle humana, non tamen divina in eodem sensu, & cum adæquatione accipienda est. *Mens Petri Diaconi 19. n. 5. citati* Nam per *divina* sine dubio intelligit omnia, quæ ad Deum finem supernaturalem conducunt, nam de his bonis ibi loquitur, quæ in fide Christi fundantur, & quæ per revelationem, & infusionem Spiritus Sancti cognoscuntur, & amantur. Sub *humanis* autem comprehendit bonos etiam morales actus: nam illi, & humanis viribus proportionati sunt, & ex rationibus humanis, quamvis rectis, & honestis fiunt, sicut Concil. Arausic. can. 3. invocationem Dei sine gratia factam, humanam vocat, & canon. 6. labores, vigilias, & studia solo libero arbitrio facta, vocat obedientiam humanam.

16 Difficilius quidem ad hunc sensum trahuntur verba Ioann. Maxentii, cujus authoritas, licet magni *Item Maxentius ibid.* facienda non sit, quia, ut creditur, vir non fuit catholicus, sed schismaticus, nihilominus in hac materia non est contemnenda, quia in illa non erravit, sed sequutus est August. ut in 1. lib. dixi. Ille igitur duo tantum genera operum distinxit. Quædam, quæ ad vitam æternam pertinent, quæ sine dubio sunt aliquo modo supernaturalia, & ideo dicit, *non fieri, nisi per infusionem, & operationem intrinsecus Spiritus Sancti;* quæ verba internam, & supernaturalem gratiam significant, ut supra ostensum est, & ex Conc. Arausic. can. 5. 6. & 7. imo ex verbis antecedentibus, & subsequentibus ejusdem Maxentii satis constat. Ab his autem operibus solum distinguit opera, quæ carnalia, vel secularia appellat, & ad illa sola præstanda dicit valere liberum arbitrium: unde videtur prætermisse bona opera moralia, quia hæc non proprie dicuntur carnalia, aut secularia. Quod si fortasse ita est, non est credendum id fecisse, quia nulla omnino esse possint talia opera, sed quia & parva, & rara sunt, & quia in ordinem ad finem supernaturalem neque prosunt, neque obsunt, ut diximus. Verisimilius autem est, etiam hæc opera *secularia*, vel *carnalia* vocasse, non quia ex affectu carnis semper procedant, sed quia ex se solum honestant hanc vitam mortalem, sicut etiam ob hanc rationem inter bona temporalia computantur.

17 Denique cum Gregor. ait, Sanctos sibi tribuere *Item ib.* mala, quæ faciunt, bona autem divinæ gratiæ, absque dubio loquitur de bonis ad vitam æternam conducentibus, hæc enim sunt, quæ sancti viri divina gratia preventi, & adiuti faciunt, de quibus ipse ibi loquebatur. Hisque opponit mala, quæ ab eodem fine aliquo modo avertunt. De bonis autem mere naturalibus, & solo arbitrio factis mentionem non facit, non quia in sanctis viris nulla esse possint, sed quia ibi non assumpsit provinciam dividendi exacte opera, quæ in hominibus esse possunt, sed solum monere voluit sanctos viros, quomodo circa bona, & mala opera, quæ vitam æternam merentur, vel impediunt, se gerere, & sentire debeant. At vero Richard. sub illa partitione *Item ib.* non tantum videtur comprehendere opera libera, sed etiam mala, quæ necessario patimur: nam sub illis ponit concupiscentiam, de qua dicitur, *quod nolo malum, id ago*, nihilominus tamen quatenus illa partitio pertinere potest ad opera libera, sub tertio membro operum, quæ nec sunt ad reatum, nec ad meritum, non solum indifferentia, quæ fortasse in individuo nulla sunt, sed multo magis bona honesta pure humana comprehendit, ut patet ex testimonio, quod in exemplum adducit ex verbis Christi. *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris.* Hoc

Hoc enim potius est ex objecto bonum, quam indifferens. Atque ita Richardus potius doctrinam datam confirmat.

CAPUT XXII.

Rationibus generalibus aliarum opinionum satisfit.

1 PRima ratio, quam Gregor. Arimin. proposuit, omnibusque contrariis sententiis favere potest, sumitur ex æquiparatione actus boni, & mali, quia si actus bonus cum solo generali concursu fieri potest; sequitur, non aliter, neque amplius operari Deum in actu voluntatis honesto, quam in malo, quia ad utrumque concurrit ut causa universalis; ergo si non plus habet in actu bono, est æqualitas: consequens autem videtur damnari ab Aug. lib. 1. de Grat. Christi c. 25. & lib. 2. de Peccat. merit. c. 18. & aliis locis frequenter. Et patet, quia bonum opus verissime tribuitur Deo, non autem malum; ergo aliquid amplius habet Deus circa bonum actum; illud ergo est gratia. Respondetur, in aliquo servari similitudinem, non vero in omnibus, & ideo simpliciter negandam esse sequelam: est enim similitudo in hoc, quod sicut Deus non determinat physice voluntatem ad malum sola sua actione, sive activitate ejusdem voluntatis, ita nec determinat ad bonum, quia utraque est determinatio libera. Item in actibus mere naturalibus servatur in hoc æquiparatio, quia ad utrosque actus physice concurrit Deus solo concursu generali ex necessitate. Nihilominus est diversitas, quod in bonis actibus per illum concursum Deus attingit physice bonum actum, quatenus bonus est, id est, efficiendo ipsam honestatem; in peccato vero, licet efficiat actum, non efficit malitiam ejus, quæ privatio moralis est. Deinde est in morali modo differentia, nam actum bonum efficit Deus intendendo illum, malum autem permittendo. Denique est etiam diversitas in morali causalitate, nam actum bonum, vel præcipit, vel consulit, vel approbat, vel etiam ad illum excitat; malum autem minime, sed tantum non impedit, nec negat concursum suum, & ideo simpliciter est author actus boni, non mali.

1. Adversariorum argumentum.

2 Secunda ratio, quæ obiicitur est, quia si posset homo aliquid boni moralis sine gratia operari, haberet aliquid, unde posset in se, & non in Domino gloriari, consequens est contra illud Pauli 1. ad Cor. 4. *Quid habes, quod non accepisti si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Ubi Paulus reprehendit eos, qui suis viribus aliqua bona tribuebant, & ita de illis gloriabantur, ut aliis præferri vellent. Paulus autem eos redarguit, quia nihil habebant, quod non accepissent, utique per dona gratiæ, de quibus a principio capitis loquutus est; ergo sentit esse contra beneficium gratiæ, gloriari de aliquo bono actu, tanquam non accepto per gratiam. Et confirmatur hæc ratio ex Concilio Arausicano canon. 16. dicente: *Nemo ex eo, quod videtur habere, glorietur, quasi non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, vel ut legeretur, apparuit, vel ut audiretur, insonuit;* quasi tacite exponat istud vocari a Paulo acceptum, quod per gratiam accipitur, & nihil boni esse in homine, de quo ut non sic accepto possit gloriari. Hinc etiam dixit Augustin. lib. 1. ad Simplic. q. 2. ante medium: *Unde admonemur, nec de ipsis operibus misericordiæ quemquam oportere gloriari, & extolli, quod eis, quasi suis Deum promeruerit, quandoquidem, ut haberet ipsam misericordiam, ille præstitit, qui misericordiam præstabit, cui misericors fuerit*: & statim subjungit verba Pauli, *Quid habes, quod non accepisti*. Et eadem applicat ad opus continentiæ, ut nemo de illo glorietur, quasi non acceperit, & generaliter illud pro omni bono opere urget lib. 2. de Peccator. merit. cap. 18. & de dono perseveran. cap. 4. & 7. ubi allegat Cyprianum dicentem, *In nullo gloriandum, quia nostrum nihil est*, idque ex illo testimonio confirmantem lib. 3. ad Quirin. capite quarto. Unde est etiam illud Gregor. lib. 22. Moral. cap. 5. alias 10. in fine, *Ego mea opera tamquam mea non profero, quia authoris sui gratiam negare convincitur, quisquis sibi tribuit, quod operatur.*

Arg. 2.

3 Ad hæc vero omnia respondere possumus juxta doctrinam datam in capite præcedenti, Paulum loqui de donis supernaturalibus, ut evidenter ex contextu constat, & similiter Patres loqui de bonis operibus meritoriis aliquo modo salutis, ut eadem loca expendendo ibidem ostendimus. Gloriari ergo de his bonis tamquam de non acceptis per gratiam, superbiæ, & arrogantiæ est, & si per judicium intellectus fiat, supponit ille affectus Pelagianam hæresim. Qui autem existimat, moralem actum naturalis ordinis posse fieri sine auxilio gratiæ, non tribuit naturæ aliquid, ad quod ipsa non sufficit, neque dat homini occasionem gloriandi se in aliquo bono supernaturali tamquam in non accepto per veram gratiam, & gratis donatam, quod Paulus, & alii Sancti proprie reprehendunt. Dico vero ulterius, etiam de bonis naturalibus non debere, nec posse hominem gloriari tamquam de non acceptis, quia a Deo manant, ut authore naturali, & licet per se non pertineant ad gratiam salvantem, pertinent ad gratiam creantem, conservantem, & providentem, ideoque magna esset arrogantia, & ingratitudo, gloriari de bonis naturalibus, ut de pulchritudine, ingenio, scientia, & similibus tamquam de non acceptis, nam omnia hæc, & similia tamquam Dei dona recognoscenda sunt, ut recte argumentatur August. 4. contr. Iul. capite 3. Quod si hoc verum est in bonis naturalibus, quibus possumus bene, aut male uti, multo magis id verum erit de actu morali bono, qui intrinsece includit bonum moralem usum, ut in simili argumentatur August. lib. 2. de Peccator. merit. c. 18. Atque ita etiam in his bonis actibus cum proportione dici potest homini, *quid gloriaris quasi non acceperis?* Si non recognoscat, habere illum actum ex Deo influente in illum, ut fortasse Pelagius sensit, vel etiam, si non recognoscat peculiare Dei beneficium esse, quod oblata fuerit occasio congrua ad similem actum exercendum; non est autem necesse, quod recognoscat illud tamquam beneficium gratiæ, sed naturæ, ut ex Augustino epist. 130. ponderavimus. Quod si quis recognoscens hæc beneficia divina simul intelligat, illud opus factum esse a se suo libero arbitrio, hæc non est vana gloriatio, nisi homo in aliquo excedat, vel tribuendo sibi plus aliquid, quam re vera habeat, vel exponendo se periculo alicujus relationis, aut inter tot peccata, quæ quotidie committit, propter unum minimum opus se extollendo, vel sibi propter talem actum meritum primæ gratiæ tribuendo. De qua re, & simili objectione iterum dicturi sumus infra tractando de efficaci auxilio. 3. Solutio

4 Tertia ratio, quam magni faciunt authores contrariæ sententiæ, est, quia orandus est Deus, ut nos adjuvet in singulis actibus moralibus, ut honeste, & sine ulla malitia unumquemque faciamus: quis enim hoc audeat negare? At vero ex oratione colligitur clare necessitas gratiæ ad illum effectum, seu actum, ad quem postulatur; ergo. Minor constat ex Conciliis & Patribus, qui hoc argumento maxime utuntur ad probandam gratiæ necessitatem. Dicetur forte, non esse necessarium petere auxilium pro singulis actibus moralibus, sed solum esse utile, ut melius, ut securius fiant, & ut Deus non permittat occurrere impedimenta bene operandi, quæ contingentia sunt, & facile occurrere possunt. Sed contra hoc obstat, quia hæc responsio videtur favere Pelagio, qui dicebat, gratiæ auxilium non conferre posse bene operari, sed facilius operari, unde consequenter diceret, orationem esse utilem ad bene operandum, non tamen necessariam, & per illam peti auxilium, non ut necessarium, sed ut utile, & ad melius, & facilius posse. Patres autem impugnant Pelagium dicto argumento, quia nemo ab alio postulat, quod per se ipsum facere, vel habere potest, & inde concludunt, nos indigere gratia ad singulos actus bonos, non solum ut facilius illos faciamus, sed absolute, ut illos faciamus; imo etiam ut illos facere possimus. Quod argumentum sæpissime repetit August., maxime vero illud prosequitur ep. 107. & Hierony- Arg. 3.

ronymus contra Pelagium, & illud etiam urgent Patres Concilii Carthag. in epist. ad Innoc. & approbat Innocentius in rescripto. Ergo eadem ratione idem dicendum est de adjutorio necessario ad singulos actus morales.

Respo. 5 Respondeo inprimis, veram, & Christianam orationem, de qua Patres loquuntur, esse tantum illā, quæ ex fide procedit. Nam sicut ostensum est cap. precedenti, eos loqui de operibus pietatis, ita etiam loquuntur de oratione pia, cujus prima conditio est, ut a fide procedat sicut ostendi to. 2. de Relig. tract. 1. li. 1. c. 24. Et sufficienter ostenditur ex Paulo ad Rom. 10. dicētē. *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt*? Unde colligit Aug. de Prædest. Sanctor. c. 7. orationes Cornelii, quæ ascenderunt in conspectum Dei, Actor. 10. non esse fusas sine aliqua fide: *Nam quomodo* (inquit) *invocabat, in quem non crediderat*? Concilium etiam Arausican. c. 3. petitionem non ex fide factam invocationem humanam vocat, non orationem, & definit, illam non impetrare gratiam, sed potius gratiam facere, ut Deus invocetur a nobis, utique sicut oportet, & per veram orationem, idemque de petitione, & pulsatione apud Deum dicit in canon. 6.

Progreditur cœpta solutio. 6 Ex quo fundamento infero, si loquamur de homine, vel in pura natura spectato, vel nunc fide, & omni supernaturali gratia carente, in illo non habere locum argumentum factum, quia in illo, vel non potest esse ulla invocatio veri Dei, quia forte illum non agnoscit, vel si eum aliquo modo cognoscat, poterit ad summum humano modo invocare illum, quæ invocatio per se nihil valet ad aliquam gratiam impetrandam a Deo, ut Conc. Arauf. definit. Unde ad summum valere posset ad obtinendum aliquod beneficium naturale, non ex promissione aliqua Dei, nulla enim est facta tali invocationi, ut in dicto lib. de Relig. latius dixi, nec esse potest debita ex sola naturali providentia, quam solum Deus exhibet, vel suo modo debet, antequam gratis conferat gratiam. At vero loquendo de homine fideli, ille quidem jam potest orare Deum, ut in singulis operibus bene se gerat, si autem ad hoc veram gratiam postulet, jam non postulat tantum ut bene moraliter, & humano (ut sic dicam) modo bona opera faciat, sed etiam ut modo Christiano, & in ordinem ad vitam æternam fructuose illa faciat, & ideo de illa petitione etiam non procedit ratio facta, nam de illis actibus fatemur, esse ad singulos gratiam necessariam. Et sine dubio de hac oratione Sancti loquuntur, & ita est a nobis orandus Deus, si fideliter, & sicut oportet oretur: ideoq; ex tali oratione recte colligunt Sancti necessitatem gratiæ ad singulos actus bonos meritorios, & ordinatos ad vitam æternam: inde autem non potest argumentum extendi ad actus mere naturales.

Objectio 7 Dicet aliquis, etiam posse fideles petere a Deo bonos actus mere naturales, & hoc satis esse, ut ex tali oratione colligamus, gratiam esse necessariam ad singulos hujusmodi actus, propter eandem rationem, quia nemo petit id, quod per se facere potest. Antecedens patet, quia possumus fideli, & Christiana oratione a Deo petere salutem, scientiam, pluviam, & alia bona temporalia; ergo & virtutes morales acquisitas, & actus earum, in illis præcise sistendo. Res-

Dissolvit. pondeo concedendo hanc orationem esse possibilem, & in rigore non esse peccaminosam, quia tacite includit conditionem, vel moderationem, ut talia bona vel prosint, vel saltem non obsint vitæ æternæ, quæ conditio facilius includitur in petitione bonorum actuum moralium naturalium, nam illi de se non possunt obesse vitæ æternæ, esto ad illam positive non conducant. Esset tamen ille modus orationis imperfectus, quia non parva imperfectio est, sistere in bono non fructuoso ad vitam æternam. Imo existimo, talem orationis modum non esse in usu fidelium credentium per sua opera esse consecuturos vitam æternam. Nullus enim est, qui cupiat bene operari, qui non simul eadem opera sibi ad salutem proficere maxime desideret: unusquisque autem petit id, quod desiderat. Quamvis autem demus petitionem talium bonorum operum posse fieri, ex illa non licet inferre, esse necessariam gratiam ad talia opera sic facta; tum quia illa oratio non est necessaria, & est valde imperfecta; tum etiam quia per illam orationem non id petimus ut bonum gratiæ, sed ut bonum naturæ. Sicut quando petimus pluviam, vel sanitatem, non petimus in rigore gratiam, sed naturalia beneficia. Quod si in eo genere petimus aliquid ultra concursum debitum ex generali providentia, non postulamus illud, ut simpliciter necessarium, ut effectus fieri possit, sed quatenus potest esse necessarium, ut effectus fiat, ut in dicto lib. de oratione latius explicui, & ad præsentem materiam possunt ibi dicta melius, & facilius applicari.

8 Nam licet gratia, vel extraordinarius favor non sit simpliciter necessarius ad singulos actus honestos, considerando rem ipsam secundum se, nihilominus nullus est actus, ad quem, ut in individuo recte fiat, non possit esse necessaria gratia, vel specialis favor, secundum divinam præscientiam. Quia licet possit homo cum solo ordinario concursu Dei, hic, & nunc efficere bonum actum in quacumque designata occasione, nihilominus contingere potest, ut Deus præsciat, hominem cum his solis subsidiis non esse bene operaturum, nisi amplius adjuvetur. Cum ergo homo nesciat, quando & quomodo occurrere possit illa necessitas, merito semper petit auxilium etiam tamquam necessarium, ut effectus certo fiat, quia contingere potest, ut sit necessarium ad facere, licet non sit ad posse. Eo vel maxime, quod licet homo possit unum, vel alium actum facere, tamen si cum sola illa generalitate relinquatur, fere semper faciet male, & vis aliquando bene, & ideo etiam intra ordinem nature postulandum est auxilium Dei, ut necessarium simpliciter ad bonos mores absolute loquendo, & ad singulos actus contingenter, modo explicato. Locupletatur proxima dissolutio

9 Quarta ratio adjungi solet, quia ex nostra sententia sequitur, non debere nos agere gratias Deo, quando bonum aliquod morale ex solo naturali motivo honesto facimus: consequens est falsum; ergo. Sequela patet: nam pro his, quæ in potestate nostra sunt, & nostra virtute facimus, non est, quod alteri gratias agamus. Et ideo Patres ex obligatione gratias agendi Deo pro fide, vel bonis moribus, necessitatem gratiæ colligunt, ut patet ex Aug. ep. 107. & lib. de Prædest. Sanctor. c. 19. & Prosp. l. 1. de Vocat. genti. c. 23. alias 8. Minor autem & repugnat gratitudini Deo debitæ pro bonis omnibus, quorum ipse est author, & Paulo dicenti 1. ad Thess. 5. *Sine intermissione orate, in omnibus gratias agite*, & ad Ephes. 5. *Gratias agentes semper pro omnibus*. Et est contra August., qui lib. 2. Confess. c. 7. non minus gratias Deo agit pro peccatis non commissis, quam pro remissione eorum, quæ commisit, *Gratiæ* (inquit) *tuæ deputo, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo & quæcumque non feci mala, quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi. Et omnia mihi dimissa esse fateor, quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci*. Si ergo pro peccato non commisso gratiarum actio debetur, multo magis pro quocumque actu virtutis naturalis, quia hoc aliquod majus beneficium est, quia dum fit, non solum peccatum vitatur, sed etiam aliquid boni fit. Arg. 4.

10 Hoc vero argumentum idem fere est cum præcedenti, & ita eandem habet solutionem. Nam gratiarum actio pars quædam est orationis generaliter sumpte, si vero sit sermo de oratione prout specialiter significat petitionem, sic oratio respicit beneficium faciendum, gratiarum actio jam factum. Nam, ut recte dixit August. supra dicta epist. 107. *Qui est orandus, ut faciat, illi est gratiarum actio reddenda, cum fecerit*, & ita Paulus interdum pro infidelibus orat, ut convertantur 2. ad Thes. 3. interdum gratias agit pro his, qui jam crediderunt, ad Ephes. 1. Sicut ergo diximus, quodcumque opus bonum morale etiam naturale esse beneficium Dei, ut gubernatoris naturæ providentis occasiones bene operandi, & ad bonum opus cooperantis, saltem generali concursu, ita pro quocumque simili opere gratiarum actio Deo debita est. Et ita simpliciter negatur sequela argumenti, quia non solum pro bonis gratiæ, sed etiam pro bonis naturæ gratiæ Deo debentur, quamvis pro prioribus bonis multo am- Solvitur

ampliores, & excellentiores debeantur, ut recte declarat August. lib. 5. de Civit. cap. 31. & lib. 1. Confess. cap. ult. Neque huic gratiarum actioni obstat, quod opus fiat sine auxilio gratiæ, satis est enim, quod non fit sine auxilio, & providentia Dei.

11 Quando autem Sancti ex gratiarum actione colligunt auxilium gratiæ, loquuntur de operibus, quę ad providentiam naturalis ordinis non pertinent, ut est fides, & quæ ad illam consequuntur; quod aperte constat ex August. & Prospero in locis citatis. Unde etiam loquuntur de gratiarum actione ex eadē fide profecta, quæ altioris ordinis est, ut dixi, quam quæ pro naturalibus bonis debetur, & lumine naturæ cognosci potest. Cum autem Paulus pro omnibus dicit esse gratias agendas, generaliter loquitur tam de bonis naturæ, quam de bonis gratiæ, ut per se manifestum est. Et similiter August. cum gratiæ deputat omne peccatum non commissum: vel generatim loquitur de gratia, prout comprehendit omne liberale beneficium Dei, non enim tunc contra Pelagianos disputabat, ut cum eo rigore de gratia Dei loqueretur; imo verisimile est, cum illa scripsit, nondum Pelagianos fuisse exortos, quantum colligi potest ex lib. 2. Retract. cap. 6. Vel certe specialiter loquitur de illis peccatis, quæ post vocationem, & ex illa tanquam ex radice, & fonte non commisit, ut indicant illa verba, *Omnia mihi dimissa esse fateor, quæ te duce non commisi*: ponderanda est enim illa particula, *te duce*, quæ proprie significat peculiare gratiæ regimen, quod a vocatione incipit, ut est vulgare apud ipsum Augustinum.

Promovetur solutio.

12 Præter hæc argumenta, fiunt alia ab incommodis; quia si morale opus bonum fieri potest sine gratia, etiamsi tentatio urgeat, fieri etiam poterit sola libertate, quia tentatio non mutat speciem actus, nec motivum operandi, sed solum addit aliquam difficultatem, quæ non reddit actum simpliciter impossibilem. Item si vel unus actus bonus fieri potest sine gratia, eadem ratione quilibet actus ordinis naturalis, quantumvis excellens, poterit fieri sine gratia, quia nunquam superat facultatem naturalem voluntatis, licet fortasse difficilius fiat. Denique infertur, qui sua potestate facit unum opus bonum, eadem posse facere omnia, quę longo tempore occurrunt sine defectu, quia sicut singula, ita etiam omnia subsunt eidem facultati, & sunt ejusdem ordinis, & non simul, sed sigillatim, & successu temporis occurrunt. Hæc vero argumenta postulant graves quæstiones, quæ in sequentibus capitibus tractandę sunt.

Tria alia argumenta proponuntur tribus sequentibus capitibus resolvenda.

CAPUT XXIII.

Utrum ad singulas tentationes legi naturali repugnantes superandas singulare gratiæ auxilium necessarium sit?

1 IN superioribus simpliciter loquuti sumus de bonis actibus moralibus, & indefinite diximus, posse interdum sine auxilio gratiæ fieri, quod maxime locum habere potest, ubi peculiaris difficultas in opere non invenitur, & ideo nunc inquirendum superest, quid dicendum sit, quando illa occurrit. Non loquimur autem de difficultate, quæ est quasi per se in actu, qui naturæ ordinem transcendit, & supernaturalia præcepta concernit (nam hic solum de his, quæ ad naturæ ordinem pertinent, disputamus) sed agimus de difficultate quasi per accidens ex tentatione occurrente proveniente. Est enim tentatio, quoties eo tempore, quo bonum faciendum est, occurrit motivum aliquod humanum ab illo bono animum avertens, vel cum malum vitandum est, instat aliquod incentivum, quod ad illud faciendum inducit, & quia hæc omnia contingenter, & accidentariè occurrunt, ideo difficultatem hanc accidentariam voco. Quæ considerari potest vel in quocumque actu bono determinate in quovis gradu occurrat, vel prout in aliquibus specialiter invenitur cum magno excessu, seu gravitate: vel denique prout in multis actibus per longum temporis cursum inveniri potest. Et in universum omnis difficultas boni operis, quæ oritur ex concupiscentia, & corruptione naturæ lapsæ, potest dici per accidens, quia revera est actui extrinseca, & aliquo modo ex tentatione provenit. Aliquando vero crescit ex actus excellentia, ut in amore super omnia Dei authoris naturæ, vel in exponenda vita pro republica, & de his omnibus dicemus; a generaliorib. autem incipimus, ut expeditior & facilior sit doctrina.

Capitis materia.

2 Est igitur inprimis animadvertendum inter tentationes quasdam esse leves, alias autem graves, seu gravissimas, & vehementes. Non dicuntur autem graves ex materia, id est, quia inclinant ad peccatum leve, vel grave, quia hæc distinctio (quamvis alias dari posset) in præsenti non deservit; dicuntur ergo tales ex modo, juxta illud Pauli 1. Corinth. 10. *Tentatio vos non apprehendat, nisi humana: fidelis autem Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis*, ubi tentationem levem (juxta Chrysostom. Theodoret. & Theophyl.) vocat humanam, id est, homini fragili attemperatam, & indicat esse alias graviores, & gravissimas, cum ait, Deum non permittere, ut sint supra vires. Igitur tentatio levis dicitur, quæ vel ex parte intellectus parvam, vel inefficacem habet suasionem, vel ex parte appetitus debilem inclinationem, vel etiam est levis, quæ ad momentum, seu brevissimo tempore durat, quamvis alioqui intensa, seu vehemens videatur; gravis autem dicitur, quæ pertinaciter suadet multo tempore, constanter, ac moleste, poteritque hoc titulo censeri, etiamsi pro singulis temporibus non sit admodum vehemens, dummodo aut suasio sit per se magna, aut cum passione aliqua, & inclinatione sit conjuncta. Hi autem gradus tentationum non possunt certa regula, vel gradu definiri, sed prudenti arbitrio pensandi sunt, & maxime considerandi sunt per comparationem ad eum, qui tentatur. Nam aliqua tentatio erit gravis uni, quæ alteri esset levis propter varias eorum complexiones, ingenia, mores, vel doctrinam, quæ omnia ponderanda sunt.

Notat. 1. Tentatio levis, ac gravis quæ.

3 Præterea modi tentationum varii sunt, communiter vero ad tria genera reducuntur, quæ a tribus animæ inimicis proveniunt, carne, mundo, & dæmone: ex quibus prima dici potest ab intrinseco, aliæ duo ab extrinseco, scil. secunda ab hominibus, tertia a dæmonibus: ab Angelis enim Sanctis, vel Deo nulla est tentatio inducens ad malum, teste Iacobo c. 1. sed sola illa tentatio, quę probationis, vel tribulationis dicitur, a Deo est. Igitur tentatio quædam est veluti ab intrinseco, & quasi connaturaliter, ut est illa, quæ nascitur ex complexione, & appetitu hominis, mediis tantum his sensibilibus objectis, quæ vitare non possumus, de qua Paulus, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, &c. Alia est tentatio, quæ a mundo esse dicitur, id est, quæ nascitur ex consortio aliorum hominum per mala consilia, vel prava exempla. Tertia denique oritur ab extrinseco, ut a dæmone, quæ dici potest quodammodo ultra, vel præter naturam, quia hoc bellum cum dæmonibus non est mere naturale, sed ex altiori providentia, aut permissione divina introductum. De quo Paulus loquitur dicens: *Non est colluctatio nobis adversus carnem, & sanguinem*, &c. ad Ephes. 6.

Notat 2. Tentandi & tentationum varietas.

4 Deinde oportet præmittere, variis modis posse tentationem vinci. Primo non solum non peccando, sed etiam proficiendo aliquo modo in ordine ad salutem, & vitam æternam, qui est proprius victoriæ modus, ut notarunt D. Th. in 2. dist. 28. q. 1. a. 2. ad 6. & ibi Bonav. & Richar. qui volunt, hanc solam esse propriam victoriam tentationis, & illam solam hac voce debere significari, juxta Aug. lib. 21. de Civ. c. 16. dicentem, *Tunc victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur*. Secundo modo contingit superari tentationem, nihil omnino peccando, neq; in ordine ad salutem proficiendo, sive quia homo negative se habet suspendendo actum (ut quidam fieri posse existimant) sive, quod magis morale est, eliciendo actum ordinis naturalis propter aliquam honestatem moralem tentationi contrariam, quod D. Thom. supra dicit proprie esse resistere potius, quam vincere, quo modo loquendi brevitatis causa utemur, licet communiter uterque modus superandi tentationem victoria ejus

Notat. 3. Tentationes vincendi modi varii.

ejus vocetur. Est vero tertius modus vitandi unius peccati tentationem, incidēdo in aliud peccatum, ut cum quis vincit tentationem avaritię ex affectu luxurię, aut quid simile. Et de hoc tertio modo nulla est controversia, quia Deus non juvat ad peccandum, & quia illa revera non est victoria peccati, quia non vitatur, ut vitetur malitia, sed ut ad aliud pravum obtinendum conducat. Unde optime dixit Aug. l.3. cont. duas ep. Pela. c.4. *Cardinalis cupiditas qua peccatum augetur, cupiditate alia non sanatur*. De primo vero modo vincendi tentationem controversia olim fuit cum Pelagianis, ut jam dicam, nunc vero nulla est inter Catholicos, igitur de secundo modo est noster in præsenti sermo.

Notat. 4. De tentatione perturbante omnino judicium non agitur

5 Unde supponendum est ulterius, quæstionem solum procedere, quando tentatio non perturbat rationem ita, ut impediat libertatem sufficientem ad peccatum mortale. Nam si tanta sit perturbatio rationis, ut libertas tollatur, contingere quidem poterit, ut homo non possit vitare illum actum materialem, ad quem tentatio inclinat, juxta doctrinam D.Th. 1.2.q.80.a.3. Tunc autem tollitur potentia peccandi, & non habet locum quæstio. Interdum vero contingit auferri libertatem perfectam, seu necessariam ad peccandum mortaliter, relinqui tamen aliquam, quæ satis sit ad peccatum veniale, quod ex subreptione vocant, & tunc quodammodo aufertur potestas saltem moralis vincendi omnino tentationem illam, & ideo illos indeliberatos actus hic non consideramus, sed tamen illos, quos non obstante tentatione, potest animus cum sufficienti deliberatione, vel committere, vel vitare.

Notat. 5. de cujus gratię necessitate procedat quæstio

6 Deniq; cum de necessitate gratiæ inquirimus, non limitamus sermonem ad gratiam habitualem, & sanctificantem: quia inter catholicos extra controversiā est, hanc gratiam non esse necessariam ad singulas tentationes vincendas. Nam sicut supra ostendimus, posse hominem sine hac gratia aliquod bonum opus facere: ita est certum posse aliquam tentationem vincere, nam est eadem ratio, ut etiam ex dicendis constabit, & ideo quæstio de proprio gratiæ auxilio proposita est.

Errorem Pelagii in hac materia quoad duo continet fuisse damnatū

7 Fuit autem in hac materia error Pelagii, qui absolute asseruit, victoriam tentationum non adjutorio divino, sed libero arbitrio esse tribuendam. Qui error simpliciter damnatus fuit in Conc. Palæst., & in Milevitano cap.3. & Arausic. cap.9. ut in proleg.5. satis ostensum est. Quo autem sensu damnatus fuerit, inter catholicos disputatur. Duo vero sunt extra controversiam, unum est, errasse Pelagium, quia putavit, victoriam quarumcumq; tentationum per quodcumque vitæ tempus, & ut loquitur Hieron. dialog. 2. *Cum absoluta impeccantia*, esse in potestate solius liberi arbitrii. Secundum est, quia ponebat illam victoriam non solum quantum ad carentiam culpæ, sed etiam quantum ad fructum salutis ex eisdem virib. liberi arbitrii. Quoad hæc ergo duo certum est, damnatam esse illam heresim, & de primo puncto dicemus ca. seq. Pro secundo vero faciunt adducta in c. 15. & in libro seq. jacienda sunt fundamenta illi errori contraria, nunc opiniones inter Catholicos tractandæ sunt.

Inter Catholic. 5. opi. affir.

8 Prima opinio est, hominem sine adjutorio gratię nullam omnino etiam minimam tentationem posse ita vincere, quin aliquo modo peccet. Ita tenent Greg. & omnes, qui negant, posse fieri bonum opus sine auxilio gratiæ, & est plane consequens, quia vincere hoc modo tentationes, bonum opus est, quia sine aliquo opere, seu positivo actu moraliter non fit. Unde si victoria sine ulla culpa obtinetur, oportet, ut per actum bonum fiat, vel fieri possit, quia vel non datur actus indifferens in individuo, vel per illum solum raro vincitur tentatio ad peccatum inducens. Deinde sæpe tentatio est contra affirmativum præceptum, quæ non potest vinci sine actu consentaneo præcepto; ergo si quis non potest facere actum illum simpliciter, & sine ulla tentatione spectatum, multo minus poterit facere urgente tentatione. Itaque illi authores consequenter loquuntur. Refertur etiam pro hac parte Petrus Soto in Instit. Sacerd. lect.16. de Pœnit. sed ibi de hac re non disputat, unum autem verbum, quod incidenter dicit, eundem sensum habet, quem sententiæ Patrum statim referendæ, & in sequentibus tractando de amore Dei, id explicabimus. Adducitur etiam Abulens. in c. 19. Matt. q. 178. sed ille disputat hanc materiam late a quæst. 174. per sequentes, & sine dubio eandem doctrinam docet, quam infra trademus: interdum vero communem cursum, & & auxilium providentiæ generalis lato modo vocat gratiam, quia liberaliter datur, distinguendo tamen illam ab speciali gratia, quæ docetur necessaria ad salutem, ut supra etiam notavimus. Cardinalis etiam Bellarm. videtur huic sententiæ annuere lib.5. de liber. arbit. c.7. licet prius concesserit, posse fieri actum bonum moralem sine gratia, sed ipse alia via procedit, de qua in fine dicemus.

9 Fundamenta hujus sententiæ sunt eiusdem generis cum his, quæ adduximus in præcedenti controversia. Nam inprimis afferuntur loca Scripturæ, in quibus victoria tentationum Deo adscribitur Psa. 27. *In te eripiar a tentatione*, & Psal.29. *Avertisti faciem tuam a me, & factus sum conturbatus*. Item illa, in quibus oratur Deus pro victoria tentationum, quę oratio est frequentissima præsertim in Psalmis, & Christus Dominus illam posuit in sua formula orandi Matth. 6. *Et ne nos inducas in tentationem*. Quam exponens Cyprian. de orat. Dominica, dixit id fecisse Christum, ne possit homo in aliquo superbire. Unde Luc. 22. & Matth. 26. monuit idem Dominus: *Vigilate, & orate, ut non intretis in tentationem*. Quæ verba expendens Hieronym. contra Pelag. dialog.2. ait: *Si libertas arbitrii satis esset ad vincendam tentationem, non fuisse Christum dicturum, vigilate, & orate*: sed attendite, & resistite per liberum arbitrium. Præterea de tentationibus carnis dicit Paulus Roman.7. *Sentio aliam legem in membris meis*; & infra: *Quis me liberabit a corpore mortis hujus? Gratia Dei per Iesum Christum*. De tentationibus mundi solet intelligi illud 1. Corint. 10. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere*, utique tyrannorum, & mundi persecutiones, & tentationes, & sic etiam dicitur 1. Ioan. 5. *Hæc est victoria, quæ vincit mundum fides nostra*. De tentationibus vero dæmonis dicitur 1. Pet. 4. *Cui resistite fortes in fide*, & ad Ephes. 6. *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli*, &c., & infra: *In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere*.

Arguitur pro opinione hac 1 ex Scriptura

10 Secundo in eandem sententiam allegantur Pontifices, & Concilia: nam Innocent. 1. in epist. 25. ad Concilium Carthaginens. & 26. ad Milevitan. alias 91. & 93. inter epistolas Augustini, inter alia inquit: *Nisi magnis precibus gratia in nos implorata descendat, nequaquam terrenæ labis, & mundani corporis vincere conemur errores, cum pares nos ad resistendum, non liberum arbitrium, sed Dei solum facere possit auxilium*, & infra de Christo Domino ait: *Quamvis hominem redemisset a præteritis ille peccatis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum & post ista corrigere, multa servavit, quotidiana præstans illi remedia: qui nisi freti, confisique nitamur, nullatenus vincere poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuvante vincamur*. Quæ verba allegat Cœlestinus in sua epistola cap. 6. ex eis colligens, neminem sine Dei adiutorio idoneum esse ad vincendas quotidianas carnis, & dæmonis tentationes, & cap. 9. cum dixisset, *Superbum esse, ut quidquam sibi humana natura præsumat*, ut maxime hoc propter victoriam tentationum dictum intelligatur, subiungit loca Pauli allegata, Ephes. 6. & Rom. 7. Idem Concilium Carthaginens. in epistola ad Innocent. 90. apud Augustinum, de Pelagianis dicit, e medio tollere illam partem orationis Dominicæ, *Et ne nos inducas in tentationem*, si absque auxilio gratiæ tentationes vinci possunt. Idem sumi potest ex Concilio Milevitan. cap. tertio, quatenus damnat dicentes gratiam non dari in adiutorium ad cavenda peccata, nam peccata non caventur, nisi tentationes vincendo. Sic etiam Conc. Arausican. cap.4. dixit, *Divini esse muneris, quoties pedes nostros a falsitate, & iniustitia tenemus*, quod profecto facimus,

2. Arguitur ex Pontific. & Conc.

mus, quoties alicui tentationi resistimus, & cap. 14. *Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur*. Concil. item Palæstin. damnavit propositionem Cœlestii, quod victoria peccatorum, quando illa non committimus, non fit ex gratia, sed ex libero arbitrio.

Tertio ex Patribus

11 Tertio his accedunt testimonia Patrum, & ex antiquioribus Cyprianum, & Hieronymum jam retulimus, quibus addo Basilium in Moral. Regul. 62. cap. 3. & 4. in singulis tentationibus ait gratiæ auxilium esse postulandum: & de eodem argumento habet integram Homiliam, post librum de Baptismo. Quod sine divina virtute, & gratia resistere Satanæ non possit quisquam. Item Chrysostom. licet alias multum tribuat libero arbitrio circa operationem moraliter honestam, de victoria tentationum dicit, totam esse tribuendam Deo, Homil. 62. ad Popul. & Homil. 24. in 1. ad Corinth. interrogans, ad quas tentationes sit necessaria gratia, respondet, *Ad omnes, ut ita dicam*. Et Theophylact. ibi. *Quævis tentatio vires nostras exuperat, nisi ille auxilietur nobis*. Item Ambros. in Ps. 43. circa id, *Quoniam humiliasti nos in loco afflictionis*. *Quis* (inquit) *est tam fortis, ut nequaquam in tentatione moveatur, nisi Dominus adjutor ei assistat*. Quod majori cum exaggeratione dixit August. sermo. decimo tertio, de Verbis Apostoli cap. 9. *Hæc est* (inquit) *malitia nostra in hoc agone cum confligimus, Deum habemus spectatorem, in hoc agone cum laboramus, Deum poscimus adjutorem, si enim non ipse nos adjuvat, non dico vincere, sed nec pugnare poterimus*. Idem late confirmat epist. 89. quæst. secunda, princip. urgens varia Scripturæ loca, præcipue illum 1. Corinth. 10. *Faciet cum tentatione proventum, ut possit sustinere*. *Ut quid* (inquit) *dixit, Deum facere, si hoc sine ipsius adjutorio in nostra est potestate?* Idem habet cum aliis Patribus Concil. Milevit. in epist. 92. ad Innocent. & cum aliis quatuor Episcopis epist. 65. ad eundem, ubi *ad tentationes, concupiscentiasque vincendas*, ait, *esse necessariam gratiam, quæ per subministrationem Spiritus, & occultam misericordiam conferat ille, qui dat incrementum Deus*, & ibid. declarat, hanc gratiam esse necessariam ad singulas tentationes vincendas. Et quod gravius est, in epist. 106. dicit ad vitandum peccatum nihil voluntatis arbitrium valere sine gratia. Eandemque doctrinam repetit. lib. 1. de Gratia Christi cap. 26. 27. & 47. & lib. de Perfect. justitiæ respons. 9. & lib. 50. Homil. 23. & in Soliloq. cap. 15. & 16. ubi eleganter describit modum divini auxilii in vincendis tentationibus, & cum illo Prosper contra Collator. præsertim cap. 35. & Paulus Orosius lib. de Liber. arbitr. contra Pelag. Greg. lib. 9. Moral. c. 29. alias 37. & in Ps. 3. Pœnit. Cyril. lib. 9. in Ioan. c. 45. in fine.

Rationes pro eadē opinionē summatim attinguntur

12 Rationes vero pro hac sententia sumuntur, vel ex necessitate orationis, vel ex gratiarum actione, quæ Deo agenda est in victoria cujuscumque tentationis, etiam minimæ, vel ex arrogantia, quia alias haberet homo, unde gloriari posset. Item quia si homo per se posset aliquam tentationem vincere, posset etiam quamlibet licet gravem, imo & omnes quovis tempore, quia omnes sunt ejusdem ordinis, & omnes vincuntur per actus ejusdem rationis, & ex illis circumstantiis solum additur difficultas, quæ non reddit effectum impossibilem, sed difficilem. In explicanda vero propria ratione, ex qua hæc necessitas oriatur, invenitur diversitas inter authores quoad tres modos de bonis actionibus supra explicatos, quos hic non est necesse repetere. Additur vero hic quartus modus, qui hoc modo explicatur. Nam si tentatio est gravis, eo ipso vinci non potest sine gratia Dei; si vero est levis, hoc ipsum est gratia Dei; ergo semper victoria tentationis est gratia, vel consequenter (ut sic dicam) vel antecedenter facta comparatione ad tentationem. Et ideo dixit Ambros. lib. 4. in Luc. circa id, Et *consummata omni tentatione*, non debemus tentationes sæculi pro malis timere, sed magis rogare contemplatione conditionis humanæ, ut eas tentationes subeamus, quas ferre possimus. Et huic etiam spectat dictum August. cap. superiori tractatum ex lib. 2. Confess. cap. 7. gratię Dei tribuendum esse omne peccatum, quod non committimus, quia si ejus occasio, vel tentatio occurrit, gratia Dei facit, ut non veniat, & lib. 10. cap. 31. *Ebriosus* (inquit) *nunquam fui, sed ebriosos a te sobrios factos ego novi; ergo a te factum est, ut hoc non essent, qui numquam fuerunt, a quo factum est, ut hoc non semper essent, qui fuerunt*. Idem lib. 5. Homil. in 23. c. 6. *Hic multa commisit, & multorum debitor factus est. Ille gubernante Deo pauca commisit. Cui deputat ille, quod dimisit, huic & iste deputat, quod non commisit. Adulter non fuisti in illa tua vita præterita plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum, malumque discernens, nondum credens in illum, qui te nescientem regebat, Hoc tibi dicit Deus tuus: regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres suasuor defuit: ut suasor deesset, ego feci. Locus, & tempus defuit: & ut hæc deessent, ego feci. Affuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus, ut non consentires, ego terrui. Agnosce ergo gratiam ejus, cui debes, & quod non admisisti. Mihi debet iste, quod factum est, & dimissum vidisti, mihi debes & tu quod non admisisti. Nullum est n. peccatum, quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector, a quo factus est homo*.

2. Opinio negativa & vera

13 Nihilominus dicendum est, non esse necessarium speciale gratiæ auxilium, ad quancumque tentationem in particulari vincendam, quia homo sua libertate utens potest vincere singulas tentationes seu quancumque illarum secundum se spectatam. Hanc assertionem in specie docent Bonavent. in 2. dist. 28. art. 2., quæst. 2., Ægid. dub. 4. & 5. §. *Ad primum*. & ibi etiam Gabriel, & melius lect. 78. in canonem dub. 5. Henricus quodlib. 5. quæst. 20., & ex modernis Soto 1. lib. de Natur. & Grat. cap. 21., & 22., & Vega opusc. de Justific. quæst. 12. & 13. Medina in 1. 2. locis citatis, & quæst. 10., art. primo, eamque supponunt Ruardus, Stapletonius, & alii capite sequenti citandi.

Locus ex Paulo citari solitus pro hac sent. non urget

14 Probari potest primo ex illo Pauli 1. ad Cor. 10 *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari ultra id, quod potestis*, quia nimirum succurrit per gratiam, ubi natura non sufficit; ergo supponit Paulus aliquid nos posse, nam dicit, *Ultra id, quod potestis*. Ergo saltem minores, & leves tentationes possumus aliquo modo superare saltem non consentiendo. Sed hic locus non concludit, quia Paulus non dicit, ultra id, quia potestis per liberum arbitrium: unde optime intelligitur, ultra id, quod potestis ejusdem adjutorio, sicut Conc. Trid. cum sess. 6. c. 11. dixit, *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, & facere, quod possit, & petere, quod non possit, & adjuvat, ut possit*, non supponit in primo membro hominem per se, & sine gratia posse facere aliquid, quod jubet Deus: nam quod ait, *Facere, quod possit*, potest optime intelligi per gratiam aliquam jam acceptam, quæ in principio solet dari parva, ut per illam possimus majorem mereri, seu impetrare. Et hoc videtur sentire Concilium, cum supponat, hominem jam esse in statu, in quo possit petere, & impetrare quia sine aliqua gratia saltem fidei, & spei facere non potest. Et in hoc sensu loquutus est August., cujus est illa sententia lib. de Natur. & Grat. c. 43. Ita ergo recte exponi potest Paulus loco allegato, sumique potest ex Prosper. contr. Collat. cap. 35. Quapropter ex Scriptura non potest efficaciter probari assertio, quia licet Scriptura sæpe dicat, posse hominem vincere tentationem, numquam declarat, posse aliquando id facere per solas vires liberi arbitrii. Licet ex alio loco ad Rom. 1. possit id probabiliter colligi ut cap. seq. notabimus.

Patres, atque Concilia huic sententiæ non adversantur.

15 Similiter neque ex Conciliis, vel Patribus potest sufficienter probari. Potest tamen efficaciter probari, non esse contra eorum doctrinam, imo ab eis interdum indicari. Primum probatur ex Bulla sæpe allegata Pii V. & Greg. XIII. nam inter propositiones Michaelis Baii trigesima est. *Non solum fures hi sunt, & latrones, qui Christum viam, & ostium veritatis, & vita negant, sed & quicumque aliunde, quam per Christum in viam justitiæ, hoc est, ad aliquam justitiam conscendi posse dicunt, aut tentationi ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resistere hominem posse sic, ut in eam non incidat, aut ab ea superetur*.

Hæc ergo propositio inter alia damnatur a dictis Pontificibus, in quo aperte declarant, & definiunt, sententiam illi assertioni contrariam, scilicet, posse liberũ arbitrium resistere alicui tentationi sine speciali gratia, ad Pelagianismum nullatenus pertinere. Quamvis enim dici possit, Pontifices non damnasse assertionem propter doctrinam, sed propter modum proponendi illam, & exaggerationem, quidquid de hoc sit (quod non constat) hoc satis est, ut Pontifices declaraverint, sententiam propositam nullatenus ad Pelagianum errorem declinare. Nam si hæc doctrina ad Pelagianismum aliquo modo pertineret, iniuriosa esset gratiæ Christi, ac proinde non immerito dici posset fur, & latro, qui illam doceret; ergo Pontifices damnantes hanc censuram, evidenter affirmant, in hac doctrina nullam esse suspicionem Pelagiani erroris. Ergo consequenter etiam docent, Concilia, & Patres loquentes contra Pelagium non esse ita intelligendos, ut huic sententiæ contrarii sint. Idemque consequenter est de Scripturis dicendum majori ratione. Et hoc satis est ad magnam hujus sententię probabilitatem, nam seclusa authoritate contraria, ratio sufficienter illam convincit, ut statim videbimus.

Imo illā indicant

16 Accedit, ut dicebam, quod ipsimet Patres aliis locis generales loquutiones moderantur, & hanc sententiam indicant. Et in primis ponderari potest modus ille loquendi Chrysostomi supra citati ex Hom. 24. in 1. ad Corinth. videl. *Ad omnes tentationes, ut ita dicam*, nam illa correctio, *ut ita dicam*, posita videtur ad declarandum illud esse dictum cum quadam exaggeratione, quia pauca, & levia potest homo in hoc genere, & quod amplius est, sine victoria in ordine ad salutem æternam, nisi adsit gratia. Ita invenio locum hunc ab aliquib. ponderatum, & fortasse aliqua translatio antiqua (originalem enim linguam consulere non potui) illo modo vertebat. Gentianus autem aliter illa verba interpretatur, scilicet, ad omnes tentationes, ut semel dicam, & ita potius illa verba continent absolutam affirmationem, & distributionem, eodemq; modo videtur illa legisse, & imitatus esse Theophylactus. Addit autem statim Chrysostom. alia verba, quibus magis suam mentem declarat, distinguit enim ex mente Pauli duplices tentationes leves, quas, ut ipse exponit, Paulus humanas vocat, & graves, quæ nostram superant potestatem: ita de his posterioribus absolute sentit, non posse vinci sine auxilio gratiæ, de humanis vero dicit, *Neque humanas licet facile ferre absque divino auxilio*. Significans, in his in rigore non deesse potestatem libero arbitrio ad illis aliquando resistendum. Præterea Hieronym. lib. 3. contra Pelagianos, qui dicebant, post peccatum mansisse in homine libertatem, ut ad bonum, & malum possit extendere manum, ipse respondet: *Hoc & nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus*, &c. Et infra. *Humana conditio, si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit*. Ubi sentit, non omnino nihil posse liberum arbitrium: nam licet multa non possit, tamen pro tempore, & loco aliquid leve, & fragilitati accommodatum illi concedit, sicut inferius iterum repetit. *Hoc est, quod tibi in principio dixeram, in nostra esse positum potestate, vel peccare, vel non peccare*, &c. & infra: *Sed hoc pro modo, & tempore, & conditione fragilitatis humanæ, nec quia ad breve possum, cogis me, ut possim jugiter*. Ex August. etiam ponderari potest, quodlib. de Perfect. justit. cap. 2. ratiocin. 3. ait, *In natura vitiata parum esse ad non peccandum voluntatis arbitrium*. Ubi *parum* dixit, quasi limitans, quod alibi dixisse videtur, liberum arbitrium hominis lapsi ad non peccandum nihil valere: nam hoc non de singulis momentis, occasionibus, & actibus intelligendum est, sed simpliciter ad non peccandum, id est, ad servandam innocentiam, Alioqui vero ait parum valere, quia ad summum in uno, vel alio actu potest tentationem levem ita vincere, ut non peccet.

Concluditur confirmatio ex Pontificibus citatis

17 Atque hinc potest assertio confirmari, quia Pius V. & Gregor. XIII. etiam reiiciunt vegesimam octavam propositionem Baii, *Liberum arbitrium sine adjutorio gratiæ non, nisi ad peccandum valere*. Ad quam videtur proxime accedere, qui negat, posse liberum arbitrium aliquam levem tentationem vincere, quia vix occurrit tempus, vel occasio operandi cum perfecta libertate, ubi necesse non sit aliquam vel levem tentationem vincere, ut opus liberum honeste, & sine ulla malitia fiat. Quia vel dæmon perpetuo vigilat, vel materia virtutis, seu operationis repugnat concupiscentiæ, vel certe quia fere semper occurrit finis aliquis humanus movens ad operandum propter ipsum potius, quam propter virtutem. Si ergo per originale peccatum tam infirmum factum fuisset liberum arbitrium, ut nullam, vel minimam tentationem naturali virtute vincere posset, utique ad non peccandum, non esset vitiata hominis natura, sed extincta, ut in simili argumentatur Prosper cont. Collat. c. 22. Ut ergo simul cum Pelagianis Lutheranorum extremum vitemus, convenienter dicitur, sicut non est extinctum liberum arbitrium, quoad bonum operandum, ita ut nullum bonum naturaliter facere possit, nec quo ad malum vitandum, ut non nisi peccare possit, ita neque est extinctum quoad resistendum tentationibus, ideoque aliquas saltem leves vi suæ libertatis vincere potest.

18 Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quæ eadem fere est, quæ de bona operatione, & dupliciter etiam potest explicari. Primo generatim, & ostensive, quia victoria unius tentationis levis prout præcise necessaria est ad non peccandum, seu non consentiendum, aut resistendum tentationi, solum addit supra actum bonum nonnullam difficultatem moralem, propter illam autem non est simpliciter necessarium auxilium gratiæ; ergo simpliciter ille effectus cadit sub potestatem physicam, & moralem liberi arbitrii cum solo concursu generali. Consequentia nota Major declaratur, quia occurrente morali occasione faciendi eleemosynam sine ulla tentatione ex parte dæmonis, vel alicujus hominis, neque etiam ex interna concupiscentia, ut facile continget in homine naturaliter propenso ad liberalitatem, & compassionem, tunc bonus actus dici potest non solum possibilis, sed etiam facilis secundum rectam rationem, & libertatę arbitrii. Addamus ergo tali homini proponi finem faciendi illud opus, ut videatur ab hominibus, quæ est tentatio quædam non retrahens ab opere, sed inclinans, ut male fiat, quæ inclinatio non solum non cogit, sed etiam potest esse valde remissa; ergo solum potest nonnullam, & parvam difficultatem bene operandi facere; ergo tentatio solum addit actui bono nonnullam difficultatem. Et quod in hoc exemplo declaratum est, intelligi potest in tentatione, quæ fit per contrariam suasionem, vel per aliquã repugnantiam appetitus, quæ parva interdum esse potest, & nihilominus est aliqua tentatio parvam adjungens difficultatem.

1. Ratio pro eadē opin. neg.

19 Quod vero hæc difficultas (quod in minori sumebamus) non necessario postulet auxilium gratiæ, ut vincatur, præcise quoad resistendum tentationi, probatur, quia hæc resistentia sufficienter fit, vel eodem actu bono naturali, quem voluntas potest facere sua facultate naturali, vel nolendo extrinsecum finem pravũ occurrentem, quod non minus est in libera facultate voluntatis. Et ex parte intellectus potest etiam esse naturalis consideratio confortans voluntatem adversus oppositam suasionem, vel repugnantiam. Neque in tali resistentia intervenit aliquid supernaturale, vel in substantia, vel in modo, quia supponimus ex nullo motivo supernaturali id fieri, quo posito nullus modus supernaturalis ibi cogitari potest, quia sola libertas actionis cum consideratione ad illam necessaria, non excedit naturalem modum operandi, ut per se notum est, & ex dictis de operatione boni actus, satis convincitur. Denique parva illa difficultas parum etiam obesse potest, quia multo majores difficultates solet homo vincere sua libertate, & quia honestas actus tentationi contrarii attente considerata potest plus movere, quam levis tentatio; potest autem saltem pro brevi tempore ita considerari honestas non obstante tentatione, cum levis tentatio fere nihil perturbet.

Progreditur ratio

20 Secundo argumentari possumus discurrendo per omnes modos, quibus hęc gratia necessaria ad vincendam quamcumque tentationem explicari potest.

Nam in primis tres modi supra tractati de actibus bonis eisdem rationibus refelluntur. Nam quod attinet ad motionem determinantem, quam Greg. ponebat, profecto argumenta contra illam facta eodem modo in præsenti urgent. Quia loquimur de resistentia tentationis libera, & cum dominio voluntatis, ostendimus autem, posita tali determinatione jam non libere operari, vel resistere eum, qui illam recipit, & e converso, qui non recipit illam non posse resistere, si ad resistendum illa necessaria est. Præterquam quod nulla ratio talis determinationis, quæ sit specialis pro tempore levis tentationis, nec authoritas, in qua fundetur, reddi potest. Unde etiam concluditur, ad hunc effectum non esse necessariam gratiam per modum principii physici adjuvantis voluntatem, per se efficiendo cum illa, quia ille effectus non est proprius alicujus virtutis per se infusæ; ergo neque est ab aliquo speciali auxilio, seu principio, quod alicujus virtutis, vel habitus infusi activitatem suppleat; ergo nulla ratio relinquitur, ob quam novum principium physicum additum voluntati necessarium sit, etiamsi illud non ponatur tanquam determinans voluntatem ad exercitium actus.

Ratio impugnans modos omnes fundandi necessitate, de qua disputatur. Impugnatur 1. modus

21 Secundo dici potest necessaria gratia moraliter adjuvans voluntatem, quæ sit superioris ordinis, & consistat, vel in inspiratione supernaturali quoad substantiam, vel excedat vires intellectus, & voluntatis, vel causarum omnium, a quibus naturaliter excitari possunt. Et hic etiam modus rejicitur, quia licet hæc gratia possit esse utilissima, & in urgentibus occasionibus necessaria, ut statim dicam, tamen ubi levis est tentatio, non est tanta necessitas, quia inest libertate absoluta potestas, quæ illo tempore sine magna difficultate possit ad actum reduci, cui potestati repugnat illa necessitas; quia necessitas non opponitur difficultati præsertim parvæ, sed impossibilitati, unde necessitas excludit potestatem ad oppositum, etiam cum nonnulla difficultate; ergo si absque tali auxilio voluntas pro sua libertate est physice, & moraliter potens ad operandum, non obstante illa difficultate, profecto tale auxilium non est necessarium, vel si illud est necessarium, voluntas non est potens, cujus contrarium probat ratio facta. Nam sine illa difficultate parvæ tentationis voluntas potest cum effectu facere talem actum, ut supra de bono actu simpliciter sumpto ostensum est, sed illa parva difficultas non facit impossibile id, quod antea erat possibile; ergo.

Impugnatur 2. modus

22 Tertius modus est de gratia, quæ dicitur esse per modum congruæ cogitationis. Sed hic etiam refellitur, quia illa cogitatio, ut supra late argumentatus sum, non semper excedit generalem ordinem providentiæ, nec est vera gratia, de qua Sancti, & Concilia loquuntur. Hic vero specialiter considerandum est, etiam authores contrariæ sententiæ negare non posse, cogitationem sufficientem ad vincendam talem tentationem posse sine gratia haberi, alioqui per solam potestatem naturalem, & seclusa gratia non haberet quis libertatem ad peccandum, quia non haberet sine gratia potestatem ad resistendum tali tentationi; ergo simpliciter verum est, sine gratia alicujus specialis cogitationis habere hominem potestatem ad vincendam tentationem. Sicut in supernaturalibus, qui gratiam habet sufficientem ad vincendam tentationem, simpliciter potest illam vincere, etiamsi non habeat efficacem; ergo idem est in præsenti cum proportione; ergo si illa sufficientia non est per gratiam, sed per naturam absolute potest homo vincere talem tentationem. Quod autem de facto non vincat illam tentationem, nisi habeat cogitationem congruam; cum illa congruitas sit omnino consequens, & pendens ex solo usu naturalis libertatis, & alioqui non sit necesse, ut illa cogitatio proveniat ex speciali Dei providentia, sed ex generali cursu naturalium causarum provenire possit, non solum non pertinet ad speciale auxilium gratiæ, verum etiam nec ad speciale beneficium gratiæ, sed naturæ. Ergo neque isto modo vere defenditur necessitas auxilii gratiæ ad vincendas singulas tentationes.

Impugnatur tertius

23 Quartus modus, quo victoria tentationis semper dicitur tribuenda gratiæ, est, quia semper est beneficium gratiæ, quod tentatio sit levis, vel non gravior. Nam si Deus permitteret, dæmon urgentius tentaret; ergo quod Deus id non permittat, beneficium gratiæ est: ergo illi debet imputari victoria; ut si duobus inter se pugnantibus, tertius impediat alterum illorum, ne tot armis, vel tot viribus contra alterum utatur, & ideo alius vincat, profecto iste, qui vincit, illi tertio, qui dicto modo eum juvit, debet tribuere, & acceptam referre victoriam. Sed in primis non video, cur hoc titulo dicatur gratia necessaria ad singulas tentationes vincendas, & non ad singula bona opera. Nam vel bonum opus fit urgente tentatione, & sic includit victoriam tentationis, & consequenter non fiet sine gratia juxta dictam sententiam: vel fit bonum opus, quando nulla tentatio in contrarium pulsat, & hoc ipsum etiam erit ex gratia, ac subinde tale opus non fiet sine aliqua gratia. Quia si moderari tentationem, seu non permittere, ut sit gravior, est gratia Dei, profecto maior erit gratia facere, vel non permittere, ut in tali occasione ulla pulset tentatio, quia sicut dæmon est paratus ad tentandum gravius, ita est paratus ad semper tentandum, & præcipue illis temporibus, in quibus homo potest occasionem bene operandi habere: ergo e contrario, si hoc non obstat, quo minus bonum opus fieri possit sine gratia, nec etiam obstabit, quominus possit alicui tentationi resisti sine gratia. Nam si quis dicat, carentiam tentationis solum per accidens se habere ad bonum opus tanquam removens prohibens, per se autem fieri per vires liberi arbitrii, & ideo illi tribui sine viribus gratiæ, similiter in præsenti dicetur, carentiam gravioris tentationis solum esse remotionem impedimenti. Per se autem talis, ac tanta tentatio, quæ sola nunc instat, sola libertate superatur, sine alia gratia adjuvante: ergo simili ratione dicendum est talem, ac tantam tentationem posse vinci sine gratia, & ad hoc sufficere vires liberi arbitrii, undecumque illa tentatio habeat, ut tanta, & non major sit. Deinde esto illud censendum sit peculiare beneficium Dei, tamen si gratia dicenda est, non est gratia interna divinæ inspirationis, & adjutorii, sed est quædam gratia externæ protectionis: hic autem agimus de priori gratia, de qua loquuntur Patres, quando disputant contra Pelagium, ut maxime videri potest in epist. 95. Augustini, & illam requirunt ad victoriam tentationum, & hoc sensu dicimus, illud non posse intelligi de omnibus, & singulis tentationibus, etiam levibus, unde si attente considerentur, hæc sunt distincta dona, seu beneficia, adjuvare ad vincendum, & prævenire, ne sit pugna, vel ne tam gravis sit; sicut donum innocentiæ, & donum remissionis peccati, utrumque est donum gratiæ, tamen distinctum, ita etiam non pulsari tentatione, vel illam vincere, postquam vexat, distincta sunt dona gratiæ: quod autem sit levis tentatio, & non gravis, quando est ex gratia, pertinet ad primum genus gratiæ non permittendi tentationem, non autem proprie ad victoriam tentationum: de qua nunc tractamus, & ad quam diversa gratia requiritur, quando necessaria est.

Impugnatur quartus de tentatione levi

24 Præterea assero, etiam illud genus protectionis, seu providentiæ Dei, quo fit, ut tentatio sit levis, licet semper sit ex beneficio providentiæ divinæ, non esse necessarium, ut semper in particulari sit ex speciali providentia gratiæ, sed interdum sufficere generalem providentiæ cursum. Quod ita declaro, nam vel loquimur de tentatione proveniente, tantum ab intrinseco cum objectis sensibilibus ordinario cursu humanarum rerum occurrentibus, vel specialiter consideramus tentationes dæmonis, & vires ejus ad tentandum, quibus humanæ non possunt comparari, Iob. 41. Priori modo potest facile evenire, sæpeque contingere, ut tentatio occurrens sit levis. Nam interdum accidere potest, ut nulla sit, quia non occurrit, nisi objectum honestum, & fieri potest, ut non repugnet sensui: ergo eadem ratione potest contingere, ut ex vi naturalium causarum levis tentatio sit, & non maior. Denique non est, cur hoc repugnet, quia isti effectus in se contingentes sunt, & æque provenire possunt ex communi cursu causarum cum generali concursu Dei, unde licet non eveniant sine præscientia, & ap-

Levis tentatio ex causis naturalibus etiam venire potest

& approbatione, vel permissione Dei, nihilominus ex generali providentia sufficienter eveniunt.

Tentatio non semper est a dæmone.

25. Si autem loquamur de tentatione dæmonis, de qua maxime videntur loqui alii authores, inprimis illud tentationis genus, ut supra dicebam, quasi præternaturale est, unde si homo in puris naturalibus consideretur, vel non videretur subiiciendus illis tentationibus, quia tunc tam quoad malum, quam quoad bonum, deberet constitui in pura natura, vel certe, si Deus etiam tunc permitteret pugnam alicujus hostis invisibilis, deberet etiam providere adjutorium proportionatum, ut custodiam angelorum, vel aliquid simile: atque ita utrumque pertinet ad generalem providentiam illius status. Nunc vero, quia homo est elevatus ad ordinem gratiæ, major fortasse licentia data est dæmoni ad tentandum, ut virtus gratiæ magis innotescat: & fortasse in natura lapsa liberius permittitur dæmon, homines tentare in pœnam originalis culpæ, & ideo quoties Deus specialiter prohibet illum, ne vehementius tentet, beneficium gratiæ est per Christum collatæ. Nihilominus non videtur hoc speciale beneficium in omnibus tentationibus necessarium. Quia non est, cur cogitemus, vel dicamus, dæmonem in singulis momentis, & occasionibus inducturum esse hominem in gravissimam tentationem, nisi a Deo speciali gratia impediatur. Nam in primis Deus non inducit dæmonem positive ad tentandum, quia hoc non est consentaneum bonitati divinæ, propter quod intentator malorum dicitur; unde etiam non inducit, ut tentet hoc; vel illo modo, sed tantum permittit. Deinde verisimile est, in hac permissione esse aliquam universalem limitationem ex generali providentia, ex qua non permittitur dæmon facere suo arbitrio quidquid potest, alias magna ex parte posset ordinem universi perturbare; ergo etiam ex hac generali providentia potest sæpe evenire, ut non graviter tentet absque speciali beneficio gratiæ. Imo talis esse potest dispositio hominis, & occasio operandi occurrens, ut non valeat dæmon, etiamsi velit, graviter tentare hominem in illa materia, supposita sufficienti advertentia rationis, quia nimirum tale objectum cum his circumstantiis non potest graviter excitare hominem.

Imo neque omnis a dæmone est gravis. 3.

26. Ac denique accidere potest, ut ipsemet dæmon sua libertate, & prava intentione temperet aliquando, & abstineat a gravi tentatione, ut hominem eo gravius peccare faciat, quo liberius ceciderit, vel certe ut permittendo nunc aliquam victoriam, in elationem, vel aliam graviorem culpam inducat, vel ut hominem securum reddat, & ita vel facilius postea illum decipiat, vel in statu alicujus peccati quietus permaneat. Qua ratione dixit Gregorius 24. Moral. cap. 7. alias 12. *Dæmon eos pulsare negligit, quos quieto jure possidere sentit.* Quamvis ergo hæc moderatio tentationis sæpissime sit speciale beneficium gratiæ, semperque esse possit, ideoque semper postulandum sit, nihilominus in aliquibus actibus, & occasionibus potest evenire ex generali providentia, qua Deus relinquit dæmonem pro suo arbitrio, & malitia operari, & prævidet illum non nisi tali modo tentaturum, & ideo non esse hominem in tali occasione superaturum. Relinquitur ergo, ut nullum gratiæ auxilium sit semper, & in singulis tentationibus necessarium ad tentationi resistendum, quia præter dictos modos nullus alius excogitatus est, nec facile fingi potest.

Ad rationes sumptas in n. 3. 1. solutio.

27. Fundamentum contrariæ sententiæ authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & Patrum præcipue nititur, quæ eosdem sensus habent, quos cap. 17. & 18. dedimus similibus sententiis, quibus ad bene operandum gratia requiritur. Primo ergo dicendum est, frequentissime loqui de victoria Christiana (ut sic dicam) seu ad vitam æternam comparandam fructuosa. Quod quidem legenti singula testimonia facile constabit; tum quia disputant contra Pelagium, qui hanc etiam victoriam tentationum soli libero arbitrio tribuebat; tum etiam quia eisdem locis, & eodem modo de bona operatione, & de victoria tentationis loquuntur; tum denique quia sæpe requirunt auxilium

2. solutio.

fidei, imo & charitatis. Unde est illud Augustini lib. de Perfectio. justitiæ c. 20. *Potest homo, si Deus adjuvet, cui dicitur, adiutor meus esto, ne derelinquas me. Non utique ad corporalia bona capessenda, & mala cavenda, sed ad gerendam, perficiendamque justitiam, propter quod dicitur. Et ne nos inducas in tentationem.* Nomine autem justitiæ intelligit Augustinus illam, quæ est apud Deum, & in fide fundatur, ut sequentia verba indicant: *Adjuvatur autem, si invocat, si credit,* &c. Et in dicto c. 18. hoc latius ostendimus. Secundo dicimus, plures ex illis loquutionibus Patrum esse indefinitas, ex quibus non licet colligere universalem sermonem ita rigorosum, ut ad omnes, & singulas, cujuscumque gradus tentationes vincendas extendatur; satis enim est, si plures earum, & frequentius sine gratia vinci non possint. Sic Cyrillus dicto lib. 9. in Joan. c. 45. cum dixisset, impossibile esse, nisi gratia spiritus munitos perturbationes animi superare, statim addit: *Neque acres diaboli laqueos evitare*, ubi addendo illam particulam *acres*, satis indicavit, non loqui de omnibus animi perturbationibus, aut tentationibus etiam levibus.

28. Quin potius addo ulterius, etiamsi interdum videantur simpliciter loqui de universis tentationibus, recte intelligi morali modo de tentationibus alicujus gravitatis, & momenti, quia quæ leves sunt, quasi nihil moraliter reputantur, vel quia etiam in his vincendis, si homo suæ libertati, & humanæ diligentiæ permittatur, frequentius est negligens, & labitur potius, quam resistat, ideoque moralis sermo moraliter intellectus verus esse potest, etiamsi interdum non desit potestas in voluntate ad aliquam tentationem vincendam. Unde quod interdum etiam dicunt Patres præsertim Innocentius, & Cœlestinus in dictis epistolis, indigere nos singulis temporibus, & momentis auxilio gratiæ, ne tentatione vincamur; eodem morali modo intelligi potest, quia frequentissime in ea necessitate versamur. Quamvis etiam dici possit, in singulis momentis nos indigere hoc auxilio, non quia in singulis ita tentemur, ut sine auxilio non possimus stare, sed quia semper ita tentari possumus, & ideo semper nobis necessarium est, paratum habere Dei auxilium. Sicque dixit Gregor. in Ps. 3. Pœnit. in fine: *Quia sancta anima omni tempore intelligit sibi imminere pericula, etiam momento temporis non potest esse secura, & ideo Deum precatur, ut nec ad horam ab illa discedat.* — solutio proxima promovetur.

29. Addi præterea potest sæpe dicere Patres non posse nos victoriam tentationis obtinere nostris viribus, quia non valemus ita constanter resistere, quin si tentatio aliquantulum duret, cadamus, vel graviter vel leviter pro materiæ qualitate. Et ideo licet aliquantulum resistamus, non potest appellari victoria; sicut qui cum hoste congreditur, licet semel, aut iterum illum percutiat, si tandem ab illo occidatur, non victor, sed victus absolute censetur. Ita ergo dicitur homo non posse tentationes vincere sine gratia, quia non potest sine peccato in tentationibus persistere. Et ita videntur loqui sæpe Patres impugnantes Pelagium, qui aiebat, liberum arbitrium ita posse vincere tentationes, ut nunquam peccet. Ut videre licet in Hier. dial. 3. contr. Pelagian. & August. lib. 1. de Gratia Christi c. 26. & seqq. Et hoc videtur expressius extendere ad leviores tentationes Prosper contra Collator. c. 35. ubi ait, etiam ad leviores tentationes vincendas esse gratiam necessariam: nisi forte leviores vocet, non quæ absolute leves sunt, sed quæ comparatione facta ad tentationem Jobi, de qua ibi tractabat, tales sunt, quamvis per se, & absolute spectatæ graves esse possint. Tandem vero dicimus, etiam cujuscumque tentationis victoriam, licet interdum sine propria gratia obtineatur, referendam esse in Deum, saltem ut authorem, & gubernatorem, & provisorem naturæ; tum quia si victoria illa fit per actum bonum, ille principaliter est ab authore naturæ, ut supra diximus; tum etiam, quia ex Dei providentia provenit, ut tentatio in tali occasione occurrat, in qua simul possit homo & sufficienter advertere, & illi resistere prius, quam augeatur. Et juxta hunc etiam sensum videntur aliquando, licet rarius, loqui Patres, præsertim Hier. & Paulus Orosius contra Pelagianos. — solutio 3.

30. Et hinc facile respondetur ad rationes sumptas

ex

Ad ratio- nes alias in eodem n. 12. ex oratione, gratiarum actione, & ex arrogantia, seu vana gloriatione cavenda. Nam hæc omnia eandem rationem habent in victoria unius tentationis, quæ in effectione unius boni operis, & ideo applicanda sunt, quæ diximus capite præcedenti, nec ea temtere necesse est. Ad aliam vero rationem sumptam ab incommodis de victoria gravium tentationum, vel omnium, negatur utraque sequela, quia illa difficultas, licet non reddat effectum physice impossibilem, reddit moraliter, ut in sequentibus capitulis fuse explicabimus. Ad ultimam vero rationem, quod semper est gratia non gravius tentari, jam dictum est, hanc non esse propriam gratiam auxiliantem, de qua loquimur, & ideo non obstante illo favore verum esse, talem tentationem sic occurrentem vinci per libertatem resistendo sine auxilio gratiæ. Et præterea dictum est, illum favorem non semper esse beneficium gratiæ, sed interdum ex generali providentia cum præscientia Dei provenire. Quod optime quadrat loco Ambrosii. Et similiter, cum Augustinus quidquid non peccamus Deo tribuit, in hac amplitudine loquitur de beneficio Dei, sive sit beneficium propriæ gratiæ, sive generalis providentiæ. Cujus signum est, quia non solum fidelibus, sed etiam infidelibus dicit actu conferri hoc beneficium, ut patet ex dicta hom. 23. Et ita intelligenda sunt, quæ ex illa recitavimus, neque enim aliter sensum commodum habere posse videntur.

(Ad ultim.)

CAPUT XXIV.

Utrum ad vincendas singulas graves tentationes contra legem naturalem in statu naturæ lapsæ necessarium sit speciale gratiæ auxilium.

1 HIC tractanda est opinio extreme contraria alteri, quam capite præcedenti impugnavimus: illa enim ajebat, nullam omnino tentationem, etiam in materia morali, & naturali, posse vinci sine gratia; hæc vero asserit, nullam esse adeo gravem in tali materia, quæ per se, & sigillatim spectata non possit vinci per liberum arbitrium absque auxilio gratiæ in statu lapsæ naturæ, de hac enim præcipue agimus; nam de integra dicemus in capite sequenti. De statu autem in puris naturalibus fere eadem est ratio, ut sæpe dictum est. Hanc ergo sententiam tenuerunt Semipelagiani, ut constat ex Cassiano coll. 13. c. 14. ubi de tentationibus Job specialiter loquitur: & eandem sequuntur aliqui Catholici, diverso tamen modo, nam Semipelagiani victoriam etiam perfectam talis tentationis, & fructuosam ad vitam æternam dicebant, obtineri posse per solum arbitrium sine auxilio gratiæ, in quo merito damnantur cum Pelagianis: at vero Catholici solum dicunt, posse liberum arbitrium resistere huic tentationi, ita ut non peccet, etiamsi in hoc nihil mereatur, absque auxilio gratiæ. Et ita tenet hanc sententiam Ruard. a. 7. cont. Luther. §. *Tractantur*, vers. *Hæc confirmantur*, & Stapler. l. 2. de Justif. c. 4. & 13. Tribuitur etiam Molinæ in concordia q. 14. a. 13. disp. 19. Sed ille forsan, non discrepat a communi sententia, ut infra videbimus. Solet etiam allegari D. Th. 1. 2. q. 109. a. 4. & 8. quia in priori dicit, posse hominem implere mandata legis naturalis quoad substantiam actus sine gratia, & quia in posteriori dicit, posse hominem sine gratia vitare singula peccata contra legem naturæ. Sed immerito allegatur D. Thom. quia in priori loco dicit indefinite posse hominem præcepta naturalia aliquando servare, in posteriori vero licet dicat, singula præcepta posse impleri sine gratia, non tamen dicit, in omni occasione, & omni tempore, nec considerat ibi vim tentationis, sed solam qualitatem præcepti, & substantiam actus, & eodem modo loquuntur Thomistæ his locis. Magis videtur favere D. Th. 1. 2. q. 77. art. 7. & q. 80. ar. 3. quatenus docet: nullam tentationem concupiscentiæ, aut dæmonis tollere libertatem sufficientem ad non consentiendum. Sed aliud est loqui de libertate, aliud de absoluta potestate ad resistendum tentationi, ut infra videbimus. Indicat eandem sententiam Richardus in 2. dist. 28. art. 2. q. 2. & 3. re tamen vera in qu. 2. solum tractat de evitando peccato per se, & præcise, non spectata vi tentationis, de qua tractat in qu. 3. & solum indefinite concludit, posse hominem sine gratia vincere aliquam tentationem, ut patet ex corpore quæstionis, & ex fine solutionis.

(Semipelagianorum hæresis. Dissident Catholici)

2. Magis favet huic opinioni Ægidius in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 4. post dub. 1. literale ad 1. ubi sic inquit. *Quantumcumque delectatio sensibilium nobis connaturalis inclinet ad illicita, non obstante hujusmodi inclinatione, si ex toto conatu volumus illa agere, possumus recte illa facere, sed non omnia, nec diu possumus consistere tali conatu sine gratia nos adiuvante.* Guilielmus etiam de Rubione in eadem dist. §. *Quantum ad tertium* non solum ait, posse hominem resistere cuicumque tentationi contra præceptum negativum sine gratia assistente, sed etiam sine prima causa generaliter influente, quia ad resistendum tali tentationi satis est non agere, quia non agendo servatur præceptum negativum, ad non agendum autem neque concursus generalis necessarius est. Si quis autem velit positive resistere, volendo non agere contra tale præceptum, dicit tunc quidem necessarium esse generalem concursum, non tamen gratiæ assistentiam. Unde idem consequenter sentit de quacumque tentatione contra præceptum naturale affirmativum, ob eandem rationem. Multi etiam Theologi in illa dist. 28. dixerunt, posse hominem per solas vires liberi arbitrii servare omnia præcepta naturalia, & vitare omnia peccata illis contraria diu, ac perseveranter, seu collective, ut ajunt, qui profecto merito possunt pro hac sententia citari; tum quia id fieri non potest sine victoria plurium temtationum gravium, quæ in diuturno tempore deesse non possunt; tum etiam quia difficilius est longo tempore inter ordinarias tentationes sine peccato vivere, quam uni gravi tentationi minori tempore resistere. Quantum vero isti authores decipiantur postea videbimus. Alii etiam Theologi, qui simpliciter dicunt, posse hominem per liberum arbitrium servare singula præcepta naturalia, & vitare omnia peccata illis contraria divisim sumpta, licet non conjunctim, solent pro hac sententia allegari, sed illis infra dicam. Solet denique pro hac sententia citari Anselm. libr. de Liber. arbit. capit. 5. & 6. cujus mentem postea expendemus.

3. Ratio hujus sententiæ est, quia posita quacumque tentatione gravi cum advertentia rationis, homo consentiendo peccat mortaliter, si materia etiam gravis sit; ergo potest & physice, & moraliter ex vi liberi arbitrii illi tentationi non consentire saltem non peccando, quod nunc solum intendimus. Probatur consequentia, quia illa potestas in libertate necessaria ad peccandum graviter, includitur. Unde Aug. l. 3. de Liber. arbit. & de Spirit. & Litera c. 3. *Illud* (inquit) *est in nostra potestate, quod si volumus, facimus.* Fundatur sententia.

4. Ad rationem hanc responderi solet, posse nos quidem potius, quoties tentamur, non peccare, quia gratia Dei præsto adest; & id possumus simpliciter, quia per amicos, ut ajunt, possumus. Hæc vero responsio impugnatur, quia gratia non habet necessariam connexionem cum natura hominis secundum se spectata, posset enim condi in pura natura; tunc ergo non haberet paratam gratiam, quia illi non debetur; & supponimus nihil ei dari, nisi quod est debitum, & nihilominus in illo statu haberet libertatem ad peccandum etiam graviter, non obstante quacumque tentatione; ergo etiam tunc haberet libertatem ad non peccandum; ergo etiam haberet potestatem resistendi, at tunc non haberet illam ex gratia, quia tunc non esset illi præparata; ergo ex vi solius libertatis. Atque hæc ratio eandem vim nunc habet in homine lapso, si supponamus eum habere invincibilem ignorantiam gratiæ, & per illam nondum esse præventum, nam ille homo si tentetur, potest simpliciter non peccare, & tamen neque actu habet auxilium gratiæ, nec potest aliquid facere, quo illud obtineat, quia non potest se præparare ad primam gratiam auxiliantem, ut nunc suppono; ergo illa potestas est ex sola libertate.

5. Et potest hoc confirmari ex Paulo ad Rom. 1. dicen-

Confirm. 1. proxima impugnatio. cente, gentiles fuisse inexcusabiles, &c.& reddit rationem solum, *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt;* ergo perfectum judicium rationis naturalis cum libertate voluntatis reddit hominem inexcusabilem, quoties in materia naturali non obstante quacumque tentatione labitur, ut ibi exponit Chrys.hom.3.& docet Iren.lib.4.contr.Hæref. c.9. & sentit Aug.Concion. 25. in Ps. 118. Ergo illud etiam sufficit ad potestatem resistendi, nam si hanc homo non haberet, profecto esset inexcusabilis. Confirmatur secundo, quia tentatio non inferr voluntati necessitatem quoad exercitium; ergo simpliciter potest suspendere actum; hoc autem sufficiet ad vitandam tentationem, saltem quando est contra præceptum negativum. Et quamvis necessarium esset elicere aliquem actum voluntatis, sufficiet naturalis, & juxta probabilem opinionem sufficiet indifferens, vel ad summum honestus naturaliter, seu moraliter; sed hic actus potest haberi sine gratia, ut diximus: ergo.

Confirm. 2.

Confirm. 3 6. Præterea potest confirmari ex August. de Spir.& Liter.c.14.& 17. dicente, legem, sive naturalem, sive scriptam positam sine spiritu gratiæ, esse legem peccati, & mortis, quia obligat, non dat vires, neque etiam aufert potestatem peccandi: imo efficitur occasio multiplicandi peccata, quia arbitrium posita lege, per se sufficit ad peccandum, etiamsi gratia careat, ut aliis locis August.tradit, præsertim de gratia, & lib. arb.c.2.& cont.duas epist.Pelagian.c.5.epist.95.& 11. de Civ.c.5. Quæ omnia procedunt etiam eo tempore, quo legis observatio est gravis, & difficilis propter tentationes, vel alia impedimenda occurrentia: tum quia tentatio non aufert legis obligationem; tum etiam quia lex non est occasio peccandi, vel virtus peccati, ut loquitur Paulus, quando facile servari potest, tunc enim voluntas sine speciali gratia ad illam observandam sufficiet: ergo maxime tempore tentationis fit lex mortis, si spiritus gratiæ desit. Ergo tunc etiam est in homine absoluta potestas ad servandam legem, & non peccandum, & consequenter etiam ad vincendam tentationem, quia nisi hanc potestatem habeat nec potestatem peccandi habere posset. Accedit, quod homo lapsus jam justificatus, etiamsi non habeat specialem gratiæ motionem potest per solum liberum arbitrium vincere similem tentationem, quia in illo jam est sanata natura per habitualem gratiam: ergo idem poterit absque illa gratia. Probatur consequentia, quia sola habitualis gratia, si actu non operetur, & moveat, non affert, nec minuit difficultatem, quæ in vincenda tentatione intervenire potest.

Confirm. 4 7. Quarto confirmatur hæc sententia vulgari argumento, quia homo sæpe propter honorem, vel aliam concupiscentiam humanam libera voluntate, & sine gratia eligit difficiliora, quam sit interdum gravis tentatio, & ita illam difficultatem vincit: cur ergo non ita poterit vincere gravem tentationem contra præceptum naturale. Simile argumentum est, quod hæreticus mortem sustinet, vel pro suo errore, vel etiam pro aliqua veritate Catholica, quam retinet; unde sicut primum facit sine gratia, ita & secundum: cur ergo non poterit idem facere Catholicus pro eadem Catholica veritate; quod si id faciat, vincet profecto tentationem gravem sine gratia. Ultimo afferri potest argumentum Rubionis supra, quia ad vincendam tentationem gravem, sæpe non est necessarium aliquid agere, sed solum non agere, ut quando tentatio est contra præceptum negativum: ergo tunc neque generalis concursus necessarius est: ergo multo minus erit necessarium speciale auxilium.

Vera sent. & commu. nis. 8. Nihilominus dicendum est, ad vincendas graves tentationes, & unamquamque earum, necessarium esse speciale gratiæ auxilium, liberum namque arbitrium illo destitutum sine dubio succumbet. Ex antiquis Theologis pauci sunt, qui assertionem hanc distincte explicaverint, aut asseruerint, illam tamen satis indicat Bonavent.in 2.dist.28.art.2. qu.2. & ibi Aureol. quæst. unic. art. 2. Vega clarius & fusius qu. 12.de Justificat. & sequentibus, Soto lib. 1. de Grat. capit. 21.ad 2. Medina 1.2.quæst.10.art. 3. & quæst. 109.artic.2.ad 4. Bellarm.lib.5.de Justificat. cap. 5. & 7. Valentia.2.part.disput.8.& jam est inter Theologos hæc sententia communiter recepta. Ut autem distincte, & sine æquivocatione probetur, advertere oportet, variis modis posse nos loqui de una, seu de singulis tentationibus. Primo de singulis in specie, ut de tentatione concupiscentiæ, avaritiæ, &c. Et in hoc sensu est conclusio longe certior, ut sentiunt authores allegati. Quia de tentatione contra castitatem id affirmant, & colligunt ex Sap. 8. *Nemo potest esse continens, nisi Deus dederit,* juxta expositionem Augustini, qui vult, ibi esse sermonem de castitate, & de dono gratiæ, lib.de Continent.c.1.& epist.89.95.& 130. Et magis favet illud ad Roman.7. *Quis me liberabit a corpore mortis hujus?* Præterea de rectitudine, vel peccato linguæ idem colligitur ex Jacobo c. 3. dicente: *Linguam nemo hominem domare potest,* ut expendit Paulus Oros.lib.de Lib.arb.& tradit August.lib.de Natur.& Grat.cap.15.& 16. Potest etiam dici una tentatio quasi collective, quæ in uno certamine posita est. Quo modo Prosper contra Callator.capit. 32. & sequentibus loquitur de tentatione Job tanquam de una, & gravissime, & merito reprehendit Cassianum, quod victoriam illius tentationis nudo libero arbitrio tribueret. Sic de una tentatione loquendo, certissima est assertio, quia illa revera non est una tantum, sed collectio plurium, de qua re in cap.sequenti dicturi sumus.

9. Proprie igitur una tentatio dicitur, quæ determinate, & in individuo una, seu continua est, & in hoc sensu intelligitur assertio, quia non solum ad integram victoriam ejus cum spirituali fructu, & merito, sed etiam ad resistentiam, & carentiam lapsus, auxilium gratiæ Dei necessariam est. Quæ assertio non potest quidem ex Scriptura, vel Patribus efficaciter probari, quia omnia quæ in illius confirmationem adduci possunt, in his, quæ in præcedenti capite pro sententia priori allata sunt, continentur, & responsiones, quas de levibus tentationibus dedimus, ad graves etiam applicari possunt. Nam Patres fere semper generatim loquuntur: unde sicut ad leves tentationes requirunt gratiam, ut cum fructu vincantur, ita etiam dici potest de gravibus: vel sicut in illis loquuntur de victoria integra, quæ hominem servet non tantum ab hoc, vel illo peccato, sed simpliciter a peccato, ita de gravibus dici potest, ut latius, & discurrendo per aliqua testimonia prosequitur Molina in d. disp.19.membr.5. De una atque individua tentatione proprie hic sermo est.

10. Nihilominus duo possunt in prædictis testimoniis ponderari, quæ non parum favent huic sententiæ. Unum est testimonium illud Apostoli 1.ad Corint. 10. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari ultra id, quod potestis,* nam inde intulit Chrysostomus hom.24 *esse aliquas tentationes, quæ ferri non possunt,* utique sine auxilio, & ope Dei: ergo hoc maxime dictum est propter graves tentationes. Hæc posterior consequentia nota est. Prior vero, quam intulit Chrysost. probatur, quia si Deus pateretur, seu permitteret, gravius tentaretur homo, quam posset sustinere; ergo remota speciali providentia Dei, tentatio potest esse tam gravis, ut non possit homo sua facultate sola illi resistere. Quod si quis obiiciat, cum Paulus dicit *ultra id, quod potestis,* non intelligere de potestate per solum lib.arb. sed per gratiam adiutum, juxta doctrinam Prosperi contra Collator. cap.35. hinc fortius sumitur argumentum. Quia si aliqua tentatio potest esse tam gravis, ut liberum arbitrium etiam adjutum aliquo minori auxilio gratiæ, non possit illam sustinere, nisi amplius juvetur a fortiori, poterit aliqua tentatio, etiam minus gravis superare vires liberi arbitrii gratia destituti. Aliter vero dici potest, Paulum non loqui determinate de una, & eadem tentatione, sed simpliciter dicere: *Non patietur, vos tentari;* utique tot tentationibus, & tam continuis, ut sit ultra id, quod potestis. Sed licet hæc expositio probabilis sit, nihilominus magis respexisse videtur Paulus ad acerbitatem tentationis, præmiserat enim, *tentatio vos non apprehendat* (vel apprehendit) *nisi humana* id est parva; ergo huic opponit tentationem, quæ est supra id, quod homo potest. Et de hac præcipue intelligi potest oratio Dominica: *Ne nos inducas in tentationem;* per illam enim non tam petimus, ut non tentemur, Suadetur primo ex 1. Cor. 10

temur,

temur, quam ut non destituamur gratia necessaria, ut a tentatione non superemur, & sic etiam dixit Christus: *Vigilate, & orate, ut non intretis in tentationem*. Ex quibus locis, & ex aliis supra citatis valde probabiliter colligitur esse aliquem modum tentationis etiam unicæ, & singularis, quam sine auxilio gratiæ evadere non possumus juxta illud Ps. 17. *In te eripiar a tentatione*.

2. ex Concil. & Patrum locutionibus. 11. Secundo potest in loquutionibus Conciliorum, & Sanctorum ponderari, quod interdum fuit universales negative de omnibus, & singulis tentationibus, ut est illud Theophyl. 2. ad Cor. 14. *Quævis tentatio vires nostras exuperat, nisi ille auxilietur nobis*, ubi Oecum. *Quævis tentatio vos everteret, nisi Christus auxiliaretur*. Ut omittam similes locutiones August. Prosperi; imo & Pontificum, & Conciliorum supra relatas, quas necesse est, saltem de gravioribus tentationibus intelligi. Nam si quælibet tentatio gravis posset sine gratia sola libertate vinci, profecto neque in rigore, neque moraliter tales locutiones absolutam veritatem continerent. Accedit, quod Chrysostom. dicta Homil. 24. de humanis tentationibus dixit, non facile posse vinci sine gratia, per humanas intelligens leviores; ergo de gravioribus intellexit simpliciter vinci non posse absque gratia. Et Cyrillus dicto libro nono, in Joan. capite 45. de *acrioribus* tentationibus loquutus est, cum dixit, non posse evitare sine gratia. Denique Patres scribentes contra Pelagium ita exaggerant fragilitatem hominis lapsi ad cavenda peccata, ut interdum dicant, nihil in hoc posse, alibi vero parum posse: resistere autem gravi tentationi, ita ut homo non peccet, nec nihil profecto, nec parum est. Ergo ex mente Sanctorum Patrum non est tanta fortitudo, seu potestas in lib. arb. hominis lapsi.

Ratio quorundã pro eadẽ sent. ab incommodo. 12. Rationem vero ab inconvenienti aliqui sumunt ex eo, quod si in vincendis tentationibus nullæ determinate occurrerent, quæ propter gravitatem suam per liberum arbitrium vinci non possent, nulla esset etiam multitudo tentationum, etiam confuse, seu collective sumpta, quam non posset homo sua libertate effugere absque peccato, & ita posset homo longo tempore servare totam legem naturæ, & cavere omnia peccata illi contraria sola libertate sine auxilio gratiæ, quod juxta sanam doctrinam admitti nullo modo potest, ut infra videbimus. Sequela probatur, quia in tota collectione non includuntur, nisi singulæ tentationes, & non occurrunt simul, sed successive, & victoria primæ tentationis non aufert libertatem circa secundam; imo nec minuit, sed potius auget potestatem, quia primus actus bonus inclinat ad secundum, & ideo ulterius procedi potest a secunda tentatione ad tertiam, & sic usque ad ultimam. Idem argumentum fieri potest de temporis duratione, & facile applicari potest.

Est tamẽ invalida. 13. Hæc vera ratio, licet in forma argumentandi habeat apparentem difficultatem, tamen revera est invalida, ut in Dialogis contra Pelagianos sæpe inculcat Hieronymus, & exemplis potest breviter declarari; quia leves tentationes sigillatim vincere possumus, & tamen totum cumulum earum per longum tempus non possumus ita superare, ut non interdum leviter cadamus. Unde certum est, non posse nos sine auxilio gratiæ vitare diu omnia peccata venialia collective, etiam deliberata: imo nec cum generali gratia, nisi specialior detur: & nihilominus singula per se sumpta vitare possumus, vel per libertatem in materia naturali, vel per commune adiutorium gratiæ in quacumque materia. Illa ergo consequentia in materia morali defectuosa est, quia difficultas collectionis habet diversam rationem, ut infra explicabo, & intelligi potest ex verbis Christi Domini Matt. 18. *Necesse est, ut veniant scandala*, quod verum est, licet nullum scandalum in particulari de necessitate veniat, sed libere: est ergo in illo objecto confuso quidam necessitatis modus, etiamsi in nullo singulari actu inveniatur. Et similiter dixit Luc. c. 17. *Impossibile est, ut non veniant scandala*, quod de nullo singulari dici poterat. Ita ergo in singulari responderi posset.

14. Sed instant secundo, quia impossibilitas illius generis tantum est quædam difficultas moralis, quæ si non reperiatur cum eadem impossibilitate in aliquibus actibus singularibus, nunquam dabitur in tota collectione, seu multitudine tentationum: ergo ut sit impossibile resistere omnibus tentationibus sine gratia, oportet, ut sit eodem modo impossibile resistere alicui vel aliquibus tentationibus certis, ac definitis: ergo maxime hoc dicendum est de gravibus tentationibus. Assumptum declaratur, & probatur, quia gratia non datur ad illud objectum confusum, neque ad collectionem, nisi in quantum datur ad hunc, vel illum actum in particulari: ergo nunquam datur ut necessaria ad tale objectum confusum, nisi fateamur dari actus in particulari, quos liberum arbitrium per se, & sine gratia præstare non potest: ergo illi maxime sunt, quando tentationes graves occurrunt etiam sigillatim sumptæ. Instant iidem pro ratione prædicta.

15. Verumtamen prior illatio patitur eundem defectum, quem prior objectio, & eisdem exemplis everti potest. Nam etiam est impossibile vincere tentationes omnes leves collective, seu vitare simpliciter peccatum, seu innocentiam vitæ constanter servare sine gratia, etiamsi in discursu illius temporis non occurrat gravis tentatio determinata, propter quam gratiæ auxilium necessarium sit. Ergo non recte probatur ex illo principio necessitas gratiæ ad singulas tentationes graves. Et ratio a priori est, quia seclusa difficultate gravis tentationis particularis in ipsa perseverantia bene vivendi, & constanter vincendi omnes tentationes ordinarias, & frequenter occurrentes, quas leves appellamus, est quædam moralis impossibilitas, propter quam superandam est necessarium speciale gratiæ auxilium, ut cap. sequenti videbimus, ideoque necessitas ad singulas graves tentationes per se non colligitur ex necessitate ad omnes simul, licet fortasse per quandam proportionem explicari debeat, ut dicemus. Hæc etiã instantia invalida est.

1. punctũ ad solidã probationem quæ gratia sit necessaria. 16. Ut ergo rationem propriam assertionis explicemus, prius declarare necesse est, quæ sit hæc gratia, quam dicimus esse necessariam. Deinde vero, quæ sit, & unde oriatur necessitas illius, & inde facile constabit, quomodo hæc necessitas non obstat naturali libertati. Primum ergo supponimus, hanc gratiam non debere cogitari, qualem illam ponebat Gregorius ad bonos actus, seu ad omnes tentationes vincendas, quia rationes supra factæ necessitatem talis motionis universaliter improbant. Deinde statuimus, hanc gratiam non esse necessariam per modum principii physici, & per se concurrentis ad eliciendum actum, quo vincenda est tentatio, hoc enim etiam probant rationes factæ in superiori capit. quia actus ille ordinis est naturalis, & non includit in objecto aliquid, quod per se, & physice excedat naturalem facultatem voluntatis. Unde etiam fit, ad hunc effectum non esse necessariam gratiam habitualem, seu sanctificantem. Probatur, quia nec ex natura rei, ac per se necessaria est, quia habitus gratiæ operativi solum sunt necessarii ad actus supernaturales quoad substantiam eliciendos, ut postea videbimus. Nec etiam est necessaria gratia sanctificans ex aliqua ordinatione divina, qua statuerit non dare simile auxilium ad vincendam gravem tentationem homini in peccato existenti. De tali enim lege divina non constat, neque aliquo judicio, aut authoritate ostendi potest, nec est verisimilis, quia multa alia beneficia gratiæ confert Deus peccatoribus: & frequenter supponunt Theologi disputantes de martyrio, posse hominem existentem in peccato resistere tyranno cogenti illum negare fidem, quæ gravis tentatio est. Item quia alias, quoties homo vinceret tentationem gravem, posset scire se esse in gratia tam certo, quam certus fuerit de resistentia tentationis sine peccato. Deinde incredibile est, peccatorem non posse vincere tentationem gravem, nisi prius justificetur: cum possit interdum facere aliquem actum difficilem virtutis, ut dare vitam pro patria ex honestate, & pietate naturali.

Non tamen sufficit extrinseca Dei providentia. 17. Nilominus tamen addo ulterius, hanc gratiam non sufficienter explicari per providentiam extrinsecam antecedentem, qua Deus non permittit tentationem esse majorem. Quia jam supponitur tentatio esse gravis; ergo licet Deus præscierit, hominem fuisse

fuisse vincendum a graviori, & ideo illam non permiserit, nihilominus si præsentem tentationem vincit sine alio adjutorio gratiæ, jam illa victoria tribuitur soli libero arbitrio, & ita plane sequitur liberum arbitrium solis suis viribus naturalibus vincere tentationem gravem. Quod maxime cernitur in gravitate tentationis quasi intensiva, nam gravitas quasi extensiva, quæ ex duratione accrescit, optime potest a Deo præveniri, non permittendo hominem diutius tentari, tunc vero si per durationem non pervenit ad statum gravis tentationis, in hac sola negatione gratia illa consistit: non erit tamen proprium auxilium ad vicendam gravem tentationem. Quia ut supra dicebam, victoria propria est in resistentia, quæ fit supposita tanta, & tali tentatione. Unde cum Cassian. collation. 13. cap. 14. de Job. dixerit, vicisse tentationem sua libertate, & nihilominus addiderit, gratiam non in totum illi defuisse, explicaveritque illam gratiam per hoc solum, quod Deus non permisit, eum tentatione plus urgeri, quam ab eo præviderit propria virtute superari: in hoc graviter reprehenditur a Prospero contra Collator. c. 35. quod victoriam tribuisset soli libertati, & ideo ait, verius dicturum fuisse, Deum non permisisse, tentationem crescere ultra virtutem, quam ipse ad vincendam illam dederat.

Nec sola congrua cogitatio excitata naturaliter. 18. Hinc præterea addo, non satis explicari hanc gratiam per solam cogitationem congruam, si talis sit cogitatio, quæ per externam objectorum propositionem mere naturalem, id est, cum solo concursu, & generali providentia Dei comparari possit, sive talis cogitatio omnino libertatis usum anteverrat, & ex sola extrinseca providentia adveniat, sive aliqua ex parte libera sit, quia nimirum ad illam consummandam, & perficiendam potuit voluntas applicare intellectum, & cum effectu applicuit. Probatur primo ex supra dictis, quia illa cogitatio revera non est gratia, & ita si illa sufficit ad vincendam tentationem gravem, sine gratia vincitur, atque ita veritas de necessitate gratiæ ad hunc effectum, quando illo solo nomine defenditur, potius eluditur, quam defendatur. Deinde suppositis, quæ diximus, est evidens argumentum, quia eadem cogitatio necessaria est ad vincendas minimas tentationes; ergo nulla est differentia, & consequenter ex parte Dei non esset necessarium majus adjutorium ad vincendas graves, quam ad vincendas leves tentationes, quod est contra sententiam omnium, qui specialiter requirunt gratiam ad vincendas graves tentationes. Unde etiam multi Thologi talem constituunt differentiam moralem, & notandam, quod in levi tentatione non tenetur homo ex præcepto ad orandum, & petendum auxilium, in gravi autem tentatione tenetur; ergo aliquid amplius ex parte Dei requiritur.

Item probatur exemplo. 19. Denique hoc etiam convincit exemplum positum de Job, nam Cassianus fatebatur, illum habuisse cogitationem congruam ex divina providentia, quam ipse gratiam appellabat, quod patet, quia dicebat, non fuisse permissum tentari ultra quam vincere poterat, scilicet, efficaciter, & cum effectu, sicut fecit, & sicut Deus præsciebat futurum. Et nihilominus ex sententia Prosperi, non gratiæ, sed viribus lib. arbitrii tribuebat victoriam, & ideo Prosper illam quidem providentiam requirit ad gratiam efficacem, ita tamen ut supponat vires datas a Deo, & non solam libertatem. Loquutus autem sum de cogitatione mere naturali, quæ per causas naturales excitari, vel per propriam hominis industriam comparari possit; tum quia de hac tantum procedunt rationes factæ, & omnia superius dicta; tum etiam quia si Deus peculiari modo excitet mentem plus quam naturaliter possit, ut hoc modo det vires sufficientes ad vincendam tentationem, jam illa cogitatio non est mere naturalis, sed præter, vel supra naturam, & sic esse poterit vera gratia. Et nihilominus de tali cogitationem, non recte dicitur dare vires ad vincendam tentationem, quia est congrua: nam potest dare has vires, & non esse congrua, sed tantum sufficiens, multi enim non resistunt gravi tentationi, qui possent resistere, etiam per vires gratiæ sufficientis. Et quamvis verum sit, nunquam de facto vinci tentationem, nisi quando illa cogitatio congrua est, hoc tamen non est intelligendum de congruitate, quæ consistit in sola conformitate ad usum liberum futurum, sed de congruitate, quæ provenit ex illa peculiari motione, vel excitatione, quam Deus addit ultra causas naturales, a quo habet illa cogitatio, ut sit speciale gratiæ auxilium, licet etiam fuerit speciale beneficium dare illud in eo gradu, & modo, quo præscitur habiturum effectum, & conformitatem cum futuro usu libertatis.

Authoris judicium quæ gratia sit necessaria. 20. Dico ergo, hanc gratiam consistere in aliqua interna motione Dei aliquo modo supernaturali, qua juvat imbecillitatem nostram, ut tali tentationi valeamus resistere: nam quæ hactenus diximus, hoc saltem necessarium esse ostendunt, ut sit verum auxilium gratiæ. Quod autem hoc sufficiat probatur a sufficienti partium enumeratione, nam suppositis, quæ diximus, nihil aliud superest, quod esse possit. Deinde ita loquuntur Episcopi Africani in epistola 95. August. ad Innocent. & Innocentius in Rescript. & Cœlestin. in epist. 1. ad Episc. Galliæ ad finem, & in universum hoc vocant Concilia adjutorium Dei, quod per internas illuminationes, & inspirationes datur, ut declarat Aug. l. 2. de Peccatorum merit. & remiss. c. 17. & aliis locis supra allegatis. Est ergo hæc motio, ut hic breviter dicam, vel illuminatio intellectus, qua melius, & fortius repræsentatur objectum, quam per communem cursum causarum possit, vel motus aliquis voluntatis, quo Deus facit suavem illam resistentiam, vel terret ab illo malo, ut Aug. dixit in hom. 24. ex 50. Dixi autem motionem dari debere aliquo modo supernaturalem, quia ad effectum, de quo tractamus, non semper est necesse, ut sit supernaturalis in entitate sua, quia effectus non est adeo excellens. Sufficit ergo, ut modo supernaturali conferatur: consistit autem ille modus in hoc, quod talis, ac tanta consideratio, vel affectio, aut inordinatio in tali occasione, & puncto fieri non posset per communem cursum naturalium causarum, vel per humanam industriã eius, qui tentationem patitur, comparari. Et ideo illa motio habet veram rationem gratiæ, præsertim si detur in ordine ad finem supernaturalẽ, sicut nunc datur.

2 punctũ unde dicta necessitas. 21. Sed statim occurrit secundum punctum propositum. Nam licet per se satis notum sit, hoc genus motionis divinæ esse possibile, & utilissimum, quod autem sit necessarium, & videtur cum naturali libertate pugnare, & alioqui nulla sufficiens ratio tantæ necessitatis apparet. Duo igitur extrema in hac necessitate explicanda invenio. Primum est eorum, qui dicunt hanc necessitatem provenire ex absoluta impotentia lib. arb. ad resistendum tali tentationi in quocumque puncto, & momento urgeat. Ita fuit opinatus Michael Bajus, qui consequenter asserebat, deficiente spiritu gratiæ necessitari voluntatem ad consentiendum tali tentationi. Soletque pro hac sententia referri Gregorius in 1. distinct. 1. quæst. 2. art. 2. ad tertiam quandam probationem. Sed ille loquitur de motibus doloris, aut tristitiæ, qui per modum passum excitantur in voluntate ex notitia objecti nocivi præsentis, non vero loquitur de libero consensu volendi, vel nolendi. Refertur etiam Medin. 1. 2. quæst. 10. artic. 3. in fine. Sed ille non dicit, aliquando passionem vehementem inferre necessitatem voluntati, ut consentiat, vel dissentiat absolute, sed ait esse posse tam vehementem passionem, ut sit necessarium auxilium speciale ad vincendam illam, quod longe diversum est. Ideoque absolute dicit, assertionem ibi a D. Thoma positam esse de fide, scilicet, nullam passionem quantumvis vehementem necessitare voluntatem, si judicium rationis non absorbeat. Unde nullum invenio authorem catholicum, qui aperte dixerit, gravem tentationem necessitare voluntatem ad actum peccari. Neque ullo modo id sustineri potest, tum quia nullum objectum creatum necessitare potest voluntatem, si ratio vigilare possit, quia semper invenire potest rationem nolendi illud; tum etiam quia licet tanto sit gravis, si homo consentiat, peccat; ergo signum est, non necessitari.

(Marginal notes beside this paragraph: Placitum Baii in hoc 2. puncto. — Exploditur.)

Evasio Baii. 22. Respondet Bajus negando consequentiam, quia homo culpa incidit in illam necessitatem, & ita intelligit, necessitatem peccandi esse per originale contra-

tractam, ut interdum loquitur August. lib. de Perfect. justitiæ ratiocinat. 9. cap. 4. & lib. 7. de Natur. & grat. cap. 22. & 28. & simili modo loquitur Prosper lib. 3. de Vita contemplat. cap. 2. & contra Collator. c. 19. in diverso tamen sensu. Illa itaque sententia gravem continet errorem, videlicet posse esse peccatum, quod necessario fit, hoc enim consequenter ille auctor concedebat; damnatur autem a Pontificibus Gregorio XIII. & Pio V. in Bulla contra illum. Item sequitur ex illa sententia, motus primos concupiscentiæ esse peccata, etiam non consentiente voluntate; quod ille concedebat, quia licet necessarii sint, ex peccato Adæ trahunt originem. Illud autem in Concilio Tridentino sessione 6. & a dictis Pontificibus damnatum est, & a Theologis antea rejectum cum Augustino dicente lib. de duabus animab. capit. 12. *Peccati reum teneri aliquem, quia non fecit, quod facere non potuit, summæ iniquitatis, & insaniæ est*. Et lib. Retract. cap. 9. *Malum, quod caveri non potest, peccatum non est*. Neque satis est, quod illa impotentia fuerit per originale contracta. Quia si illa talis est, ut in præsenti tempore, & occasione tollat libertatem actus, qui nunc sine libertate fit, non potest esse novum peccatum, id est (ut tollatur quæstio de nomine) non potest imputari ad novam culpam propter præcedentem actum, ut ex materia de Peccatis nunc suppono, & ex sententia Augustini 22. contra Faust. cap. 44. dicente: *Qui in ebrietate committit incestum, culpandum esse, non quantum incestus, sed quantum ebrietas meretur*, consideratis utique omnibus circumstantiis, quibus commissa est. At vero in præsenti quando homo lapsus consentit alicui tentationi, novum peccatum committit: & novam pœnam meretur: imputatur ergo ex præsenti libertate, non ex præterita, quæ in Adamo fuit, alioqui non esset peccatum, sed pœna peccati.

Censura allatæ evasionis, & impugnatio.

Arbitrium etiam sine gratia libere peccat.

23. Oportet ergo hanc impotentiam voluntatis ad resistendum tentationi gravi talem esse, ut libertatem ad peccandum non excludat etiamsi liberum arbitrium omni auxilio gratiæ destituatur, quod est in tota hac disputatione præ oculis habendum, ne in æquivoco laboretur, & difficultates eludantur potius, quam solvantur. Et ideo non recte defenditur libertas in hac materia naturali, etiam urgente tentatione, per hoc, quod voluntas potest consentire tentationi sua libertate, & resistere per auxilium gratiæ, quia per hoc non salvatur libertas naturalis, posita tentatione. Nam si necessaria est gratia, ut potentia in illa occasione maneat libera ad dissentiendum: ergo remota gratia, & posita tentatione, non erit voluntas libera ad dissentiendum: ergo necessitabitur quoad exercitium. Item tunc remoto auxilio gratiæ non peccaret voluntas consentiendo tentationi, quia necessitaretur omnino ad consensum, & ita auxilium gratiæ non esset necessarium ad non peccandum: imo talis auxilii denegatio certior esset peccati excusatio. Hæc autem omnia sunt contra intentionem Pauli, & Sanctorum Patrum dicentium, legem sine gratia augere potius peccatum, quam tollere, vel impedire, ut in argumentis primæ sententiæ dicebamus. Unde nullo modo negari debet, quin homo consentiendo tali tentationi peccet juxta materiæ qualitatem, quamvis cum solo concursu generali relinquatur, quia simpliciter libere cedit tentationi, cum tentatio non necessitet voluntatem, quamdiu judicium rationis non absorbet, ut est communis Theologorum consensus cum D. Thom. 1.2. quæst. 10. art. 2. & 3. & est sententia Anselmi loco supra citato, & illam etiam probant Augustini testimonia adducta in prioris sententiæ confirmationem. Eodemque modo ait libr. de Spirit. & Liter. cap. 31. non obstante extrinseca vi, aut suasione, esse in potestate voluntatis facere, & non facere. Idem qu. 24. in Numer. Ita ergo defendenda est necessitas gratiæ ad vincendam gravem tentationem, ut ante gratiam supponatur vera libertas ad peccandum, ideoque dum liberum arbitrium tentatione vincitur, peccare, licet absit gratiæ auxilium. Et hic revera est sensus Patrum, alioqui non satis contradicerent Pelagio, nec postularent auxilium ad non peccandum, sed ut non necessitetur voluntas. Quod etiam satis probant omnia, quæ adduximus.

Placitum aliorum in eodem puncto.

24. Hinc ergo dixerunt alii, hanc necessitatem gratiæ ad vincendam tentationem gravem non esse impotentiam antecedentem in voluntate, sed consequentem & coexistentem in Dei præscientia, id est, indigere voluntatem tali auxilio, non quia absolute non posset tentationem vincere, sed quia adeo debilis est ad præstandum id, quod potest, ut Deus præsciat, non esse id facturam, nisi juvetur, quæ est necessitas, vel impossibilitas consequens. Vel ut alii loquuntur, non est necessitas, quæ opponatur intrinsecæ insufficientiæ ad resistendum, sed efficaciæ actualis resistentiæ, quia licet lib. arb. sufficiat, de facto non est id effecturum, nisi Deus auxilio gratiæ illi subveniat, & quia hoc præscivit Deus, ideo in ejus præscientia auxilium illud necessarium est. Atque hoc modo dicunt, lib. arb. non posse sine tali auxilio tentationem vincere.

Reiicitur 1.

25. Hæc vero sententia dum studet in concordiam redigere libertatem arbitrii cum hac necessitate, revera destruit assertionem positam, quam ipsamet certam esse asserit. Probatur assumptum, quia ex illo responso sequitur, liberum arbitrium per se, & sine gratia sufficere simpliciter ad vincendam tentationem gravem: ergo simpliciter potest, sive sit effecturum, sive non, quia potestas solum dicit principium sufficiens. Sicut homo habens auxilium gratiæ sufficiens, simpliciter potest, licet non habeat efficax. Sic n. illa necessitas juxta hanc sententiam non excludit sufficientiam; ergo est principium sufficiens in solo lib. arb. ad vincendam gravem tentationem, antequam intelligatur habere auxilium gratiæ: ergo est simpliciter potens. Consequens autem est contra assertionem, in qua non de actu tantum, sed de potestate tractamus. Est etiam contra Concilia, & Patres contendentes contra Pelagium, lib. arb. ad resistendum tentationibus, ita ut non peccet, nihil, vel parum posse.

Reiicitur 2.

26. Præterea est in illo modo explicandi hanc impotentiam alia difficultas, quia si liberum arb. simpliciter est potens, & antecedenter nullo modo est impotens ad vincendam tentationem sine auxilio gratiæ absq; fundamento dicitur nunquam id facturum, & Deum ita præscire, & consequenter gratis, & sine fundamento ponitur illa impossibilitas consequens. Probatur assumptum, quia si principium est simpliciter sufficiens ad talem effectum absque gratia; ergo simpliciter possibile est, & contingens, ex tali causa prodire talem effectum; ergo etiam potuit contingere, ut Deus præsciverit voluntatem in tali occasione suæ libertati relictam non fuisse consensuram pro sua libertate, quæ ad hoc erat sufficiens; ergo necessitas illa non est universalis, neque ulla ratione, vel fundamento ostendi potest, infallibile esse, ut nunquam contingat oppositum; ergo, nec est necessarium, ut Deus præsciat, nunquam illam sufficientiam transituram esse in efficaciam ex sola libertate voluntatis, si revera illi nudæ sumptæ non deest potestas sufficiens ad illum usum.

Evasio de cogitatione congrua reiicitur.

27. Hic vero occurrunt authores ponentes hanc gratiam in sola cogitatione congrua, & habente congruitatem ex sola præscientia, propter futurum effectum, quam supra etiam congruitatem tantum consequentem appellavimus. Occurrunt (inquam) & fatentur, posse quidem contingere, ut liberum arbitrium resiturum sit in aliqua occasione per vires solius liberi arbitrii honesta aliqua cogitatione naturali excitati, & tunc id præscire Deum. Et nihilominus resistentiam illam non fieri sine gratia, quia jam illa cogitatio est congrua, & gratis datur. Verumtamen jam revolvimur in id, quod sæpe dictum est, hoc modo defendi gratiam nomine, non re, neque secundum mentem Patrum, sed magis Cassiani, & sequacium, quia illa cogitatio sola, si est mere naturalis, & ex generali cursu causarum, non est gratia, sed doctrina congrua, & consequenter si cum illa sola potest cum effectu vinci tentatio, licet hoc Deus præsciat, profecto scit vincendam esse viribus naturæ, non gratiæ, sicut Prosper dixit contra Cassianum. Si vero cogitatio illa aliquid amplius habet ex speciali adiutorio Dei, ruit responsio, nam hujus gratiæ necessitas inquiritur. Et præterea habet hic locum argumentum

tum

tum supra factum, quod hæc præscientia etiam in minimis tentationibus, & in quocumque bono actu habet locum, & ita nulla differentia inter graves, & leves tentationes constituitur, nisi forte, quod frequentius id contingit in levibus, quam in gravibus, quod pertinet ad majorem, vel minorem difficultatem, non ad majorem impotentiam. Item est simile argumentum, quod non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in natura integra, imo & in natura Angelica habet locum illa præscientia, & consequenter illa necessitas, seu impotentia; nihil ergo erit peculiare quoad hoc in homine lapso, quod dici non potest juxta doctrinam Augustini libr. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. & juxta ea, quæ dicemus capit. sequenti.

Decisio authoris ind. punctis.

28. Dico ergo necessitatem divini auxilii ad vincendas tentationes graves in natura lapsa provenire ex aliqua impotentia liberi arbitrii in tali statu constituti. Quæ quidem non est impotentia physica ad volendum, vel nolendum, contra tentationem, seu ad continendum actum volendi, quem tentatio extorquere conatur. Alias tentatio tolleret libertatem, & induceret necessitatem quoad exercitium, durante judicio rationis, quod est impossibile, & contra dogma receptum in Theologia. Est ergo illa impotentia moralis, id est, debilitas quædam mentis, & voluntatis ad constanter operandum, proveniens radicaliter ex peccato originali, & proxime ex tribus defectibus infirmitate, & ignorantia, & captivitate relictis ex peccato. Nam appetitus vehementer inclinatur ad sensibilia, quæ ex se fortius & facilius movent, tanquam magis propinqua & proportionata sensui. Intellectus vero suis viribus relictus vix consequitur, & remisse, ac tarde considerat superiores rationes, quibus voluntas movenda est ad tentationem sine peccato superandam. Quibus duobus impedimentis adjungitur instigatio dæmonis, cui fortasse ratione lapsus humanæ naturæ, major quædam licentia in homines data est. Ex his ergo omnibus præsertim simul sumptis, quando graviter urgent, oritur in homine quædam impotentia resistendi constanter tentationi, nisi a superiori juvetur. Ita rem hanc explicat Bellarm. lib. 5. de Grat. & lib. arb. c. 5. ad 3. in prima solut. quæ sine dubio melior est. Sic sentit Vega dicta q. 12. & in re idem dicit Molina.

Sentent. Patres pro decisione.

29. Estque consentaneum antiquis Patribus, qui & libertatem ad non peccandum urgente tentatione in voluntate etiam carente spiritu gratiæ admittunt, & impotentiam resistendi simul illi tribuunt, ut constat ex locis Chrysost. & Prosperi supra adductis. Et in hac debilitate ex peccato originali contracta fundantur, quoties dicunt si Deus in tentatione hominem deserat, necessario ruere, ut ex Innocentio supra retuli, & idem habet Gregorius in Psalm. 3. Pœnitent. in fine. Item non solum in homine destituto gratia, sed etiam in minus adjuto, quam gravitas tentationis requirat, eandem impotentiam agnoscunt, ut ex Prospero cap. 35. contra Collator. supra notavimus, & sumitur ex illo dogmate, quod etiam homo justificatus non potest cum communi auxilio constanter resistere tentationibus præsertim gravibus. Quod tradit Cœlestinus dicta Epist. cap. 6. ubi licet indefinite loquatur de tentationibus, tamen indicat in singulis saltem gravibus esse auxilium necessarium, & ideo quotidianum requiri, esseque postulandum, sicut in oratione Dominica petitur.

Objectio contra decisionem.

30. Contra hanc vero explicationem obstat, quia quod non est physice impossibile, sed tantum moraliter, non est simpliciter impossibile, sed potius difficile, unde contingere potest, contrarium interdum evenire. Ita enim Aristotel. 1. de Cœlo cap. 11. distinxit impossibile dupliciter dici, aut quia fieri non potest, aut quia non facile, nec cito, nec bene fieri potest. Illud autem dicitur impossibile priori modo alicui causæ, quod in ejus potentia physica non continetur. Quando ergo talis potentia non deest, licet dicatur moraliter impossibile, revera solum est difficile, & ideo oppositum interdum evenire non simpliciter repugnat: ergo si impotentia voluntatis ad vincendam tentationem gravem solum est moralis, solum est difficultas quædam. Quod quidem coactus vi argumenti videtur fateri Anselmus lib. de Liber. arbitr. cap. 6. & libro de Concordia p. ult. versus finem. At vero hoc nullatenus videtur concedendum, quia inde sequitur, aliquando posse totam aliquam tentationem gravem vinci, ita ut homo non peccet, sed integre servet præceptum sine auxilio gratiæ: sequitur etiam, gratiam non esse necessariam simpliciter, ut possit vinci tentatio, sed ut facilius possit: utrumque autem videtur accedere ad Pelagianum errorem, esseque parum consentaneum Conciliis, & Patribus damnantibus Pelagium. Quamvis enim non expresse loquantur de singulis, & determinatis tentationibus etiam gravibus, nihilominus si omnia, quæ dicunt attente considerentur, illas etiam includi censent sub impotentia liberi arbitrii lapsi ad vincendas tentationes.

Solutio ex Anselmo non satisfacit.

31. Dico ergo etiam in latitudine impotentiæ moralis aliquid esse posse de objecto simpliciter impossibili, id est, quod nunquam contingat, a tali causa sibi permissa evenire. Unde non semper impossibile physice, & moraliter in hoc distinguuntur, quod illud nunquam evenit, hoc autem interdum accidere contingit, sed formalis differentia in præsenti materia est quia ad primum impossibile non est in agente potentia physica: ad posterius autem impossibile non deest physica potentia, & nihilominus effectus, seu objectum tot potest esse difficultatibus affectum, ut nunquam fiat a tali potentia uniformiter, & sine defectu, nisi vel potentia juvetur, vel difficultates tollantur. Et quando tale est hoc impossibile, ut nunquam a tali causa sic affecta eveniat, dicitur simpliciter impossibile respectu illius, quia absoluta possibilitas non dicitur respectu causæ physicæ nude sumptæ, sed ut spectatæ cum circumstantiis, sine quibus nunquam ita operabitur.

Vera solutio.

32. Possumus exemplis rem hanc declarare. Primum sit supra positum, quia juxta Christi sententiam impossibile est, quin scandala aliquando eveniant. Cum autem scandalum non detur, nisi per actionem liberam, & peccaminosam, ut verba a Christo subjuncta declarant: *Væ autem homini illi, per quem scandalum venit*; fit, ut non desit potentia physica ad vitandum quodlibet scandalum; ergo necessitas illa, per quam veniunt scandala, & impotentia illi opposita est tantum moralis, & nihilominus talis est, ut nunquam deficiat. Hier. etiam in epist. ad Ctesiphontem, illud censet esse simpliciter impossibile, cujus oppositum nunquam evenit, etiamsi per actus physice possibiles, & liberos evitari posset, ut est hominem nunquam peccare. Quod repetit Hier. lib. 3. contra Pelagian. parum a principio, exemplisque confirmat, dicens: *Hoc & nos dicimus posse hominem non peccare, si velit*; ecce physicam potestatem; de morali vero impotentia subjungit: *Pro tempore, pro loco, pro imbecillitate, &c.* Usque ad illud: *Sicut humana conditio, si paululum remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit*. Ecce impossibilitatem moralem, de qua iterum in fine cum dixisset; *in nostra esse potestate peccare, vel non peccare, ad bonum, vel malum extendere manum*, subdit: *Nec quia ad breve possum*, utique etiam moraliter, *coges me, ut possim jugiter*, utique moraliter: *Possum jejunare, vigilare, &c. Nunquid in perpetuum?* Sic ergo multa absolute, seu indefinite sumpta sunt simpliciter impossibilia, non quia desint causæ physicæ, a quibus provenire possunt, sed quia nunquam a talibus causis integre, ut sic dicam, & totaliter eveniunt propter inconstantias earum, vel impedimenta, quæ in una, vel alia occasione non desunt. Sicut etiam non deest in manu potentia physica, ut describendo circulum, perfectum illum faciat, nunquam tamen ita illum perficit, nec est possibile simpliciter loquendo, quin in una, vel alia parte deficiat: item non est impossibile physice loquendo, sæpius jactatis talis, seu tesseris, eodem semper numeros reddere, seu eandem figuram, est tamen moraliter impossibile simpliciter, id est, quod nunquam ita contingat, quia conditio rei contingentis, & fortuitæ id non patitur.

Exemplis declaratur.

33. Ad hunc ergo modum dicimus, esse moraliter impossibile vincere tentationem gravem sola libertate in hoc

Applicatio exemplorum.

in hoc statu naturæ lapsæ, quia licet libertas non desit, etiam si gratia deserat hominem, nihilominus ita impotens est ad sic resistendum gravi tentationi, ut non contingat constanter & sine peccato id facere. Quod imprimis colligimus ex testimoniis adductis, nam hæc doctrina majori ex parte authoritate nititur: deinde accedit experientia, & communis omnium fidelium sensus. Quis enim est, qui in se ipso non experiatur, quam facile tentationibus succumbat, præsertim gravibus, si suis viribus relinquatur? Aut quis est, qui adeo de se præsumat, ut in tentatione gravi, si illam vincere cupit, non statim ad Deum recurrat, & auxilium tanquam sibi necessarium ad resistendum postulet? Denique potest ratione declarari, quia licet voluntas libera sit, pendet tamen multum in usu libertatis ex consideratione, & attentione intellectus, & ex inferioris appetitus affectione, quæ multum movet, & post se trahit voluntatem, & hinc fit, ut urgente tentatione, & homine sibi relicto, vel intellectum non satis applicet, ut attendat, & consideret, sicut moraliter necessarium est ad resistendum, vel certe ut licet aliquando attendat, non multum in eo judicio instet, sed tepide se gerat, propter impetum passionis, & aliquando potest tanta esse passio, ut etiam contra actuale dictamen rationis voluntas eligat. Gravis autem tentatio omnibus his modis solet urgere, & ideo si instet, infallibiliter hominem gratia non adjutum dejiceret.

Suadet experientia.

34. Explicabiturque hoc facilius, & melius, si attendamus, omnem tentationem gravem includere aliquam temporis moram, & perseverantiam, nam si uno tantum momento temporis tentatio duret, non æstimabitur simpliciter gravis, quantumvis intensa videatur, dummodo potestatem, & physicam, & moralem considerandi, & deliberandi relinquat. Nam si hanc potestatem auferat, vel perturbando usum rationis, vel omnino præveniendo ejus advertentiam, vel saltem impediendo perfectam deliberationem, & moralem potestatem illam habendi: in his casibus non poterit quidem voluntas tentationi resistere, contra illam actu absoluto nitendo, verum in hoc, vel nihil peccabit, vel saltem non graviter, quia sine potestate morali deliberandi, motus voluntatis non potest esse peccatum mortale; sed vel erit motus primo primus, si nulla adsit advertentia, nec potestas deliberandi, & ita nullum erit peccatum, vel ad summum erit motus secundo primus, & culpa venialis, si aliqua advertentia rationis intercedat sine potestate morali sufficienter advertendi, & deliberandi. In præsenti autem agimus de tentatione, quæ relinquit sufficientem advertentiam rationis ad plane deliberandum, si homo velit mentem applicare, & de hujusmodi tentatione dicimus, tollere potestatem moralem illi resistendi sola libertate, sine auxilio gratiæ, quamvis non tollat libertatem ad non consentiendum pro quolibet determinato instanti illius temporis, in quo tentatio durat, quando quidem in quocumque momento homo consentiat, graviter peccat, ut ostensum est. Et ideo talis tentatio non tollit potestatem physicam, vel moralem pro singulis instantibus, quia in nullo illorum necessitatur voluntas quoad exercitium, ut est etiam probatum. Nec impotentia moralis potest spectari respectu alicujus instantis determinati; tum quia nulla est proprietas in voluntate, unde illa impotentia proveniat pro singulis instantibus per se consideratis; tum etiam, quia alias in tali casu auxilio gratiæ destituta non peccaret mortaliter cedendo tentationi, quia ad peccandum mortaliter necessaria est potentia moralis vitandi peccatum, saltem pro eo tempore, vel momento, in quo peccatur, quia debet actus esse humanus.

Progreditur explanatio, quod momentanea tentatio non sit gravis;

35. At vero respectu totius tentationis, licet potentia physica non desit, nihilominus de potentia morali est longe diversa ratio, quia lib. arb. natura sua est valde mutabile, & ideo tentatio, & passio contraria faciunt, ne perseveranter possit attendere quantum oportet ad resistendum. Atque hæc necessitas sufficit, ut simpliciter non possit homo totam illam tentationem vincere. Atque hunc modum explicandi hanc impotentiam colligo ex Basil. Homil. *Quod sine divina gratia resistere Satanæ nemo possit*, quæ habetur post librum de Baptismo, ubi in principio sic ait: *Frustra inflati putant libero se arbitrio peccati occasiones inanire posse, quod per solum crucis mysterium cassatur. Liberum enim illud, quod in potestate hominis est, arbitrium, in eo situm est, ut velis, vel nolis resistere diabolo, non enim ut omnino hoc possit potentiam habes, qua affectionibus carnis domineris. Nisi enim Dominus custodierit civitatem, &c.* quod late prosequitur semper ostendens impossibilitatem hanc consistere in constantia, & perseverantia resistendi. Hoc videntur sensisse omnes Theologi, qui asserunt, posse hominem servare vi libertatis quodcumque præceptum legis naturæ, & vitare peccatum illi contrarium ad breve tempus, licet non omnia, neque longo tempore, & loquuti sunt indistincte, sive tempore tentationis, sive extra tentationem urgentem, quia ratio libertatis, in qua nitebantur, æque procedit in omnibus peccatis in particulari sumptis in utroque tempore. Sed est valde considerandum, unum tempus esse breve, quando non est tentatio vehemens, quod erit longum ad perseverandum, interveniente forti tentatione, & ideo licet modico tempore, vel pro certis instantibus possit arbitrium resistere, nihilominus si tentatio ita duret, ut simpliciter æstimari possit gravis, non poterit lib. arb. sine gratiæ auxilio illi simpliciter, & sine lapsu resistere, quod in sequentibus capitibus tractando de multitudine præceptorum, & de dilectione Dei amplius explicandum est.

Longius tamen potentiā moralem resistendi superat;

36. Tandem ex his non erit difficile ad ea, quæ in favorem contrariæ sententiæ adduximus, respondere. Nam ex authoribus, qui pro illa allegantur, illi valde errarunt, qui absolute asseruerunt, posse hominem lapsum vivere longo tempore sine peccato mortali contra legem naturalem solis viribus liberi arbitrii, contra quos cap. 20. disputavimus. Illi vero, qui dixerunt, posse hominem vincere tentationem gravem sine gratia, loquuti sunt de tentatione gravi intensive (ut sic dicam) nulla alia duratione in ea spectata, quam nos simpliciter gravem non reputamus, vel loquuti sunt comparatione tantum facta ad singula momenta determinate sumpta, non vero de victoria totius tentationis simpliciter, & absolute, ut clarius, quam alii, Molina declaravit. Anselmus autem, si attente legantur, quæ in utroque loco dicit, loquitur de lib. arbitr. non nudo, sed ut adjuto per gratiam ad operandum bonum, & ideo nihil ad præsentem causam facit.

Ad oppositæ sententiæ authores n.1.2.3

37. Ad rationem autem principalem respondetur, eam solum probare, etiam secluso auxilio gratiæ, manere lib. arb. ad non peccandum tempore tentationis, non tamen probat, habere etiam potestatem ad constanter, & strenue dimicandum toto tentationis tempore: & hoc etiam solum probant tres confirmationes ibi adductæ, & quæ in illis citantur. Solum quod in fine tertiæ confirmationis dicitur de homine existente in gratia habituali declaratione indiget, nam in illo etiam est libertas contra tentationem, non tamen moralis potestas pro gravi tentatione, nisi actualiter juvetur, ut infra tractabitur. Quomodo autem hæc impotentia moralis non consideratur respectu determinati effectus, vel momenti, pro quo necessitetur voluntas, sed absolute respectu totius tentationis confuse sumptæ, cum tamen libertas non confuse, sed in puncto definito exerceatur. Unde hæc impotentia non est per determinationem potentiæ ad unum, quæ opponitur libertati, sed per inconstantiam, & infirmitatem operantis, quæ non libertati, sed constantiæ, & fortitudini opponitur.

Solutio rationis oppositæ in n 4 & confirmationum in n.5

Ad quartam 3 confirmationis in n.6

38. Ad ultimam confirmationem respondetur negando consequentiam, est enim valde diversa ratio inter motiva sensibilia, & humana, quæ interdum homo sibi proponit ad toleranda alia mala, vel superandas difficultates propter talia bona vel obtinenda, vel conservanda, & ea motiva, quæ idem homo suo discursu, & sine juvamine gratiæ ad vincendam tentationem inducentem ad peccatum, potest efficaciter considerare, & sibi proponere. Quam differentiam notavit Aug. lib. de Patientia c. 17. cum enim in 16. eandem objectionem fecisset, respondit. *Quia hæc dicunt, non intelligunt, & quemque iniquorum tanto esse ad*

Solvitur 4

quæcumque mala perferenda duriorem, quanto in eo major est cupiditas mundi, & quemque justorum tanto esse ad quæcumque mala perferenda fortiorem, quanto in eo major est charitas Dei: Sed cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex jucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis: charitas autem Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, &c. Et hinc infert, patientiam mundi esse ex nobis, patientiam vero justorum esse ex Deo: & inde sumptus videtur canon. 17. Concilii Arausicani, 2. *Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem Christianorum charitas Dei facit, &c.* Sic ergo nos dicimus, victoriam tentationis, vel alicujus mali propter aliud temporale bonum posse esse ex nobis, quia cupiditas illius boni ex nobis incipit. & humana consuetudine radicatur, victoriam autem tentationis solum propter non peccandum, non posse esse ex nobis, quia affectus ille non peccandi non potest esse in nobis perfectus, & efficax, nisi ex Spiritu Sancto.

Instantia contra proximam solutionem.

39. Dicet forte aliquis, licet affectus efficax non peccandi simpliciter, non possit esse nisi ex charitate, nihilominus, affectum non peccandi in hac occasione, & hoc genere peccati esse posse absque charitate, & absque alio motivo supernaturali ex solo affectu alicujus naturalis virtutis, ut castitatis, vel justitiæ, qui potest a nobis esse, sicut dictum est de bono actu naturali; ergo quoad hoc procedit objectio, & discrimen non assignatur. Respondeo, etiam in hoc versari cum proportione discrimen positum, quia affectio voluntatis ad temporalia, & sensibilia bona propter humanum commodum incipit a cupiditate sensibili, & fit suavis ex dilectione etiam sensibili, & ideo facile firmatur consuetudine, nam, ut dixit idem Augustinus eodem libro cap. 24. *Quando voluntas sua cupiditate rapitur, quanto jucundius æstimat, quod habere, vel conservare appetit, tanto tolerabilius perfert, quod minus sibi est ad perferendum, quam aliud ad patiendum. Quidquid enim* (inquit) *illud est, ex creatura est, cujus nota voluptas est, quodammodo enim familiari contactu, atque connexu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti creaturæ amata creatura:* & prosequitur in cap. 25. dicens: *Voluntas autem creatoris, de qua scriptum est: Et torrente voluptatis tuæ potabis eos, alterius generis est, &c.* Idem ergo nos dicimus de voluntate vitandi peccatum in gravi tentatione ex affectu honestatis, nam talis affectio non incipit ex sensu, nec voluntas honestatis sensu percipitur, imo ordinarie sensui repugnat, & ideo rara est talis affectio ex vi solius naturæ, & non firmatur consuetudine, nec fit suavis sine interventu auxilii gratiæ, ac proinde per se non sufficit ad vincendam gravem tentationem sine ejusdem gratiæ auxilio: & hanc rationem indicavit sæpe Augustin. ut videre licet lib. 2. de Peccator. merit. cap. 17. & lib. 2. contra duas epist. Pelagian. capit. nono, & de Spirit. & liter. capit. 3.

Diluitur.

Solvit deinde eadem confirmat. quã ã ad exemplũ de hæretico.

40. Denique ad exemplum de hæretico, qui mortem sustinet pro aliqua veritate fidei, quam suo modo credit, respondeo, etiam si fortasse id faciat ex libertate sua absque auxilio gratiæ, nullum inde argumentum sumi ad eum, qui cum sit catholicus, martyrium sustinet pro eadem veritate. Alioqui illo argumento probaretur, non solum posse liberum arbitrium sine gratia vincere tentationem gravem contra præceptum naturale, sed etiam contra præceptum supernaturale, quod Pelagianum est. Est autem clarum discrimen, nam hæreticus ita moritur pro veritate fidei, quam credit, sicut pro suo errore, & ita non suffert mortem pro veritate catholica, ut catholica est, sed ut ab ipsa creditur propter aliqua humana motiva, vel propter pertinaciam in proprio judicio, quod præfert aliis humanis incommodis, etiam morti propter firmatam consuetudinem, etiam pravam ex parte modi, licet ex parte materiæ contingat, non esse malam. Catholicus autem quando pro una veritate moritur, virtute totam fidem catholicam profitetur, quia non potest id facere sine firmo affectu supernaturali ad catholicam veritatem. Et ideo hic fere versatur idem discrimen, quod proxime ex Augustino notatum est; unde addimus, si contingat, hæreticum ex aliquo pio affectu ad Deum, vel ad aliquam rem divinam mori pro aliqua veritate fidei, quam credit, etiam illud non facere sine auxilio speciali gratiæ, quia & illud habere potest, licet sit hæreticus, & ille affectus concipi non potest ex sola ratione, & libertate humana: & sic dixit Augustin. libr. de Patient. capit. 27. Si hæreticus credat, qui negaverit Christum, æterno supplicio esse puniendum, & pro ista fide supplicium perferat, bene agere, ac *proinde*, ait, *negandum non est hoc esse donum Dei*. Quale autem sit, hoc donum non declarat, sed solum ait: *Intelligendum est, alia esse Dei dona filiorum illius Hierusalem quæ sursum libera est, mater nostra*, in quo significat, non esse auxilium supernaturalis ordinis, licet sit supra communem cursum naturæ, & ex speciali providentia datum.

Solvitur denique quantum ad argumentum Rubionis.

41. Ad ultimam confirmationem in primis nego, posse aliquam tentationem gravem, etiam contra præceptum negativum vinci sine actu positivo voluntatis volentis non facere id, ad quod tentatio inducit; tum quia probabile est, non posse dari puram omissionem perfecte voluntariam sine actu positivo, quod saltem moraliter verum est; tum maxime, quia tempore gravis tentationis, si voluntas nolit superari, necesse est, ut aliquid faciat, vel directe se opponendo tentationi per affectum contrarium, vel recurrendo ad Deum per orationem, vel applicando intellectum ad sanctas cogitationes, quæ contineant affectum, ne tentationi consentiat. Alioqui si voluntas tunc veluti dormitaret, & nihil ageret, eo ipso videretur se morali periculo exponere, & consequenter peccaret. Præterquam quod videtur plane impossibile habere, tunc firmum affectum resistendi, & non consentiendi, & nullo modo illum explicare, aut exercere. Igitur talis resistentia non fit sine auxilio generali, & ita cessat objectio. Secundo responderi potest, dando, vel permittendo antecedens, nimirum, quod voluntas possit resistere solum non agendo, quo posito, necessario sequitur, ut possit resistere sine concursu generali requisito ad volendum, vel positive nolendum, quia ad non agendum, ut sic, non est necessarius concursus generalis: nam potius ad non agendum necessaria est carentia actualis concursus, cum ille nihil aliud sit, quam eadem actio, ut a Deo procedens. Hoc ergo permisso, adhuc neganda est consequentia, quia auxilium speciale necessarium ad vincendam tentationem, est, antecedens, seu præveniens voluntatem, ut non consentiat. Unde si voluntas non consentiat, positive volendo non operari, tunc speciale auxilium ad non consentiendum prius datur, quam concursus generalis ad illam voluntatem, ideoque licet fingamus, voluntatem contineri per puram suspensionem actus, adhuc necesse est, ut præcedat auxilium speciale, quod absolute datur ad confortandum hominem, ne consentiat, quocumque modo id facere, seu non facere possit, aut debeat. Illud autem auxilium potest esse sine concursu, aut per aliam negationem, scilicet, non permittendo ut tentatio crescat, vel etiam per positivam actionem ex parte intellectus, immittendo efficacem aliquam considerationem, quæ contineat voluntatem, vel in voluntate ipsa immittendo timorem, vel quid simile, quod non sit proprius actus humanus, sed quasi passio quædam immissa a Deo apta ad continendam voluntatem, quocumque modo consensum suum contineat.

CAPUT XXV.

Utrum homo in statu naturæ integræ totam naturæ legem in quacumque occasione, & omni tempore sine auxilio gratiæ servare, omniaque gravia peccata vitare potuisset?

Quæstionis sensus.

1. SUpponimus quæstionem esse de lege mere naturali, & de modo implendi illam consentaneo rationi tantum naturali, ut excludamus omnem modum supernaturalem, qualis est, implere ex charitate,

tate, vel meritorie, vel alio simili: in modo autem illo, quem naturalem vocamus, includimus, non solum agere bona, sed etiam bene moraliter ex circumstantiis ex eadem lege naturæ ad honestatem actus necessariis. Unde non tractamus de Victoria tentationum perfecta, & fructuosa ad vitam æternam, sed solum de sufficienti ad non peccandum, quam alii resistentiam appellant: sic igitur tria in titulo quæstionis includimus scilicet, facere, quæ lex naturalis jubet, & non peccare contra illam longo tempore, & omnes tentationes illo tempore occurrentes vincere. Quia vero hæc videntur involvere perseverantiam, est consequenter advertendum, nunc non esse sermonem de perseverantia in gratia, neque de dono ad hoc requisito, sed solum de perseverantia in honestate naturali. Et quia hæc quæstio in omnibus statibus naturæ humanæ locum habet, & in singulis habet proprias difficultates, sigillatim de illis tractatur.

Negativa opinio. 2. Igitur de homine in natura integra dixerunt aliqui, non potuisse longo tempore vitare omnia peccata contra legem naturæ sine superaddito auxilio gratiæ. Solet pro hac sententia referri Gregorius in 2. distinct. 29. quæstion. 1. artic. primo, tamen si attente legatur in fine conclusionis secundæ, respondendo ad objectionem incidentem, & conclus. 3. aperte docet contrarium. Dicit enim in illo statu non fuisse illam motionem necessariam, quam in homine lapso posuerat in distinction. 28. Addit vero indiguisse gratia habituali hominem in illo statu, etiam ad servandam legem naturæ; quod potest habere sensum bonum, ut infra dicam. Refertur etiam Abulensis in capit. decimo nono, Matth. quæst. 178. tamen, ut supra dixi, ille ambigue utitur nomine gratiæ actualis, & potius videtur in sententiam extreme contrariam inclinare, ut de homine lapso dicam. Proprie ergo sententiam hanc videtur docere Capreolus in secund. distinct. 29. quæst. 1. art. 1. conclus. 3. & 4. respondendo ad argumenta contraria, & Hispalensis ibid. artic. 3. notab. sexto: qui hanc gratiam in illo statu explicare videntur per specialem inspirationem, & illuminationem, non per physicam motionem supra impugnatam. Hos authores imitari profitentur aliqui Moderni, sed re vera solum in voce cum illis conveniunt, quia tantum requirunt congruam cogitationem, alioqui mere naturalem.

Ejus fundament. 3. Fundamentum hujus sententiæ præcipue sumitur ex Concilio Arausic. capit. 29. dicente, etiam in statu innocentiæ indiguisse hominem gratia ad perseverandum. Idem supponit Gelasius Papa in Scripto contra Pelagian. hæresim, quod habetur tom. 1. Epistol. Pontific. inter Epist. 5. & 6. Gelasii, ubi sic inquit: *In ipsis primis hominibus, dum sua nimium felicitate confidunt, & tantam Dei gratiam in vacuum recipientes, non orando, quod utique nusquam fecisse referuntur, nec de perceptis gratias referendo, nec ut eadem intemerata durarent, simpliciter implorando, incolumes constare nequierunt.* Idem tradit Augustinus epist. 106. & libro de Correpti. & grat. cap. 11. & sequent. & lib. de Natur. & grat. capit. 48. quod etiam sentit Prosper contr. Collator. cap. 18. dicens, tale recepisse Adam liberum arbitrium, *ut si auxiliantem sibi Dominum non desereret, posset in bonis, quæ naturaliter acceperat, perseverare, quia vellet*, ubi auxiliantem Dominum requirit. Imo in hoc etiam loquendi modo Faustus imitatus est Augustinum lib. 1. de Grat. & lib. arb. cap. 1.

Secunda. 4. Secundo quia alias potuisset Adam vincere tentationem serpentis suo libero arbitrio absque auxilio gratiæ; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia præceptum illud naturale erat, id est de actu, vel potius omissione, & abstinentia mere naturali. Minor colligitur ex Gelasio Papa in loco allegato quatenus dicit, fuisse Adamo necessariam orationem ad vincendam illam tentationem, & ideo cecidisse, quia de se confisus ad Deum non recurrit. Eandem gratiam postulat August. in Enchirid. cap. 106. & epist. 106. & 14. de Civit. c. 27. & simili modo loquitur de casu Angelorum l. 12. c. 9.

Tertium. 5. Tertio, quia quantumcunque esset natura integra, semper ex parte intellectus esset exposita variis cogitationibus, quæ interdum poterant efficacius ad malum, quam ad bonum inclinare, & consequenter poterat habere adjunctam sufficientem inconsiderationem ad peccandum. Eæ autem cogitationes non sunt in potestate hominis etiam in natura integra, quia antevertunt libertatem; unde nisi esset aliquis, qui illas dirigeret, interdum in una, vel alia occasione ad peccatum traherent; ergo necessaria erat gratia Dei humanas cogitationes dirigentis, & gubernantis.

6. Nihilominus assero, in integra natura potuisse hominem facile, diuque servare totam legem naturæ absque ullo lapsu, illi soli contrario. Hæc est communis sententia Theologorum in 2. dist. 14. ubi Magist. c. 4. & D. Tho. q. 1. a. 4. ad 1. Bonav. a. 1. q. 2. Rich. a. 1. q. 1. & alii tum ibi, tum etiam dist. 28. præsertim Durand. q. 3. & Gab. Item Alens. 2. p. qu. 90. in 2. Sumitur etiam aperte ex D. Th. d. q. 109. a. 4. & 8. Cajet. & Conr. & aliis eiisdem locis, Soto 1. de Nat. & grat. c. 6. Vega l. 12. in Trident. c. 21. & Bell. l. 1. de Grat. primi hominis. Assertio communis affir.

7. Probatur primo, quia difficultas, vel impossibilitas servandi legem naturæ absque gratia, quæ nunc est, ex peccato originali orta est; ergo in statu naturæ integræ non fuisset, nam si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio negationis. Agimus enim de causa adæquata. Sic enim recte inferimus secundum fidem, in statu innocentiæ fuisse potestatem numquam moriendi, quia mors per peccatum introducta est, ad Roman. 5. Antecedens autem habetur ex Concilio Arausican. capit. ultimo, ubi dicitur, per peccatum fuisse ita attenuatum, & inclinatum liberum arbitrium, ut neque diligere Deum, sicut oportet, neque propter Deum operari possit. Maxime vero id docet Augustinus libr. de Perfect. just. capit. 4. respons. 9. & libr. de Corrept. & grat. cap. 10. ubi ait, facile fuisse homini in illo statu perseverare sine peccato, & c. 11. dicit, non indiguisse illo adjutorio, quo indiget, qui nunc clamat: *Quis me liberabit a corpore mortis hujus*, & cap. 13. dicit amissam quodammodo fuisse libertatem non peccandi, quæ tunc erat: *Et ideo*, ait, *majoribus donis remansit adjuvanda infirmitas*: & lib. de Bono persever. capit. 7. clare constituit differentiam, quia tunc posset non peccare per liberum arbitrium, quod nunc non potest & lib. de Natura. & grat. c. 50. & 55. & lib. 14. de Civitate c. 11. & lib. 1. Hypognostic. in eodem sensu dicit, amissam esse per peccatum Adæ possibilitatem non peccandi. Similem doctrinam habent Prosper ad 5. object. Vincent. & in libr. Sentent. regul. 152. Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 12. & 13. & Bernard. libr. de Grat. & liber. arbit. Quæ quidem omnia licet variis modis ab aliis authoribus explicentur, re vera non possunt habere alium legitimum, & accommodatum sensum; quia libertas ad non peccandum in quocumque actu per se spectato, vel in quocumque determinato momento non est amissa per peccatum, nec necessitas opposita est contracta per illud; ergo oportet intelligi de necessitate respectu totius legis, & de impotentia ad vitandum omnia peccata contra illam, vel vincendas similes tentationes absque gratia; ergo erat illa potestas ante peccatum in libero arbitrio saltem respectu legis naturalis. Ejus 1. probatio.

8. Ratione probatur tam assertio, quam hæc doctrina Patrum, quia in natura integra non deficiebat principium per se necessarium, ac sufficiens ad servandam totam legem naturæ, & deinde non erant impedimenta, quæ notabiliter difficilem redderent illam observantiam absque peccato pro diuturno tempore; ergo erat simpliciter possibilis per vires liberi arbitrii. Consequentia profecto per se nota videtur, quia quod per se, & ex propriis principiis est possibile, & ex impedimentis, aut hostibus extrinsecis non fit nimis difficile, aut grave, facile potest, non solum fieri, sed etiam durare, & longo tempore frequentari, talis autem erat in illo statu observantia mandatorum naturalium, & victoria tentationum, seu peccatorum contra illa, ut in antecedente sumptum est; ergo de illatione dubitari non potest. Major item evidens est, quia tota lex naturæ observatur per actus naturalis ordinis, quorum principium per se sufficiens ex par- 2. Probat.

ex parte intellectus, est naturale lumen rationis, quod in illo statu erat perfectum, & ex parte voluntatis est naturalis facultas, & libertas ejus; ergo ex hac parte non erat defectus. Minor autem probatur, quia in primis, neque ex parte fomitis, neque ex corruptione corporis esset tunc infirmitas illa, quæ nunc ingerit maximam difficultatem honeste operandi. Deinde ex parte intellectus non esset propria ignorantia, nam hæc etiam est pœna peccati. Et quamvis esse posset aliqua inconsideratio actualis, liberum tamen, & facile esset homini non consentire, vel operari sine plena advertentia, quia non moveretur cum animi perturbatione, neque haberet motus involuntarios trahentes ad objectum malum non satis consideratum; ergo nihil erat intrinsecum, quod magnam ingereret difficultatem. Extrinseca vero suggestio dæmonis, si persisteret in sola materia naturali, non posset magnam difficultatem inferre, cum non posset perturbare appetitum, vel phantasiam absque voluntatis consensu, neque etiam considerationem intellectus impedire, si homo vellé attendere, prout facile posset. Multoque minus posset dæmon hominem positive decipere ante culpam, ut in Prolegom. 4. dictum est. Ac denique tantum posset tunc dæmon hominem per suggestionem tentare, non vero passionem aliquam excitare, aut aliam internam difficultatem ingerere.

Adversariorum evasio. 9. Dicet vero aliquis, quod licet ex objectis sensibilibus non possent tunc esse tentationes, vel difficultates graves bene operandi, nihilominus ex objectis spiritualibus esse posset gravissima tentatio superbiæ, quæ sola superaret omnes, quæ nunc sunt. Ita enim dixit Joannes Vincent. in relectione de Gratia Christi, qu. 6. & ex hoc principio deduxit, durante statu innocentiæ, plures fuisse homines damnandos, quam salvandos; ergo eadem ratione inferri potest, non potuisse homines in eo statu omnes similes tentationes vincere per liberum arbitrium sine auxilio gratiæ. Sed

Rejicitur quapru- pliciter. in primis non recte id colligitur ex perfectione hominis in illo statu. Alias posset etiam inferri, plures fuisse Angelos reprobos, quam salvos, quia major superbiæ occasio erat in Angelis, quam in hominibus integris. Deinde sententia illa est aperte contra D. Thom. 1. p. q. 95. a. 4. ad argumenta, ubi absolute dicit, fuisse [illegible] illo statu multo facilius vincere quamcu[illegible] tationem, quam in hoc. Præterea non semper major excellentia infert majorem superbiæ tentationem, si lumen sit majus, & affectus sit pacatus, ut fuisset in integritate naturæ: optimumque exemplum habemus in B. Virgine. Denique persistendo in objectis mere naturalibus, non apparet, unde insurgeret tunc major superbiæ tentatio, quam nunc patimur; imo neque æqualis, quia licet bona naturalia tunc essent majora, etiam author illorum melius cognosceretur, & facilius sine ulla perturbatione consideraretur. Hæc ergo tentatio non multum impediret tunc possibilitatem non peccandi contra legem naturalem.

Alia aliorū evasio. 10. Aliter alii respondent, ad priorem rationem, recte quidem probare non fuisse futuram in natura integra necessitatem antecedentem peccandi interdum ex defectu principii sufficientes, etiam pensatis omnibus impedimentis; nihilominus tamen fuisse futuram necessitatem aliquam consequentem in aliqua occasione, in qua vidit Deus, hominem non fuisse usurum

Impugnatur. sua possibilitate. Verumtamen hæc responsio satis impugnata est ex dictis in capitibus præcedentibus. Nam illa necessitas tantum consequens non excludit absolutam potestatem, de qua disputamus. Et præterea gratis asseritur debuisse hujusmodi necessitatem intervenire in omnibus hominibus illius status, ut respondendo ad tertium argumentum iterum dicam. Denique quamvis Adam fuerit tentatus in ea occasione, in qua Deus præscivit illum consensurum, non ideo dici potest illum non valuisse resistere, sive per libertatem solam, sive per gratiam sufficienter adjuvantem. Ergo similiter licet in homine creato in integra natura sola sine alia gratia, vel cognitione supernaturali, Deus præsciret peccaturum fuisse in tali occasione per liberum arbitrium, non inde infertur, non potuisse resisteret; imo potius sequitur, potuisse saltem physice: & quia de multis etiam potuit Deus præscire, non fuisse peccaturos in simili occasione, recte etiam colligitur, omnes potuisse etiam moraliter sine ulla propria gratia adjuvante omnia peccata legi naturali contraria vitare.

11. Argumenta vero in contrarium facilem habent solutionem. Nam testimonia, quæ in primo afferuntur, tractant de adjutorio necessario ad perseverandum in gratia, quod nos fatemur, etiam in illo statu verum gratiæ adjutorium esse debuisse, quale autem futurum esset, seu sufficeret, suo loco dicemus. Hic vero agimus de sola observantia præceptorum naturalium, de qua est longe dissimilis ratio. Nam perseverantia in gratia non fit sine aliquo effectu supernaturali, ad quem est necessaria gratia, sola autem observatio legis naturalis, & carentia culpæ contrariæ non includit effectum supernaturalem, & ideo propriam gratiam non requirit. Si autem sermo esset de influxu Dei moventis, seu concurrentis, & de beneficiis Dei ex generali ordine provenientibus: sic verum est, etiam in statu integræ naturæ perseverantiam in quocumque bono, & victoriam cujuscumque mali Deo ut principali authori esse tribuendam, ut sæpe dictum est. Ad 1. fundamentū nu. 3.

12. Ad secundum de tentatione Adami, ejusque victoria, in primis dico, præceptum impositum Adæ, licet materialiter (ut sic dicam) & ex parte rei præceptæ fuerit de actione quadam, seu omissione naturali, seu corporali, nihilominus formaliter fuisse supernaturale, quatenus pendebat ex fide, & obedientia debita Deo ut gubernanti naturam supernaturali modo, & ex hac parte non poterat servari sine gratia. Deinde tentatio illa non fuit primo, & per se de solo esu cibi prohibiti, sed de appetitu similitudinis divinæ in scientia boni, & mali; imo etiam involvebat, tentationem circa fidem debitam verbis Dei, & ejus comminationi, ideoque mirum non est quod ad vincendam illam tentationem fuerit necessaria gratia. Neque illud pertinet ad rem, de qua tractamus, quia tentatio illa ad superiorem ordinem gratiæ, quem dæmon per illam evertere conatus est, pertinuit. Accedit, quod Patres ibi citati de perseverantia in gratia loquuntur, seu ad retine[illegible] .am justitiam, ut Augustinus loquitur: & simi[illegible] loquuntur de perfecta victoria, & ad vitam æternam fructuosa. Ut patet ex verbis Augustini d. c. 27, l. 14. de Civit. *Adam sic erat institutus, ut si de adju[illegible] Dei fideret, bonus homo malum angelum vinceret:* & infra: *Meritum bonum habens in adjuta voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate perversa, quia, & ipsum confidere de adjutorio Dei, non posset sine adjutorio Dei.* Ad 2. in nu. 4.

13. Ad tertium concedimus potuisse hominem in natura integra habere cogitationem inclinantem ad peccatum contra legem naturalem, provenientem, vel ex suggestione dæmonis; vel alterius hominis, vel ex aliquo objecto externo excitante illam. Verumtamen talis cogitatio, quatumvis esset de se intensa, & fortis, posset facile per bonum usum libertatis repelli, vel ad considerationem meliorem intellectum applicando, vel per voluntatem objectum pravum sic præsentatum respuendo, quia ante aliquem pravum voluntatis consensum non poterat passio, vel concupiscentia inordinata insurgere, quæ illum voluntatis liberæ usum difficilem, ne dum impossibilem redderet; nec refert, quod talis cogitatio antevertere posset usum libertatis etiam in illo statu, quia anteverteret sine passione appetitus, & ideo semper maneret integra facultas voluntatis ad sustinendum actum, & applicandum intellectum ad saniorem cogitationem, & ita semper maneret integra potestas vitandi similia peccata. Ad 3. in n. 5.

14. Verumtamen hoc non obstante concedimus, potuisse hominem in illo statu, & occasione consentire malæ cogitationi pro sua libertate. Hinc vero non sequitur fuisse gratiam necessariam in eo statu ad tale peccatum vitandum, non solum semel, sed etiam semper in una, & eadem persona, quia ille affectus erat contingens, & fortasse in paucioribus, quantum erat ex parte causarum, ideoque facile potuisset in una, & eadem persona, vel etiam in multis numquam evenire: quia semper non solum physica, sed etiam mo- Procedit proxima responsio.

ralis integra perseverabat. Probabile autem est, in magna hominum multitudine numquam fuisse defuturum aliquem, qui a tali bono deficeret, & ita respectu totius multitudinis hominum probabile etiam est, fuisse necessarium speciale gratiæ, & providentiæ adjutorium, ut ex magna hominum multitudine nullus naturalem legem unquam violaret. Et hoc ad summum illa ratio suadet, estque valde consentaneum mutabilitati humanæ, libertati suæ commissæ etiam cum illa integritate, quæ non excludebat contingentiam, ad quam veluti necessitate quadam illa varietas in affectibus sequi solet.

CAPUT XXVI.

Utrum homo lapsus possit omnia præcepta naturalia diu servare, vitando omnia peccata, & tentationes omnes illis contrarias sine speciali auxilio gratiæ?

Exponit. quæstio.

1. SERMO est de peccatis mortalibus vitandis, nam de venialibus res est certissima etiam cum ordinario auxilio gratiæ non posse omnia simul vitari, ut in libris sequentibus dicemus. Præterea tractatur quæstio præcipue de adjutorio actuali Dei, quoniam illud est, quod proxime dat vires ad operandum, an vero habitualis etiam gratia necessaria sit, in fine capitis dicemus. Aliqui ergo ex Scholasticis antiquis dixerunt, posse liberum arbitrium vitare sine gratia omnia peccata contra legem naturæ, etiam collective sumpta. Ita loquuntur Durand. in 2. d. 28. qu. 3. & 4. & Gabr. qu. 1. & Scotus qu. unica, quos aliqui interpretantur de gratia habituali, ita ut non excludant necessitatem auxilii actualis. Verumtamen frustra ita excusantur, quia licet indistincte de gratia loquantur, & principalius de habituali quæstionem proponere videantur, nihilominus in discursu necessitatem omnis gratiæ excludunt, & soli naturali libertati post deliberationem intellectus hunc effectum tribuunt; ut patet ex discursu Scot. contra sententiam. D. Thom. & ex Gabriele, qui non solum dicit, gratiam non esse necessariam, sed etiam sufficere naturales vires: & idem sentit Durandus. Rationes etiam, quibus hi authores utuntur, eo tendunt, ut non sit major gratia ad collectionem necessaria, quam ad singulos actus, ut maxime in Scoto videre licet: constat autem, eos non postulare gratiam actualem ad singulos actus. Eandem sententiam tenet Almaynus tractat. 1. Moral. cap. 16. Nam licet indistincte tractet de actibus bonis, in ultimis verbis loquitur de omnibus, & Scotum sequitur, Abulens. etiam in q. 178. in c. 19. Matth. dum non majorem gratiam requirit ad collectionem, quam ad singulos actus, in hanc sententiam inclinat, quamvis, ut dixi, ambigue de gratia loquatur; sicut etiam D. Th. in 2. dist. 28. qu. 1. art. 2. & 3. ubi hanc sententiam probasse videtur.

Qui affirmantem partem tradant.

Quibus Scripturæ locis suadeant.

2. Solent ad hanc sententiam suadendam quædam Scripturæ testimonia induci, quæ parum momenti habent. Unum est illud ad Roma. 2. *Naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*. Sed jam supra dixi, Paulum non dicere, facere omnia, sed indefinite, seu confuse, satisque vera erit propositio, si aliqua faciant. Aliud testimonium est illud 1. ad Corinth. 10. *Fidelis Deus, &c.* Sed hoc potius probat, dari nobis adjutorium gratiæ, ut possimus. Aliud est illud Deut. 30. *Mandatum, quod præcipio tibi, non supra te est*. Sed quia ibi est sermo de præcepto dilectionis, dicam de illo commodius in capit. 29. Præter hæc testimonia afferuntur rationes sumptæ ex possibilitate mandatorum naturalium, & ex libertate arbitrii, & præcipue urgetur illa ratio c. 18. insinuata, quia ex discursu per singulos actus, & occasiones, in quibus vitari potest peccatum, concluditur tota collectio, quæ omnia in superiorib. tacta, & soluta sunt, & in capit. sequenti dicendo de homine in puris naturalibus aliquid addemus.

Ratio.

Quo pacto sibi contrariæ objectioni occurrat.

3. Quod si contra sententiam hanc objiciantur Conciliorum decreta damnantium Pelagium, eo quod diceret, posse hominem sola libertate absque auxilio gratiæ totam legem servare, & sine peccato diu vivere. Responderi potest primo loqui Patres de tota lege, quæ ad vitam æternam consequendam necessario servanda est. Hæc autem lex non solum moralia præcepta legis naturæ, sed etiam fidei, spei, charitatis, & pœnitentiæ includit, & totam illam sic intellectam dicebat Pelagius, posse absque gratia servari, & omnia peccata, ac tentationes omnes contra illam vitari, seu superari posse; hoc ergo est, quod damnant Concilia, & Patres; non vero, quod sola lex naturalis, quantum ad moralia secundum se spectata, possit absque gratia servari. Secundo, & consequenter responderi potest, Pelagium asseruisse, non solum posse liberum arbitrium sua virtute vincere omnes tentationes quoad vitandum longo tempore peccatum, sed etiam quoad consequendum fructum vitæ æternæ, & hoc etiam modo posse totam legem naturæ servare non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum, id est, meritorie, & ex charitate, & hoc etiam est, quod Patres, & Concilia damnant. Dicti autem Scholastici expresse distinguunt observationem quoad substantiam tantum, vel etiam quoad modum, & priorem tantum tribuunt libero arbitrio, & ita rejiciunt errorem Pelagii: eorum ergo sententia prædictis definitionibus non damnatur, nec comprehenditur.

4. Nihilominus vera sententia est hominem lapsum, gratiæ viribus destitutum non posse longo tempore resistere omnibus tentationibus, nec vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem, atque adeo necessariam esse illi gratiam ad observanda omnia præcepta legis naturæ, etiam quoad substantiam eorum. Ita docet D. Tho. 1. 2. q. 109. art. 4. & 7. & qu. 14. de Verit. ar. 12. Cajetan. Conrad. & alii scribentes in 1. 2. ubi supr. Magist. in 2. d. 26. 27. & 28. ubi frequentius Theologi, Bonav. Ægidi. Richard. Greg. & Capreol. Henric. quodlib. 5. q. 20. & quod lib. 6. q. 11. Soto 1. de Natur. & grat. c. 22. Veg. q. 13. de Justific. & l. 12. in Trid. c. 21. & 22. & omnes moderni, qui contra Lutheranos scribunt. Vera sententia negans.

5. Probatur 1. ex Paulo, nam ubi docet necessitatem gratiæ ad vincenda peccata, & servandam legem, sæpe mentionem facit legis naturalis, & difficultatem, & impossibilitatem servandi illam magna ex parte constituit in lege fomitis, & concupiscentiæ, quæ certe præceptis moralibus, & naturalibus resistit. Hoc videre licet in epist. ad Rom. præsertim a c. 3. unde c. 7. ait: *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*; per legem mentis plane intelligens legem naturalem; unde quod addit: *Et captivum me ducentem in legem peccati*, etiam intelligitur de peccato legi naturali contrario, nam lex peccati, quæ est fomes, ad hoc proxime inclinat. Ac tandem exclamat: *Quis me liberabit? &c.* & respondet: *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum*; prætetea c. 8. subjungit: *Quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem*. Nam hæc infirmitas carnis observantiam legis naturalis proxime impedit, & ob hanc causam solet Paulus dicere, legem fuisse occasionem peccati. Imo 1. ad Cor. 15. ait: *Virtus vero peccati lex*, & subjungit: *Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum*, attribuens gratiæ victoriam concupiscentiæ: & in eodem sensu dixit: 2. ad Cor. 3. *Litera occidit, spiritus autem vivificat*, per literam legem intelligens, per spiritum gratiam, ut late exponit Aug. toto lib. de Spirit. & liter. Probatur 1. Pauli testimonijs.

6. Unde c. 14. & sequentibus optime declarat, prædictas sententias Pauli intelligi non solum de lege veteri, sed etiam de lege naturali, docens, ad quamlibet earum implendam esse impotens liberum arbitrium post lapsum, auxilio gratiæ destitutum. Primo, quia sæpe reducit Paulus impotentiam illam ad legem, *Non concupisces*, prout generaliter includit omnem concupiscentiam irrationalem, & hoc modo attribuit gratiæ Christi victoriam concupiscentiæ. Secundo quia quod Paulus dixit ad Galat. 2. *Si ex lege justitia; ergo gratis Christus mortuus est*, non minus concludit, si addas: *Si ex lege naturali justitia*; ergo gratis Christus mortuus est, quam si de lege veteri illud intelligas. Tertio, quia Paulus in epist. ad Rom. non solum Judæis, sed etiam gentibus ostendere voluit, gratiam Christi esse necessariam, & ideo utrosque convincit, quod suam legem observare non valuerint, sed peccatis, & concupiscentiis corruptissimi fuerint; ergo necesse est, ut sub lege Alia ejusdem testimonia ab Augustino exposita.

lege non solum scriptam, sed etiam naturalem comprehenderit, quoties dicit legem non justificare, vel hominem per se non sufficere ad implendam legem. Eandemque doctrinam habet August. epist. 86. q. 2. & libr. de Natur. & grat. cap. 2. & sequentib. & libr. de Grat. Christi c. 8. & de Grat. & lib. arb. cap. 4. & sæpe alias, & expresse Hieronymus epist. ad Ctesiphontem parum a medio.

Probatur 2. Conciliorū Patrumque testimoniis. 7. Hinc etiam efficaciter probatur nostra sententia testimoniis Conciliorum, & Patrum, quæ supra c. 22. generaliter adducta sunt ad probandum, victoriam tentationum esse ex gratia. In illis enim (ut ibi etiam diximus) saltem docent Concilia non posse liberum arbitrium hominis lapsi inter tot peccandi occasiones, quot in hac vita occurrunt, se immunem a peccato servare, etiam in his, quæ ad legem naturæ spectant, tum quia ad hæc maxime inclinat concupiscentia, & infirmitas ex peccato relicta, ex qua hujus auxilii necessitatem colligunt, ut capite præcedenti allegavi; tum etiam quia loquuntur eodem sensu, quo Paulus, ut ex verbis eorum intelligi potest. Nam Concilium Palæstinum, in undecimo articulo cogit Pelagium fateri, victoriam tentationum ex adjutorio Dei provenire, ut supra relatum est ex Augustin. epist. 106. loquitur autem illud Concilium de victoria quoad vitandum peccatum, ut constat ex aliis gestis ab Augustino relatis in proprio lib. art. 21. a nobis relato supra lib. 6. capit. 20. & ex Concil. Milevitan. capit. 3. ubi docet, gratiam esse necessariam ad non peccandum. Verum est, hæc Concilia non dicere expresse esse necessariam ad non peccandum contra legem naturalem, nihilominus tamen multum favent huic sententiæ; tum quia non loquuntur de solis fidelibus, sed etiam de infidelibus, qui ordinarie non peccant, nisi contra legem naturalem, & in illis maxime locum habent prædictæ definitiones; tum etiam quia fundantur sæpe illa Concilia non in hoc, quod peccata aliqua sunt contra legem supernaturalem, sed in lapsu naturæ humanæ, & in infirmitate, quam inde contraxit ad non peccandum, & ad resistendum dæmoni, etiam in his rebus, & materiis, quæ sunt contra legem naturalem, & concupiscentiæ sensibili conformes. Et hoc modo confirmat eandem veritatem Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. & 13. & Hieronym. Dialog. 3. contra Pelagian. Aug. epist. 143. & lib. de Grat. & lib. arbit. c. 11. & sequen. usque ad 16. & optime Prosper lib. 2. de Vocat. gent. cap. 28. alias 9. in fine, & Fulg. lib. de Incarnat. & grat. c. 16.

Concilia de Ethnicis etiam verba faciunt.

Rejicitur 1. evasio in nu. 3. 8. Atque ex his satis impugnata, & explosa est prior evasio in favorem prioris sententiæ. Nam ostensum est, licet interdum Patres loquantur de lege tota, ut includit præceptum fidei, & charitatis, nihilominus etiam loqui sæpe de illa parte illius legis, quæ pertinet ad solam legem naturalem; imo interdum non de illa integra, sed etiam de particulari præcepto ejus, ut de castitate, fortitudine, & similibus. Et simili modo redarguitur ex dictis posterior evasio, quia Paulus, Pontifices, Concilia, & Patres citati non solum loquuntur de observatione legis per bonos actus, in quibus locum habere posset interpretatio de bonis actibus pietatis, vel habentibus modum consentaneum fini supernaturali, sed loquuntur etiam de necessitate gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, ut ostendimus, & specialiter sumitur ex epistola Concilii Carthaginen. ad Innocent. & ex rescripto Innocentii, & Concilio Milevit. capit. tertio, & ex locis Hieronymi; & Augustini, & aliorum Patrum, requirunt enim gratiam ad servandam legem naturæ, ita ut sufficiat ad non peccandum contra eandem legem naturalem: ad hoc autem sufficiunt actus naturales, quibus fiat substantia præcepti, vel omittatur, quod lex vetat.

Rejicitur 2. ibid.

Probat. 3. ex oratione omnium fidelium. 9. Confirmari præterea potest hæc veritas ex communi consensu fidelium, quem in suis orationibus declarant, a Deo petendo, ne peccatis, vel tentationibus etiam contra legem naturalem consentiant, ut patet ex oratione Dominica, quam Cyprianus, & alii ita exponunt: ergo omnes sentiunt, se indigere auxilio gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, & vincendas tentationes illi contrarias. Quo argumento utuntur Augustinus, Prosper, Fulgent. Hieronymus, & Africani Patres, & Pontifices in locis, & epistolis sæpe citatis. Habetque argumentum hoc peculiarem vim in præsenti puncto; tum quia ex oratione recte colligitur necessitas: ergo oportet, ut hæc gratia sit necessaria saltem ad integram observantiam præceptorum, vel ut dici solet, ad totam collectionem actuum, quando ad singulos necessaria non est; unde supra dicebamus, ideo in singulis esse orandum, quia saltem in singulis est periculum, & incertum est, ubi erit necessitas; ergo signum est, saltem ad totam collectionem omnino esse gratiam necessariam; tum etiam quia non solum gratia, sed etiam oratio necessaria est, & in præcepto, ut possimus sine peccato perseverare; ergo signum est, per illam postulari gratiam necessariam ad talem effectum, sicut supra de gravibus tentationibus argumentabamur. Quod si quis objiciat, hanc rationem non habere locum in infidelibus, cum orare non valeant, quamdiu infideles sunt. Dicendum est, imo hac ratione probari, eos in illo statu non posse implere totam legem naturalem, quia nec orare possunt, sicut oportet, ad obtinendum auxilium, quo legem impleant: neque hoc est inconveniens, quia ex parte Dei paratum habent auxilium, & illis non deest libertas in singulis actibus, qua possint legem implere.

10. Tandem ratio propria hujus necessitatis est, quæ de tentationibus gravibus data est. Nam ex illa resolutione sequitur hæc, quam nunc tradimus, quia tentationes graves contra præcepta legis naturæ non possunt homini mortali in hac vita deesse longo tempore, nisi peculiari Dei auxilio protegatur: sed non potest homo sine gratia, vel unam gravem tentationem ita vincere, ut peccatum sola libertate evitet: ergo multo minus poterit totam legem naturalem diu sine peccato servare. Verumtamen licet hæc ratio plane convincat, supposita conditione generali præsentis vitæ, quæ est, inter graves tentationes versari, nihilominus non est adæquata. Nam licet in longo tempore non occurreret ulla tentatio tam gravis, quæ per liberum arbitrium vinci non posset; nihilominus inter ordinarias tentationes occurrentes militans homo per solum liberum arbitrium, & rationem naturalem sine auxilio gratiæ non posset diu omnes illas vincere, quin sæpe peccaret, & ita nec posset totam legem naturalem in illo tempore servare, nec omnia peccata contra illam vitare, ut notavi capit. 18. Et ratio est, quia licet tunc non esset in singulis peccatis vitandis absoluta impossibilitas moralis, esset nihilominus non parva difficultas, in his maxime, in quibus tentatio saltem mediocris urget: & inde insurgeret impossibilitas simpliciter, licet moralis, inperseverantia, & uniformitate operandi longo tempore cum eadem integritate cavendi malitiam, & operandi honestatem. Unde ratio facta de unaquaque gravi tentatione cum proportione, & majori vi potest hic applicari; quia multitudo, & varietas occasionum, & tentationum mediocrium, quæ longo tempore occurrunt, magis auget difficultatem constanter operandi honeste, & sine lapsu toto illo tempore, quam unius, & ejusdem tentationis acerbitas continua per aliquod mediocre tempus eandem difficultatem ingerat, quia illa diuturna perseverantia, & circumspectio in tanta rerum difficilium varietate magis repugnat immutabilitati, & infirmitati liberi arbitrii effrenatæ concupiscentiæ conjuncti. Ergo si victoria unius tentationis gravis superat moraliter vires liberi arbitrii, magis illas superat diuturna illa innocentia inter tot tentationes, etiam mediocres, de qua ratione dicemus iterum capite sequenti. Probatur 4. ratio.

11. Dices: Ergo saltem ille homo, qui nec mediocres tentationes contra legem naturalem multo tempore pateretur, posset sola potestate liberi arbitrii peccata omnia contra legem naturæ vitare, eamque integre servare. Respondeo, data hypothesi, & loquendo de solis peccatis mortalibus, posse sine incommodo consequens admitti, quia causa adæquata illius impotentiæ est, quod præcepta legis naturæ non implentur, nec peccata contra illam vitantur sine bello, & pugna contra tentationes præsertim internæ concupiscen- Excluditur objectio.

piscentiæ, vel superbiæ, quas dæmon sua industria auget: ergo cessante hac causa, nihil mirum est, quod cesset actus. Illa tamen hypothesis supponit singularem gratiæ protectionem, sine qua impossibile est homini mortali, & ratione utenti sine tentationibus vivere, & ita illa observatio legis naturæ, & peccatorum fuga non esset sine gratiæ Dei protectione, quam donum perseverantiæ etiam includit. Dixi autem, *loquendo de peccatis mortalibus*, quia licet nulla esset tentatio graviter, vel mediocriter inducens ad peccatum mortale, etiam inter leves tentationes contra præcepta, non posset homo suis viribus diu abstinere a venialibus negligentiis, & defectibus, qui sunt veluti connaturales homini mortali, & respectu talium peccatorum nunquam deesse possunt graves, imo & gravissimæ tentationes, ut in libro sequenti latius dicturi sumus. Et ita nihil superest respondendum ad fundamenta contrariæ sententiæ, præterea, quæ capite sequenti addemus.

Quam certa sit sententia comprobata.

12. Solet autem interrogari, quam sit certa hæc assertio. In quo omnes Theologi, præsertim moderni, docent, esse certam, & indubitatam, quia contrarium multum accedit ad errorem Pelagii. Difficultas autem est, an simpliciter sit de fide, aliqui enim affirmant propter testimonia Pauli, & Conciliorum, quæ adduximus. Ita sentit Medina ad art.4. & 8. Divi Thomæ supra citatos, quem nonnulli moderni imitantur. At vero Soto dicto cap. 21. non putat esse de fide, quia testimonia adducta habent aliquam interpretationem non omnino improbabilem, & sequitur Torrens. libro 2. Confessionis Augustinian. capite 3. & indicat etiam Valent. 2. tom. disput. 8. quæstione 1. puncto 5. §. 2. quia solum ut opinionem Theologicam illam tradit. Et mihi etiam videtur, non esse simpliciter de fide, quia non invenio expressam, & specificam Ecclesiæ definitionem hujus dogmatis, sub his terminis propositi, scilicet de observatione omnium præceptorum legis naturæ solum quoad vitanda peccata illis contraria. Definitiones autem generales supra adductæ habent evasiones supra etiam positas, quæ licet sufficienter refellantur, non tamen ita evidenter, ut certum de fide sit, hoc particulare dogma sub illa generali definitione contineri. Ideoque satis est, dicere, doctrinam hanc esse conclusionem Theologicam adeo certam, ut contraria non solum jam temeraria sit, sed etiam errori proxima. Supererat hoc loco cum Lutheranis disputandum, an homo lapsus possit cum Dei gratia servare præcepta moralia, nullum grave peccatum contra illa committendo. Sed in hoc nulla est controversia inter catholicos, nam fides docet, non solum possibile, sed etiam facile esse vitare omnia hæc peccata per auxilium divinæ gratiæ, & juxta mensuram ejus servare præcepta: contra hæreticos vero contrarium sentientes videri possunt Bellarm. lib.4.de Justificat.a cap.10. usque ad finem, & Valent. 2.tom. disput.8. quæst. 1. punct.5. §.3. & Stapleton. de Justificat. libr.6. de Perfect. justitiæ, & in sequentibus aliqua de hoc puncto dicemus, de dono perseverantiæ disputando in lib.10.

CAPUT XXVII.

Utrum ad servandam legem naturalem, & vitanda omnia peccata illi contraria longo tempore sit necessaria habitualis gratia, vel fides, aut sufficiat auxilium actuale, & quale illud esse oporteat.

Præmittitur in ordinis, ac probatur requiri actuale auxilium.

1. In hoc puncto supponimus necessariā esse gratiam actualis auxilii, vel motionis divinæ per internam aliquam inspirationem, & illuminationem, ita ut sine hoc auxilio, nec gratia ipsa habitualis sufficiat. Probatur primo, quia de hac gratia maxime loquuntur Concilia, & Sancti in præsenti materia, ut supra ostensum est, & in testimoniis allegatis videre licet. Secundo, quia etiam in homine justificato ultra habitualem gratiam requiritur speciale auxilium divinæ motionis & protectionis, ut homo custodiat integre totam legem naturæ non solum quoad modum supernaturalem, seu meriti, sed etiam quoad vitandum omnem lapsum, ut aperte tradit Cœlestinus in Epist. ad Gallos cap.6. dicens: *Hominem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum non esse ad superandas diaboli insidias, & superandas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum Dei adjutorium perseverantiam bonæ conversationis acceperit*. Idem sumitur ex Concilio Tridentino dicto cap. 11. & 13. & infra tractando de dono perseverantiæ dicetur; ergo a fortiori requiritur actuale auxilium ad prædictum effectum in quolibet homine non justificato. Tertio, quia quæ homines inducunt ad peccandum contra legem naturæ, actu movent, & impellunt, vel suadent, quia sine his non est propria tentatio, quæ actu fiat, quia non nisi per hujusmodi actus animæ infertur. Ergo e contrario soli habitus non satis juvant ad vincendam tentationem sine actuali motione, & influxu divinæ gratiæ.

2. Et hinc obiter infertur, gratiam necessariam ad hunc effectum, non posse esse solam habitualem, quia hæc non dat vires, nec per se inclinat ad actus naturales. Dices: Sanat animam; ergo hoc satis est, ut det vires bene operandi. Respondeo, formaliter sanat animam in ordine ad Deum tollendo culpam, non tamen sanat læsionem inductam per fomitem, & effrænatam concupiscentiam, & ita non tollit per se proxime infirmitatem bene, & constanter operandi, sed indiget auxilio actuali. Secundo infertur, hanc gratiam necessariam ad hunc effectum non posse consistere in sola cogitatione honesta per ordinarias causas, & objecta naturalia excitata, quæ tantum consequenter sit congrua per habitudinem ad futurum consensum, quem liberum arbitrium suis viribus præstabit. Quia, ut ostendi, illa non est gratia internæ inspirationis, & illuminationis; imo nec est propria gratia, aut beneficium, quod rationem legis, & doctrinæ naturaliter debitæ, & comparatæ excedat. Item quia omnes rationes factæ in superioribus capitibus hic procedunt, quia illo modo nec infirmitas naturæ agnoscitur, nec Pelagio contradicitur, quia non ponitur necessitas peccandi, quæ ex peccato originali manet, & sit antecedens in ipsa causa defectibili, & infirma, sed ad summum ponitur necessitas consequens in præscientia Dei, quæ etiam in natura integra esse potuisset. 1. Illatio ex dictis. 2. Illatio.

Dub. 1. in titulo positum, an requiratur etiam gratia habitualis. 1. Sententia affirm.

3. His ergo positis, primum dubium est, utrum gratia habitualis sit etiam necessaria ad prædictum effectum. In quo prima sententia est affirmans. Videturque esse D.Thom.1.2.qu.109.art.4. & 8. requirit enim gratiam habitualem sanantem naturam, ut homo possit omnia præcepta implere, & omnia peccata vitare. Tenet Vega quæst. 13. de Justificat. ubi etiam addit, non sufficere auxilium supernaturalis ordinis, si gratia sanctificans, & charitas desit. Et hanc sententiam nunc frequentius sequuntur Theologi. Videturque sumi ex Augustino de Spirit. & liter. cap.14. & sequentibus, ubi ex professo probat, fidem, quæ per dilectionem operatur, esse necessariam ad servanda omnia precepta decalogi, & sine hac gratia etiam legem decalogi esse literam occidentem; at fides, quæ per charitatem operatur, est fides viva per charitatem, quæ non est sine gratia sanctificante; ergo hanc gratiam vult esse necessariam ad servandum decalogum. Et idem sentit lib.1.de Grat.Christ.cap.8. ubi ait ad legem implendam necessariam esse gratiam, & justitiam, quæ, Deo donante, diligendo teneatur; & de Corrept. & grat. cap. 2. similiter requirit charitatem, & in Epistol. 95. cum aliis Episcopis scribit, ad non peccandum non satis esse liberum arbitrium, nisi juvetur per gratiam, quam dixerat, non esse legem, sed *gratiam, qua justificamur ab iniquitate, & qua salvamur ab infirmitate*. Multaque alia de illa gratia dicit, quæ non, nisi in gratiam sanctificantem conveniunt.

Et sic vere videntur August.

Item Concilia.

4. Præterea hunc modum loquendi Augustini imitantur Concilia, nam Patres Carthagin. Epist.90. *Per gratiam, qua Christiani sumus*, dicunt, *liberum arbitrium a concupiscentiarum dominatione liberari*. Concilium etiam Milevit.cap.3.dicit, gratiam Dei in qua justificamur, dari non solum in remissionem peccatorum, sed etiam in adjutorium, ut non committantur, & in canone 4. explicat modum, quo adjuvat, præstando nimirum,

nimirum: *ut quod faciendum noverimus, etiam facere diligamus*, & addit inferius: *Ut ædificante charitate, scientia non possit inflare*; ubi satis declarat, gratiam illam esse justificantem, quia charitatem includit: & cap. 5. definit, gratiam justificationis esse ad hunc effectum simpliciter necessariam. Concilium etiam Arausic. c. 13. dicit, arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non posse reparari.

1. ratio pro eadē sententia. 5. Ex quibus verbis, cæterisque testimoniis hæc sumitur ratio, quia infirmus, nisi prius sanitatem recuperet, non potest firmiter, & constanter ambulare; ergo nec liberum arbitrium per peccatum infirmatum potest constanter bene operari, servando totam legem, & vincendo concupiscentias, & tentationes omnes, omniaque peccata contraria vitando, nisi prius sanetur; non sanatur autem, nisi per gratiam sanctificantem, ut dixit Concilium Arausic. ergo neque potest illa omnia perficere sine tali gratia. Secunda ratio sit, qua utitur D. Thomas, nam homo carens gratia sanctificante est in peccato mortali; ergo non habet cor suum firmatum in Deo tanquam in ultimo fine; ergo non potest constanter bene uti creaturis, nec convenienter ordinare omnes actiones suas, ita ut in illis non sæpe cadat, & ad creaturam potius, quam ad Deum, tanquam ad ultimum finem convertatur. Quia ad finem ultimum regulari debent actus humani, ut boni sint, qui autem ab illo fine est aversus, non potest bene, & constanter illa regula uti, & ideo necesse est, ut sæpe deficiat, faciendo actus illi fini contrarios: & hoc confirmat illud Gregorii Homil. 11. in Evangel. *Peccatum, quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit*: & author Imperfecti in Matth. Homil. 37. *Si semel* (ait) *peccantes obligaverimus nos operibus diaboli, jam nostra virtute evadere non possumus: Sed sicut navis, fracto gubernaculo illuc ducitur, ubi tempestas voluerit, sic & homo divinæ gratiæ auxilio perdito per peccatum, agit, quod non vult* (id est velle debet) *sed quod diabolus vult*.

3. ratio. 6. Tertia ratio esse potest, quia qui implet totam legem naturalem, justus est apud Deum; ergo gratiam sanctificantem habet: ergo e contrario qui hanc gratiam non habet, non servat legem totam naturalem, ac subinde hæc gratia est necessaria ad non peccandum diu contra illam legem. Antecedens sumitur ex illo Pauli ad Romanos secundo: *Factores legis justificabuntur*, quod exponens Augustinus de Spirit. & liter. capit. vigesimo sexto, dicit: *non esse ita intelligendum, tanquam per opera, non per gratiam justificentur, sed ita intelligendum esse, factores legis justificabuntur, ut sciamus, alter eos non esse factores legis, nisi justificentur, ut non justificatio factoribus accedat, sed ut factores legis justificatio præcedat*. Loquitur autem aperte de lege naturali: & potest declarari, quia si in Decalogo considerentur præcepta primæ tabulæ, includunt dilectionem Dei super omnia, quæ non est sine gratia sanctificante: si vero spectentur præcepta secundæ tabulæ, includunt amorem proximi, juxta illud Roman. 13. *Non adulterabis, non homicidium facies, &c. In hoc instauratur, diliges proximum tuum, sicut te ipsum*. Hæc autem dilectio sine vera charitate perfecte haberi non potest, quia ut ibidem dicitur: *Qui diligit proximum, legem implevit, & dilectio proximi malum non operatur*.

Secunda sententia negans. 7. Nihilominus multi Scholastici docuerunt ad solius legis naturalis observationem quoad omnia ejus præcepta quoad substantiam, & ad vitandum longo tempore peccatum contra illam vincendo omnes tentationes occurrentes, non esse necessariam gratiam sanctificantem, sed sufficere divinum auxilium. Ita sentit Richard. 2. d. 28. art. 1. qu. 3. ubi hanc gratiam vocat gratiam datam, distinguitque illam tam a generali concursu, quam a gratia gratum faciente. Non tamen satis explicat, an loquatur divisive tantum de præceptis legis naturæ, vel etiam collective, utrumque vero insinuat: & idem sentit Bonav. ibi ar. 1. q. 3. & ar. 2. q. 2. Marsil. in 2. q. 18. art. 2. per varias conclusiones, in quibus confuse de præceptis naturalibus, & supernaturalibus loquitur. Item Abulens. in cap. 19. Matth. qu. 178. & 179. qui in hoc excedit, quod per gratiam gratis datam nihil aliud, quam motionem Dei per generalem concursum, & ordinariam providentiam videtur intelligere. Illum tamen moderni aliqui Theologi imitantur.

8. Fundamentum generale hujus sententiæ esse potest, quia gratia habitualis per se non dat vires necessarias ad efficiendos actus, quibus lex naturalis servatur, & consequenter nec ad vitanda peccata vincendo tentationes; ergo nec est ad hunc effectum simpliciter necessaria. Antecedens declaratur, quia gratia habitualis, vel est in essentia animæ, & illa non est operativa, saltem ut proximum principium, & virtus operandi, & ita per se non dat vires; vel sunt alii habitus infusi fidei, charitatis, & isti licet dent vim ad efficiendos actus supernaturales, tamen ad eliciendos actus naturales non sunt necessarii; lex autem naturalis tota actibus naturalibus sufficienter impletur; ergo neque illi habitus gratiæ sunt necessarii ad prædictos effectus. Ergo nullo modo est necessaria gratia habitualis ad prædictos effectus. Probatur consequentia, quia non dantur alii habitus gratiæ, per se loquendo. Quamvis enim habitus acquisiti possint per accidens infundi, & sic vocari gratia habitualis, tamen neque illi sunt necessarii, neque ita ordinarie infunduntur, neque pertinent ad habitualem gratiam, de qua est sermo, quæ omnia per se notissima sunt. Neque etiam habitus solent requiri, nisi propter suos actus, neque hic possunt alio titulo postulari, cum de necessitate gratiæ ad bene operandum tractemus. Et confirmatur, quia de facto Deus confert hoc adjutorium per actuales motiones, quæ non juvantur per se ab habitibus, & dari possunt a Deo, etiam illis, qui non habent habitus gratiæ, quid enim repugnat? Ergo per illas motiones gratuitas potest homo peccator carens gratia, servare diu omnia præcepta legis naturæ sine novo peccato, & sine acceptione gratiæ habitualis, quia potest nullos supernaturales actus efficere, sine quibus gratia habitualis, vel remissio peccati non comparatur, ut postea videbimus. — Ejus fundamentū.

9. Accedit quod testimonia in contrarium adducta non omnino cogunt. Primo quia aliud est loqui de gratia, sine qua homo non salvatur, aliud de gratia, sine qua non impletur lex naturalis: nam licet prior includat posteriorem, quia nemo salvatur, nisi per gratiam juvetur ad vitanda peccata, tamen e converso non est necesse, ut qui juvatur ad legem solam naturalem servandam, salvetur. Patres autem cum explicant, se loqui de gratia justificante, loquuntur de priori gratia, sine qua homo non salvatur, non tamen dicunt, illam esse necessariam ad implendam solam legem naturæ, non sufficit enim ad salutem, legem naturalem servare, nisi servetur etiam lex fidei, & charitatis. Unde cum Augustinus loquitur de præceptis Decalogi, ibi includit amorem charitatis Dei super omnia: unde secundo dici possunt multa intelligi de observatione præceptorum perfecta, & ex dilectione Dei, sic enim loquitur Augustinus in prioribus locis, & Concilia Carthagin. & Milevitan. Arausicanum vero solum dicit, non reparari liberum arbitrium lapsum absque gratia baptismi, quod verum esset, etiamsi absque illa gratia ei daretur, ut totam legem naturalem servaret, quia hoc, ut dixi, ad absolutam reparationem liberi arbitrii non satis est. Denique etiam si loquantur de observatione legis naturalis quoad substantiam, & vitando culpam; sub gratia justificationis includunt non solum habitus, sed etiam motiones gratiæ, & omnes inspirationes, & illuminationes, quæ ad justitiam coram Deo obtinendam, servandam, vel promovendam nobis conferuntur. Hæ autem motiones non solum dantur hominibus justis, sed injustis, & peccatoribus, & ideo per illas solas potest homo juvari ad non peccandum longo tempore, etiamsi habitus gratiæ non habeat, & nihilominus dicitur juvari per gratiam justificationis, quia ad illam pertinent dicta auxilia, etiam si per se sola hominem non sanctificent. Et tunc etiam dicitur hic effectus fieri per gratiam sanantem, non quoad ablationem culpæ jam commissæ, sed quoad reficiendas aliquo modo vires liberi arbitrii, quæ licet non sit sanitas perfecta, est in- — Accedit quod in contrariū allegata facile explicantur.

est inchoata, & via ad consummatam, ideoque sub gratia sanante comprehenditur.

Confirm. 3. superior explicatio.

10. Et confirmantur hæc omnia, primo quia non aliter loquuntur Concilia de victoria omnium tentationum, seu peccatorum committendorum, quam de gravi tentatione superanda, sed dici non potest ad gravem tentationem superandam esse necessariam habitualem gratiam, & Concilia sufficienter explicantur de motione actuali gratiæ, ut supra c. 18. ostensum est; ergo idem est dicendum de peccatis longo tempore contra legem naturæ. Confirmatur 2. quia alias homo in puris naturalibus non posset servare præcepta omnia naturalia longo tempore, quia per vires naturæ non posset, & gratiam sanctificantem non haberet. Consequens autem est falsum, ut supponimus, & infra dicetur; ergo necesse est, per motiones divinas posse hominem in eo statu perficere hunc effectum: idem ergo nunc est dicendum.

Tertia sententia affertur.

11. Propter quas duas rationes dixerunt aliqui, non solum non esse necessariam gratiam habitualem ad hunc effectum, verum etiam nec interna auxilia proprie supernaturalia in sua entitate, qualia ad actus fidei, spei, & charitatis dantur, esse necessaria, sed sufficere motiones ordinis naturalis datas modo præternaturali, id est, ultra vires naturales tam ipsius hominis, quam omnium causarum naturalium, quæ illum tunc possent ad servanda naturalia præcepta excitare, sicut de gravi tentatione in eodem capit. decimooctavo dicebamus. Est enim eadem ratio, quia hic effectus non requirit principia supernaturalia, quæ per se, ac physice efficiant actus necessarios ad servandam legem naturæ, sed solum requirit, ut moraliter moveant, & fortiter, & ut mentem illuminent, ac suavem reddant operationem virtutis; hæc autem omnia per dictas motiones extraordinarias sufficienter fieri possunt. Et confirmatur hoc, quia in homine infideli potest Deus hunc facere effectum, & tamen in illo locum non habent motiones supernaturalis ordinis, quæ a fide incipiunt, ut supra vidimus; ergo fieri potest sufficienter per extraordinarias motiones ordinis naturalis.

Nota pro decisione.

12. In hoc puncto distinguendum est, aliud esse loqui ex natura rei, aliud ex lege Dei. Natura spectanda est juxta qualitatem, & conditionem propriam illius affectus, & internam deordinationem hominis lapsi, & improportionem ac insufficientiam, quam ex se habet ad perficiendum suis viribus talem effectum, nam illud adjutorium infimi ordinis, quod fuerit sufficiens ad supplendam illam imbecillitatem liberi arbitrii, dicetur ex natura rei sufficiens. Deus autem sua voluntate potuit statuere non facere illum effectum per tale auxilium, quod infimum vocare possumus, sed per aliud perfectius. Item potuit statuere non dare hoc adjutorium, nisi habenti hunc, vel illum statum, aut gratiæ, & justitiæ, aut fidei aut aliquid simile, & quidquid hoc modo fuerit necessarium, dicitur tale non ex se, sed ex lege Dei.

Assert. 1.

13. Dico ergo primo: Si res hæc ex natura rei, & internis principiis consideretur, nec gratia habitualis, nec fides, nec motio supernaturalis in substantia est necessaria ad hunc effectum, sed sufficit gratia motionis divinæ, quæ licet sit ordinis naturalis, supernaturaliter confertur. Hanc assertionem mihi probant fere omnes rationes factæ pro secunda sententia, & præsertim duæ confirmationes ultimæ in numer. 10. cum alia, quam in fine numeri 11. tradidimus, quod infidelibus posset hæc gratia præstari, illud enim verum est de potentia absoluta, & de intrinseca necessitate divini auxilii, sola indigentia talis causæ, & natura talis effectus spectata, quidquid sit de potentia ordinata, juxta legem a Deo statutam. Dices: ergo ex natura rei sufficeret etiam sola cogitatio congrua ad prædictum effectum. Respondeo, negando sequelam, quia, ut supra dixi, si cogitatio dicatur congrua mere consequenter ex cooperatione, seu adsensione liberi arbitrii ad cogitationem mere naturalem, & comparatam per ordinarium cursum causarum naturalium cum solo naturali influxu Dei, talis cogitatio nec est gratiæ beneficium, multoque minus est gratiæ auxilium. Unde impossibile est, dari talem cogitationem, quæ de se, & sine alio adjutorio Dei sit congrua ad servanda omnia præcepta naturalia longo tempore sine peccato. Alias revera talis effectus fieret solis viribus liberi arbitrii, nam ipsum solum est, quod reddit talem cogitationem congruam. Item si talis cogitatio, seu potius cogitationum multitudo in quibusdam est congrua, quia consentiunt illi, in aliis, qui non consentiunt, erit sufficiens; ergo illi per se habent sufficientes vires ad illum effectum, quod est contra Concilia, quæ non solum requirunt gratiam, ut fiat talis effectus, sed etiam ut fieri possit, & ut homo ad id sufficiat. Si autem cogitatio hæc, ut sit congrua ante assensionem liberi arbitrii, requirat aliquam specialem motionem, tunc, etiamsi non sit congrua, esse poterit gratia sufficiens ad illum effectum, nam congruitas, per se loquendo, non addit sufficientiam, seu vires operandi, sed efficientiam actualem; ergo cogitatio congrua priori modo spectata non est sufficiens, imo nec esse potest; posteriori autem modo sumpta non est necessaria, & quando est congrua, non habet ex congruitate vim sanctificandi, & sanandi liberum arbitrium, sed potius, quia est fortior motio, quam per naturam esse possit, & ideo semper quantum est ex parte Dei, est accommodata ad illum effectum, & si arbitrium cooperari velit, erit etiam congrua.

2. Assert. bipartita. Ostenditur prior pars.

14. Dico secundo: Quamvis non repugnet, hanc gratiam sufficientem ad vitanda diu omnia peccata contra legem naturæ dari infidelibus, nihilominus valde probabile est, ex lege Dei non dari nisi solis credentibus, seu fidelibus. Prior pars nota est ex præcedenti assertione, & ex confirmationibus, quibus illam suasimus. Et quia nulla implicatio contradictionis in hoc ostendi potest, quia nulla est connexio per se, & ex natura rei necessaria inter illud genus auxilii, & fidem; quia omnis illatio mentis, quæ per illud auxilium confertur, est inferior fide, fieri enim potest per motiva honesta, & cogitationes a malo retrahentes, fortiores quidem, & frequentiores, quam per naturales vires, vel causas fieri possent, non tamen in assensu fidei fundatas. Et ex parte affectus dari similiter posset hoc adjutorium per affectiones, & voluptates, vel terrores proportionatas dictæ illuminationi absque superiori fide; ergo absolute non repugnat adjutorium hoc dari infidelibus.

Posterior pars probatur.

15. Nihilominus probatur altera pars, quia gratia, quam Scriptura, & Patres docent necessariam esse ad vitanda peccata, & resistendum tentationibus contra legem naturæ, est gratia fundata in fide; ergo requirit fidem: ergo saltem ex lege Dei non datur, nisi fidelibus. Consequentiæ sunt per se evidentes. Antecedens patet ex discursu Pauli in epist. ad Rom. nam ut ostendat fidei necessitatem, declarat prius, omnes gentes, & Judæos plenos peccatis fuisse, quia illi sua naturali sapientia, & libertate de lege sua confisi, concupiscentias vincere non valuerunt, & inde concludit fidei necessitatem ad vitanda peccata contra legem naturæ; unde in c. 3. subinfert: *Ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est: Per quam legem? Factorum? non, sed per legem fidei*, id est, ait August. de Spirit. & liter. c. 13. *Quod operum lex minando increpat, hoc fidei lex credendo impetrat*: & infra: *Lege operum dicit Deus, fac quod jubeo, lege fidei dicitur Deo, da quod jubes.* Deniq; fides gratiam includit, quia *ea ipsa, quæ non poterant impleri per legem, per fidem impleta sunt*, ut ait idem August. lib. Proposit. in epist. ad Rom. in 19. ergo gratia, per quam servanda est lex naturalis, est gratia fidei, seu fundata in fide, aut per fidem impetrata: & de hac loquitur Paul. ad Rom. 7. dicens: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum;* quæ autem sit hæc gratia declarat statim cap. 8. dicens: *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati, & mortis: Lex autem Spiritus vitæ* eadem est, quæ lex fidei, quæ per internam virtutem Spiritus concupiscentias vincit; unde etiam dixit idem Paulus ad Galat. 3. *Conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus:* sub promissione enim non tantum intelligenda est æterna hæreditas, vel perfecta sanctitas, sed etiam fortitudo, & virtus ad vincenda peccata, & ideo ipsemet Christus Dominus dixit Joann. 15. *Si quis in me non manserit*

(uti-

(utique per fidem) *mittetur foras, sicut palmes, & arescet*, peccata utique multiplicando.

Probatur 2. 16. Deinde assertionem hanc confirmant Patres Africani in Epistolis sæpe citatis, nam in 90. dicunt, per gratiam illam, qua Christiani efficimur, vere liberari liberum arbitrium, ne concupiscentiis obediat. Gratia autem prima, qua Christiani efficimur, & fundamentum Christianæ justitiæ, est fides, & non obedire concupiscentiis, est legem naturæ servare; ergo auxilium necessarium ad legem naturæ sine peccato servandam supponit fidem, & in ea fundatur. Idemque probant alia testimonia, quæ supra in prima opinione adduximus; tandem idem indicant Patres, quando dicunt, veram gratiam auxiliantem ad sancte vivendum, & cavenda peccata incipere a vocatione ad fidem, ut tradit Concilium Arausic. cap. 4. & ult. Augustinus Epistol. 105. & sæpe alias. Prosper contra Collator. cap. 22. 26. & 29. Fulgent. de Incarnat. & grat. cap. 16. & 17.

Probatur 3. 17. His testimoniis addi possunt optimæ congruentiæ, propter quas expedire potuit, Deum hanc legem statuere. Prima, quia decrevit Deus, ut gratia, quæ dat vires ad liberandum arbitrium a servitute concupiscentiæ, non daretur hominibus nisi propter Christi merita; ergo non debuit etiam dari, nisi media fide Christi explicita, vel implicita; ergo non datur nisi fidelibus ex lege ordinaria. Secunda, quia ad manifestationem gratiæ Dei, & ad superbiam hominum reprimendam, oportuit, ut agnoscerent, sine fide, & gratia Christi non posse legem sive naturalem, sive scriptam servare, nec diu a peccato abstinere, quam rationem indicat sæpe Paulus in locis citatis. Tertia, quia motiva fidei sunt fortiora ad continendum hominem a peccatis, sive timore terreatur, sive amore inducatur, & ideo de lege ordinaria motiones, & auxilia, quibus ad illum effectum juvatur, sunt in fide fundata, unde est illud Petri: *Cui resistite fortes in fide*. Quarta, quia licet auxilium bene operandi, & cavendi peccata, ex gratia futurum sit, tamen Deus sua lege statuit, ut hæc gratia per orationes impetraretur, & non daretur, saltem abundanter, & plene ad vitanda peccata mortalia, nisi petentibus, congruenter; at vero oratio impetrans non sit, nisi ex fide: ergo eadem lege Dei cautum est, ut tale auxilium non nisi credentibus detur.

18. Dico tertio. Probabilius etiam est, ex lege Dei non dari auxilium hoc proxime sufficiens ad vitanda omnia peccata longo tempore, nisi hominibus justificatis; atque hoc modo gratiam habitualem esse necessariam ad vitanda diu peccata contra legem naturalem, non ut proximum auxilium ad id necessarium, sed ut principale fundamentum, & ratio obtinendi tale auxilium. Sic explicatam amplectimur primam sententiam; quæ licet non sit tam certa, sicut præcedens assertio, est nihilominus longe probabilior, eamque valde persuadent testimonia in illius confirmationem adducta. Quibus non sit satis responsionibus adductis in num. 9. quia licet uni, vel alteri loco possint aliquæ earum adaptari, non tamen omnibus simul sumptis. Nam sæpe requirunt charitatem Dei veram, & infusam, non solum ut perfecte, & cum fructu homo servet legem naturæ, sed etiam ut simpliciter eam servet, ita ut contra illam non peccet: unde Augustin. libr. de Catechizand. rudib. cap. ult. dicit: *Non implere legem, nisi qui Dominum acceperit Spiritum Sanctum Patri, & Filio æqualem*. Accipitur autem Spiritus Sanctus per gratiam habitualem, & per infusionem charitatis; ergo ex sententia Augustini, ut homo impleat legem, necessarius est internus habitator Spiritus Sanctus, qui hominem justum in suis actionibus regat. Verum est tamen, Augustinum in hoc ultimo loco, & de Spirit. & Liter. cap. 26. & sæpe alias tractare de tota lege prout includit perfectum Dei amorem, & proximi: quo modo clarum est, non posse totam legem sine gratia habituali impleri; quia nemo diligit Deum super omnia, ita ut impleat charitatis præceptum, quin habeat gratiam habitualem, quia in principio, seu in prima infusione sequitur ad illam dilectionem tanquam ad ultimam dispositionem, postea vero, ut homo diu servet omnia præcepta, necesse est, ut talis observatio ab Spiritu Sancto inhabitante procedat; unde in rigore non satis probatur assertio ex illo loco, & similibus, quia non agimus de observatione totius legis, ut includit præcepta fidei, & charitatis, sed præcise de lege naturali.

19. Instant vero aliqui, quia etiam lex naturalis præcipit suo modo diligere Deum super omnia, quod sine gratia impleri non potest; ergo hoc satis est, ut gratia sit necessaria ad implendam totam legem naturæ. Sed neque hæc ratio sufficiens est, quia etiam incertum est, an ad hanc dilectionem sit necessaria, quod mox disputabimus. Secundo, quia licet demus, requiri gratiam, eadem ratione dicetur, sufficere gratiam auxilii sine gratia sanctificante. Tertio, & maxime, quia illud præceptum cum sit affirmativum non obligat pro semper; imo potest transigi longum tempus, pro quo non obliget; ergo pro illo tempore sine gratia poterit observari lex naturalis, non eliciendo in toto illo tempore dilectionem Dei super omnia, neque aliquid contra illam peccando. Hoc ergo erit satis, ut dicatur homo posse implere totam legem naturalem longo tempore sine gratia, quantum necesse est ad vitanda omnia peccata longo tempore, quod solum in præsenti tractamus. Hic enim non inquirimus, an omnes, & singuli actus legis naturalis possint fieri sine gratia, neque an omnes actus, quos lex naturalis præcipit, possint fieri sine gratia, nam hoc esset confundere quæstionem de necessitate gratiæ ad dilectionem Dei naturalem, vel alios actus difficiles, cum quæstione de necessitate gratiæ ad non peccandum longo tempore contra legem naturalem: quod fieri non debet. Nam si in illo sensu tractetur quæstio, ut includatur in ea dilectio Dei, & supponatur haberi non posse sine gratia, non solum erit verum, hominem non posse diu servare totam legem naturæ sine gratia, verum etiam nec brevissimo tempore, quia in illo non potest juxta illam sententiam dilectionem Dei habere sine gratia. Non debet ergo misceri quæstio de dilectione Dei, sed quidquid de illa sit, probandum est, non posse hominem diu esse constantem in observatione legis naturalis, utique exequendo præcepta omnia affirmativa, quæ pro illo tempore obligaverint, & quod caput est, non violando præcepta ejus negativa, in quo Paulus, & ex illo Augustinus, & alii Patres difficultatem hujus observantiæ posuerunt, reducendo illa præcepta ad illud generale, *non concupisces*.

Alia quorundam probatio pro assertione tripliciter rejicitur.

20. Aliter ergo ex illis locis colligimus assertionem, nimirum, quia licet hæc observatio legis naturæ, cavendo diu illa peccata, non includat formaliter actum charitatis Dei, ita ut necessarium sit per proprium, & formalem actum elicitum Deum super omnia diligere intra illud tempus, nihilominus protectio, & auxilium Dei necessarium ad illam observationem legis naturalis non datur nisi illi, in quo Spiritus Sanctus per gratiam inhabitat. Hoc autem præcipue credimus, quia Patres in locis citatis ita sentiunt; si omnia loca, ut dixi, simul sumantur, & inter se conferantur. Et similiter id insinuat Scriptura in locis allegatis, & ostendit experientia, quia nemo etiam fidelis in peccato mortali jacens, diu ab aliis peccatis abstinet, vel contra omnes concupiscentias fortiter dimicat. Cum autem hoc non fuerit necessarium ex natura rei, solum possumus hujus divinæ dispositionis congruentis rationes reddere. Prima est, quia hæc protectio Spiritus Sancti, qua homo custoditur, ut concupiscentias vincat, & non peccet longo tempore, est insigne beneficium, quo sunt indigni etiam fideles, qui in statu peccati mortalis permanent, & alioqui est paternalis providentia quasi connaturalis gratiæ Dei, quæ homines filios Dei constituit: ergo illis solis promissa est, & solis illis datur juxta illud Pauli ad Romanos 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*. Dicuntur agi spiritu Dei, non solum, qui justificantur, sed etiam qui ita reguntur ab ipso, ut peccata omnia vitare possint: unde verba illa Christi supra allegata: *Si quis in me non manserit, mittetur foras, & arescet*, non tantum intelliguntur de iis, qui per infidelitatem a Christo separantur, sed etiam de illis, qui dilectionem ejus deserunt, & per fidem vivam in ipso non manent, nam illo etiam mittuntur, & arescunt non

Legitima probatio ex divina dispositione sumpta ac in Patribus ex Scripturis fundata.

1. Congruentia dictæ dispositionis

tantum

tantum in fine, cum desperanter separabuntur, si in illo statu perseverent, sed etiam statim, ac per peccatum separantur a Christo, quia extra protectionem singularem ejus fiunt, & in dies magis, ac magis arescunt, si in eo statu perseverent.

Altera congruentia.

21. Altera congruentia est, quam insinuavit D. Thom. quia is, qui nec actu, nec habitu diligit Deum, est de se valde indispositus, ut a concupiscentiis, & aliis occasionibus peccandi diu abstineat, & ideo nisi pœnitentiam agat, non se disponit ad recipiendum auxilium, quo a Spiritu Sancto contra tentationes carnis, & dœmonis protegatur; quæ ratio elucidatur optime verbis Pauli ad Rom. 8. *Qui secundum carnem sunt, quæ carnis sunt, sapiunt, qui vero secundum spiritum, quæ sunt spiritus, sentiunt:* unde infra concludit: *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt:* Omnes autem qui carent Dei gratia in carne sunt, juxta ejusdem Pauli sententiam, qui adjungit: *Vos autem in carne non estis, si tamen spiritus Dei habitat in vobis.* Declarari præterea potest in hunc modum; nam

3. Congruentia.

ut quis possit diu a peccatis mortalibus cavere, necesse est (moraliter loquendo) ut habeat firmum propositum, nunquam peccandi mortaliter, nam qui non est hoc generali proposito munitus, & in singulis occasionibus privatis motivis, & rationibus ducitur, vix potest in singulis prævalere, nedum contra omnia, quæ varia, & multiplicia sunt, constans esse, & eleganter describit Cyprian. libr. de Mortalitat. non longe a principio. Oportet ergo habere cor firmatum per propositum contra omne peccatum, quod sine gratia non fit, ideoque illud habere non potest, qui in aliquo peccato jacet; ergo ob eandem pravam dispositionem non datur ei specialis protectio Spiritus Sancti, qua concupiscentiis omnibus resistat, & non peccet contra totam legem naturalem; sicque procedit dictum Gregorii: *Peccatum, quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit.*

Dubium alterum principale ex postrema tituli parte. Ejusque quorundam responsio & probatio.

22. Ex his ergo colligitur, ad hujusmodi effectum necessariam esse fidem, & charitatem, saltem habitualem, & ultra habitus gratiæ necessarium esse actuale auxilium Dei regentis, & protegentis justum. Declarandum vero superest, an necessarium sit, ut hoc auxilium actuale sit supernaturalis ordinis, vel sufficiat ordinis naturalis. Aliqui existimant, necessario requiri auxilium supernaturalis ordinis, ac proinde in substantia sua supernaturale: nam ex secunda assertione id colligi videtur: quia requiritur auxilium fidei, seu ex fide, hoc autem auxilium supernaturale est; sicut & fides est supernaturalis: ergo etiam auxilium necessarium ad servanda præcepta legis naturæ est auxilium supernaturale. Idem argumentum sumitur ex eo, quod Patres requirunt gratiam justificantem, quæ vox, ut extenditur ad auxilia actualia non significat, nisi motiones illas, quæ ad actus justitiæ supernaturalis excitant, & adjuvant.

Expenditur dicta probatio, & præcipua ex parte rejicitur.

23. Verumtamen observare oportet, aliud esse loqui de principio proxime adjuvante ad observationem præcepti naturalis, aut resistendum tentationi illi contrariæ: aliud vero esse loqui de via, seu ratione obtinendi tale auxilium. Ratio ergo facta solum probat, hoc posteriori modo requiri gratiam, vel auxilium gratiæ ordinis supernaturalis, quia obtinendum est mediante fide impetrante, & ratione filiationis divinæ, quam gratia habitualis confert. Hinc autem non sequitur auxilium ipsum, quod immediate datur ad illum effectum, necessario habiturum esse supernaturalitatem ejusdem ordinis. Nam multa per fidem impetramus, quæ ordinis naturalis sunt, ut sanitatem, scientiam, & multa etiam beneficia justis conferuntur, quia justi sunt, quæ similiter naturalia sunt, juxta illud, non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem. Maxime vero impetrantur hæc, vel ratione prioris gratiæ donantur, quando ad finem ejusdem gratiæ utilia sunt, vel esse possunt, & ad illum finem ordinantur. Sic ergo potest impetrari per fidem auxilium, quod & sit gratia, quia gratis datur, & aliquo modo supernaturale, quatenus est effectus fidei, & orationis, & nihilominus sit naturalis ordinis, quia ad effectum, propter quem datur, ut proximum principium, non est magis necessarium. Nam si singuli actus, propter quos datur, considerentur, motio naturalis ad illos sufficit, ut supra probatum est; si vero attendatur collectio, & multitudo similium actuum, ad illam multiplicatio, & collectio similium motionum, & auxiliorum propter eandem rationem satis erit. Et si per fidem, vel gratiam sanctificantem obtineantur, habebunt omnia, quæ Concilia requirunt, nam & sunt auxilia ex fide, & ad gratiam justificationis pertinent, quatenus non peccare contra legem naturæ magna pars est justitiæ; ergo talia auxilia sufficiunt, nec habemus fundamentum, propter quod amplius requiramus.

Vera decisio superioris dubii.

24. Dico ergo ut hæc observatio legis naturalis, & victoria tentationum contra illam, fiat cum aliquo fructu, vel merito conferente aliquo modo ad vitam æternam, necessarium esse auxilium supernaturalis ordinis, saltem quoad modum, seu circumstantiam aliquam operationis. Quod non solum est verum de longo tempore, sed etiam de brevi; imo non solum de collectione actuum, sed etiam de singulis, quia in singulis reperitur illa proprietas, seu conditio propter quam tale auxilium est necessarium, ut in tractatu de merito late dicetur. At vero si auxilium solum inducat ad observandam legem naturalem, quoad substantiam, & ad cavendam culpam contrariam, constat ex dictis, ex natura rei sufficere auxilium ordinis naturalis datum ultra ordinem, & virtutum causarum naturalium. Unde non video, cur non possit tale auxilium per fidem impetrari, & interdum habere suum effectum in homine justo, poterit ergo etiam ex lege sufficere. Verisimile autem est, regulariter hoc fieri per auxilia superioris ordinis; tum quia sunt magis proportionata ipsi gratiæ, & fidei; tum quia sunt efficaciora, & magis fructuosa; vel certe, quia hæc auxilia ad totam collectionem non dantur, nisi adjuvando ad singulos actus, verisimile est, totum hoc adjutorium nunc ex his, nunc ex illis conflari. Nam fidelis justus interdum implet naturale præceptum, vel vincit contrariam tentationem ex consideratione tantum honestatis naturalis, & affectione illi proportionata, & tunc verisimile est juvari solis auxiliis naturalis ordinis: aliquando vero & sæpius justus resistit tentationibus, sumendo scutum fidei, seu fortis factus in fide, & motus altioribus, & æternis motivis, & nunc recipit auxilia divini ordinis. Dat ergo Deus hæc auxilia, vel prout vult, vel prout prævidet magis expedire illi, quem a peccatis præservare vult. Quæ doctrina consentanea est Augustino; nam in libris contra Pelagium præcipue loqui videtur de auxiliis supernaturalibus in substantia, in aliis vero locis non semel alia commemorat, quæ licet in se naturalia sint, a Deo occultis suis modis procurantur, quorum exempla videri possunt lib. 9. Confess. cap. 8. 9. & 10.

Ex proxima decisione aliæ suboriuntur difficultates. 1. Difficultas.

25. Sed oriuntur ex dictis difficultates, quibus satisfacere necesse est. Prima est, quia ex dictis sequitur, non solum ad omnes tentationes vincendas, sed etiam ad singulas graves necessariam esse fidem: & quod difficilius est, gratiam justificantem: consequens non est credibile; ergo. Sequela probatur, quia eisdem modis loquuntur Patres, & eandem gratiam requirunt ad tentationes graves sine lapsu tolerandas, & superandas, quam postulant ad vivendum diu sine peccato: imo vix de his loquuntur separatim, sed promiscue tanquam de uno dogmate, seu tanquam de eadem necessitate: ergo si propter illa testimonia requirimus fidem, & sanctitatem personæ ad cumulum tentationum, idem de gravi quacumque tentatione sentire debemus. Minor autem probatur, quia sequitur, infideles ac peccatores non posse lege ordinaria vincere tentationes graves, nisi vel illi ad fidem veniant, vel hi ad pœnitentiam, & remissionem peccatorum disponantur: utrumque autem est creditu difficillimum, quia non est verisimile negare Deum auxilium tam frequenter necessarium omnibus his hominibus. Imo nonnulla leguntur exempla, ex quibus contrarium intelligimus, nam de quodam infideli Polemone, refert Augustinus Epist. 130. fuisse sermone Xenocratis a dominatu luxuriæ liberatum: *Quod* (ait Augustinus) *non humano operi tribuerim, sed divino:* ubi licet expresse non asserat, illud factum esse a Deo speciali munere

nere gratiæ, nihil tamen prohibet fieri potuisse, ut Deus per sermonem Xenocratis excitaverit peculiari modo mentem Polemonis, ut a vitio illo emendaretur; & libr. de Patient. cap. 27. dicit esse donum Dei, quando hæreticus pro veritate aliqua fidei mortem sustinet. Quod multo certius est de fideli peccatore, qui rapitur ad martyrium priusquam habeat tempus considerandi suum statum, aut se ad justitiam disponendi.

2. Difficultas.

26. Secunda, & similis difficultas est, quia sequitur, infideles carere auxilio sufficienti ad non peccandum longo tempore, & consequenter esse illis simpliciter impossibile servare omnia præcepta: & nihilominus propter eorum transgressionem damnari, quod durum est. Idemque sequitur de fideli peccatore, qui longo tempore jacet in peccato. Unde sequitur aliud incommodum, scilicet, teneri eum qui peccat, statim agere pœnitentiam de peccato commisso, alioqui peccatum novum committeret, quia se exponit periculo novi peccati.

Tertia.

Tertia est, quia videtur in hoc aliqua differentia constituenda inter peccatorem fidelem, & infidelem; nam infidelis non habet principium impetrandi a Deo auxilia, & ideo mirum non est, si illis careat; fidelis autem etiamsi sit in peccato, habet principium illa impetrandi, quia ad hoc sufficit fides mortua, ergo licet infidelis careat his auxiliis, peccator fidelis, si velit, poterit illis non carere.

Quarta.

Ultima difficultas est, quomodo hæc doctrina in statu puræ naturæ locum habere potuisset, cum tamen eadem videatur esse ratio de homine in illo statu, quæ de homine lapso.

Respondetur generaliter ad positas difficultates inprimis quoad infideles.

27. Ad has difficultates dicendum inprimis est de infidelibus nullum esse inconveniens, quod careant omnibus propriis auxiliis prævenientis, & adjuvantis gratiæ in ordine ad bene moraliter operandum, & vincendas tentationes non solum quoad omnium collectionem longo tempore, sed etiam quoad singulas graves; tum quia his gratiis indigni sunt; tum etiam, quia in istis primum gratiæ initium est per vocationem ad fidem, & donec huic vocationi respondeant, non recipiunt specialia auxilia ad vitanda alia peccata, vel ad bene operandum; neque hinc sequitur aliquod absurdum, quia nihilominus illi sunt liberi, & absolute possunt tentationi non consentire, saltem potentia physica, & morali pro singulis actibus, vel momentis, & ideo peccant in particulari actu, licet respectu collectionis, seu perseverantiæ necessitate quadam etiam morali peccent. Quamvis autem hoc regulariter ita sit, nihilominus probabile est, & pie credi potest, Deum interdum juvare specialiter infidelem ad aliquam gravem tentationem vincendam, quia hoc est consentaneum misericordiæ Dei, & nullo sufficienti testimonio ostenditur lex illa adeo immutabilis, ut non liceat credere, interdum Deum præter illam operari ex altissimo consilio providentiæ, vel prædestinationis. Quoties enim id fecerit Deus, vel erit in ordine ad salutem ipsius infidelis, si est ex electis, ut illa via minus sit indispositus ad fidem, & tunc illa gratia ad vocationem ad fidem quodam modo pertinet, vel erit propter aliquod commune bonum Ecclesiæ, ut in exemplo de hæretico, quem Deus juvat, ut pro veritate fidei moriatur, credibile est, id facere Deum propter honorem ipsius fidei, vel propter fidelium salutem, ut tali exemplo confortentur. Sicut etiam dixit Augustinus lib. de Gratia Christi cap. 24. Deum speciali auxilio convertisse voluntatem Assueri in favorem Hester, & filiorum Israel, illud ergo auxilium datum est infideli Regi in gratiam fidelium.

Limitantur proxime dicta pro infidelibus.

28. Addo vero hoc non esse extendendum ad auxilium, quo longo tempore vitantur peccata, & vincuntur tentationes contrariæ legi naturali, nam hoc donum nemini credo communicari ante fidem, & in hoc constituo differentiam inter auxilium ad singulas graves tentationes vincendas, vel ad omnes superandas, & non peccandum longo tempore, quod prius interdum datur sine fide, posterius vero nunquam. Et ita quoad hanc partem ad primum dubium respondeo negando sequelam. Et quamvis hæc differentia non tradatur expresse a Patribus, non tamen negatur: imo in illis habet fundamentum; quia ad vincendas concupiscentias simpliciter, ita ut in peccatum mortale hominem non pertrahant, requirunt expresse, & frequentius auxilium ex fide, de gravibus autem tentationibus nunquam hoc in particulari dicunt. Paulus etiam sæpe docet, infideles semper esse oneratos peccatis, quod autem nunquam juventur ad unam gravem tentationem vincendam non dicit. Habet etiam illud discrimen fundamentum in ipsa re, quia longe excellentius donum est diuturna vita innocens a peccato, quam victoria unius vel alterius tentationis gravis: & infidelis ipse multo est indignior priori dono, magisque indispositus ad illud recipiendum, & vix potest expedire ad fidei honorem, vel commune bonum, ut sine fide communicetur alicui vitæ innocentia, & ita non est utriusque doni eadem ratio.

Deinde respondetur ad easdem difficultates quoad peccatores fideles quibus magis auxiliatur Deus, quã infidelib.

29. At vero de fideli existente in peccato longe aliter censeo quoad multa, nam inprimis multo frequentius, & facilius potest habere auxilium necessarium ad vincendam gravem tentationem in particulari, quam infidelis, propter illam rationem, quod per fidem, & rationem potest impetrare tale auxilium, etiamsi ad remissionem peccati non se disponat; & ideo dixi in tom. 4. de Pœnit. disput. 15. sect. 6. in homine existente in statu peccati raro esse necessarium medium ad vincendam tentationem gravem, contritionem elicere, & se proxime disponere ad justitiam, quia impetrando auxilia actualia, potest per illa vinci tentatio, nisi tam extraordinaria sint, ut propria justorum esse censeantur, qualia possunt existimari, quæ ad martyrium constanter subeundum requiruntur.

Promovetur proxima responsio.

30. Deinde potest fidelis, etiamsi gratia, & charitate careat, aliquo tempore vitare omnia peccata contra legem naturalem; imo & contra supernaturalia præcepta per auxilium divinum actuale sine infusione habituum, dummodo pro eo tempore specialis obligatio diligendi Deum super omnia, aut habendi contritionem non occurrat. Hoc mihi etiam probant rationes in secunda assertione adductæ, probant enim aliquid amplius posse fidelem, etiamsi peccator sit, quam infidelem, in hoc negotio resistendi tentationibus tam carnis, quam dæmonis, nam fides de se est quasi proximum principium hujus resistentiæ, juxta illud Petri. *Cui resistite fortes in fide*, & illud Pauli: *In omnibus sumentes scutum fidei*. Ergo aliquo majori tempore potest fidelis peccator sine novo peccato perseverare, si recte velit, sicut facile potest, fide sua uti; tum considerando altiores rationes ad non peccandum, etiam contra legem naturalem, quas infidelis non assequitur, tum orando, & petendo auxilium, per fidem, & per Christum, quod infidelis facere non potest. Quo circa licet hoc tempus, pro quo fidelis peccator potest totam legem servare per auxilium gratiæ, absolute spectatum breve, aut mediocre dici possit, comparatione vero facta ad infidelem, est multo longius; e contrario vero comparatione facta ad fidelem justum est breve tempus.

Et adhuc magis justis, quam injustis fidelibus.

31. Atque ad eundem modum intelligenda est tertia assertio posita. Nam in ea ulterius considerandum est, hominem etiam justificatum simpliciter, & absolute non posse perseverare diu sine peccato cum solis ordinariis auxiliis gratiæ, ita ut illa moraliter satis sint ad perseverandum cum effectu, nisi Deus majora subministret, quæ non negat justo facienti, quod in se est per generalia gratiæ auxilia, ut infra videbimus. Et nihilominus per illa ordinaria auxilia aliquo tempore potest totam legem sine lapsu servare, quod quidem tempus in se quidem, & comparatum ad totam vitam, seu ad tempus illud, pro quo sunt necessaria specialiora auxilia, breve est, & modicum, & nihilominus comparatum ad tempus, pro quo fidelis existens in statu peccati sine novo peccato conservari potest, longum est, quia uberiora sunt auxilia ordinaria fidei vivæ, quam mortuæ, ut per se notum est.

Respondetur jam specialiter ad 1. difficultatem in num. 25.

32. Et per hæc satis responsum est ad tres priores difficultates. Nam ad primam jam ostensum est, non esse eandem omnino rationem de resistentia unius gravis tentationis, quæ est de perseverantia diuturna sine peccato, ideoque licet fateamur communi lege non dari infidelibus gratiam necessariam ad vincendas singulas tentationes graves, nihilominus vel ex pura misericordia Dei circa particularem personam, vel ex

aliis universalis providentiæ rationibus interdum illi credamus dari simile auxilium sufficiens, vel efficax ad resistendum alicui tentationi. Ad secundam etiam, quoad eam partem, quæ ad infideles pertinet, jam ostensum est, quomodo non obstante defectu talis auxilii peccent interdum succumbendo tentationi; tum quia in eo actu, & momento, quod id faciunt, sufficienti libertate physica, & morali id faciunt; tum etiam, quia si vellent ad fidem disponi, possent, quia paratum a Deo habent auxilium. Quæ posterior ratio in eis, qui habent aliquam fidei notitiam, & vocationem, locum habet, ad eos vero qui habent ignorantiam invincibilem fidei recte accommodari non potest; prior ergo ratio sufficit.

Ad 2. in num. 26. quoad 1. partem.

33. Ad alteram vero partem de fidelibus peccatoribus dico, posse aliquo tempore mediocri per auxilia gratiæ sine peccato conservari: & ideo non tenentur statim, ac semel peccant pœnitentiam agere peccati commissi, ne se exponant morali periculo aliud committendi. Nam tale periculum non statim instat, neque certo sciri potest, quando incipit esse necessaria ad non peccandum; imo in particulari actu, & tempore fere semper potest præsumi, non esse tale periculum morale ex illo capite, & ideo nunquam propter illum titulum obligat præceptum pœnitentiæ, nisi alioqui gravissima tentatio simul urgeat, ut in dicta disput. 15. de Pœnit. sect. 5. dixi. Et eadem ratione non potest fidelis fieri certus, quod sit in statu gratiæ, eo quod aliquo tempore conscientiam peccati mortalis non habuerit; tum quia illud tempus, in quo potest homo fidelis extra statum gratiæ conservari sine novo peccato mortali, non est certum, ac definitum, nec fortasse in omnibus hominibus est æquale, nam pro diversitate statuum, & multitudine, vel paucitate occasionum, vel tentationum occurrentium potest hoc tempus esse longius in uno homine, quam in alio; tum etiam, quia nunquam homo est satis certus, quod in toto aliquo tempore non peccaverit mortaliter, saltem per consensum, vel culpabilem negligentiam, semper enim occurrunt dubia, vel scrupuli, quæ sufficiunt, ut homo de sua gratia non sit certus, ut in sequentibus ex professo dicemus. Quod vero spectat ad tertiam difficultatem jam explicatum est discrimen inter fideles, & infideles, quod in illo desiderabatur. Quarta vero declarationem longiorem postulat, quam in sequenti capite trademus.

Et quoad 2.

Ad 3. & 4. difficultatem, quid.

CAPUT XXVIII.

Utrum homo in puris naturalibus conditus posset innocentiam diu conservare, non peccando mortaliter per vires rationis, & liberi arbitrii, sine speciali Dei adjutorio?

1. Ratio dubitandi posita est in capite superiori, quia ex resolutione præcedenti sequitur, hominem etiam creatum in puris naturalibus, & suis viribus commissum non posse diu vitare peccatum contra legem naturæ: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur ex alio principio posito in Proleg. 4. quod homo lapsus non habet nunc majorem defectum virium liberi arbitrii, quam haberet in pura natura; ergo si hæ vires nunc non sufficiunt ad vitandum peccatum dicto modo, neque in pura natura sufficerent. Falsitas autem consequentis probatur. Primo, quia alias in illo statu naturæ esset homini simpliciter impossibile, servare legem naturæ, quia sine gratia non posset, & gratiam non haberet: consequens autem videtur contra illud dogma a Hieronymo, & Augustino traditum, & Concilio Tridentino sess. 6. cap. 11. confirmatum, Deus impossibilia non jubet.

1. Ratio pro affirmativa parte.

Hieron. Dialog. 1. contra Pelagian. ante med. Augustin. toto libr. de Grat. & lib. arb. & de Corrept. & grat. c. 1.

2. Responderi potest argumentum recte probare, observantiam uniuscujusque præcepti sigillatim sumpti esse possibilem, saltem in singulis individuis occasionibus, nihilominus tamen servare totam collectionem fuisse absolute impossibile in illo statu. Sed contra; nam sicut est alienum a divina providentia uno præcepto mandare rem impossibilem, ita etiam videtur contra eandem prudentem providentiam imponere homini tot præcepta, ut impossibile simpliciter ei sit, illa omnia implere, & non providere modum, quo implere possit, quia non solum quælibet lex, sed etiam onus legum debet esse portabile. Et confirmatur, quia repugnat authori naturæ ordinare aliquid ad finem naturalem, & non dare potestatem ad consequendum illum; si autem homo purus non posset ita servare legem naturalem, quin aliquando graviter peccaret non posset naturalem beatitudinem assequi, damnandus enim esset juxta legem justitiæ divinæ propter tale peccatum: esset ergo miserabilior cunctis creaturis, nam reliquæ omnes possunt ad illos fines propter quos creantur, pervenire.

Confirmatur 1. instiuit.

3. Præterea augetur difficultas illo vulgari argumento, quod si talis homo haberet libertatem, & vires ad servanda singula præcepta, procedendo ab una in aliam occasionem, servando præceptum, & vitando peccatum, posset etiam totam collectionem exequi. Quia collectio nec tota simul occurrit, nec simul servatur, sed successive, faciendo unum actum post alium, & posterior, seu secundus, & tertius actus optime fieri potest, non obstantibus præcedentibus; imo potest ab illis juvari ratione consuetudinis, & licet novæ difficultates possint occurrere, nunquam reddunt actum in particulari impossibilem; ergo nec collectio tota impossibilis est. Confirmatur hoc, quia in puris naturalibus non essent tam graves difficultates, & tentationes in singulis actibus, sicut nunc sunt; tum quia non esset natura corrupta per peccatum, & ideo non esset adeo infirmata; tum maxime, quia tunc non essent tentationes dæmonis, quæ nunc reddunt observationem legis naturalis difficiliorem in singulis, & in omnibus sine gratia Dei impossibilem.

Confirmatur 2.

Confirmatur 3.

4. Nihilominus dicendum est inprimis, hominem in illo statu per solas vires naturales rationis, & libertatis, secluso omni peculiari adjutorio Dei, non potuisse diu servare totam naturalem legem absque gravi lapsu. Hæc assertio sequitur ex doctrina data, nam in libro præcedenti dictum est, non esse infirmiorem hominem lapsum quoad vires intrinsecas facultatum naturalium, & quoad repugnantiam, & dissidium earum inter se, quam esset homo in pura natura, & hic dictum est, ex hac infirmitate provenire, ut non possit homo lapsus servare diu omnia præcepta naturalia sine lapsu; ergo eadem impotentia esset in homine puro. Potest autem duplex differentia inter hos status considerari, ratione quarum videri potest, majorem esse impotentiam hominis lapsi, quam puri. Prima est ex parte difficultatis, quæ provenit ab extrinseco ex tentatione dæmonis, quia hæc non videretur futura in pura natura, quia, ut supra dicebam, videtur præternaturalis, vel certe si in eo statu Deus permitteret extrinsecas tentationes, eadem ratione ex vi suæ providentiæ conferre deberet adjutorium etiam extrinsecum, & proportionatum utique per bonorum Angelorum protectionem, qua fieret homo potens ad resistendum, & pugnandum cum extrinseco inimico. Ad hoc vero respondemus, etiam si hoc tantum concedatur, nihilominus ex vi intrinsecæ repugnantiæ corporis, & appetitus, & ex defectu naturalis cognitionis, & aliis imperfectionibus quasi inseparabilibus ab humana conditione, & societate, sequi prædictam impotentiam, etiamsi extrinseca impugnatio deesset, quamvis hinc multum augeatur. Sicut enim in naturalibus ex compositione ex contrariis sequitur corruptibilitas, cui naturaliter resisti non potest, ita in moralibus ex compositione contrariorum affectuum sequitur infirmitas moralis, cui resistere humano modo impossibile est.

Assertio negans.

5. Alia differentia est, quod nunc homo lapsus est vere, & proprie in inimicitia Dei, & indignus omni extraordinario adjutorio ejus, & ideo de se est impotens omni modo, id est, tam ab intrinseco, quam ab extrinseco ad servandam totam legem; at vero homo purus non esset inimicus, neque indignus positive (ut sic dicam) sed tantum non dignus peculiari aliqua ratione, vel merito. Veruntamen etiam ex hac doctrina non excluditur impotentia extrinseca, sed ad summum infertur potuisse tunc hominem sine impedimento habere adjutorium Dei, quod est probabile, ut jam dicam. Adverto autem circa hanc differentiam, aliud esse

Nec obstat 1. differentia.

esse loqui de cognitione honesta necessaria, & sufficiente ad operandum cum effectu aliquem actum honestum moralem. Aliud vero esse loqui de peculiari favore, & adjutorio ad servandam totam legem naturæ; nam prior cognitio provenire potest ex ordinario cursu naturalium causarum, & ideo per originale peccatum non contraxit homo debitum carendi illa cogitatione, quia non amisit ea, quæ omnino naturalia sunt; illa autem providentia est omnino naturalis, sicut quod Sol oriatur super bonos, & malos. Nec refert, quod talis cogitatio interdum congrua sit, nam eadem ratio est de illa, si per eundem cursum naturalium causarum provenit: quia illa efficacitas, seu congruitas in effectu, est ex bono usu liberi arbitrii, quem Deus non impedit propter præcedentem culpam. Igitur quoad hujusmodi cogitationem non procedit differentia posita inter hominem lapsum, & purum, procedit ergo quoad peculiare adjutorium necessarium ad continuam observationem præceptorum: nam illud includit aliquas motiones interiores, quæ licet quoad substantiam naturales esse possent, per ordinarias causas non fierent, nisi Deus peculiari modo de illis provideret. Igitur quoad hoc adjutorium verum est, in homine lapso peculiarem indignitatem hujusmodi gratiæ, quæ in homine puro non esset, inveniri.

3. Differentia posita ab Alvar. lib. 4. de Auxil. disput. 45. 47. & 54. evertit assertionē.

6. Tertiam differentiam inter utrumque statum constituit quidam modernus scriptor, ut in Proleg. 4. allegavi docens absolute non esse æquales vires internas ad operandum bonum etiam naturale, & vitandum malum contrarium in homine lapso, & puro, sed majores futuras fuisse in homine puro. Quo fundamento posito, ruit discursus a nobis factus, & consequenter dicere quis potest, hominem in puris naturalibus posse solis viribus liberi arbitrii servare diu totam legem naturæ absque peccato, & vincere omnes tentationes, quæ naturaliter occurrere possent, etiam gravissimas. Probatur sequela, quia in primis hæc assertio non est formaliter contra omnia Concilia & Patres, quia de homine lapso loquuntur, & ideo definitiones eorum extendi non debent, nec possunt ad hominem in meliori statu constitutum, in quo non haberet infirmam, nec vulneratam naturam. Deinde si semel admittimus, hominem in puris naturalibus habiturum majores vires, profecto non est, unde illas metiri possimus, aut limitare, ut ad alios effectus sint majores, non vero ad effectum servandi totam legem naturalem absque peccato; ergo consequenter loquendo, potest optime etiam hæc differentia constitui inter utrunque statum. Tandem confirmatur ad hominem, quia idem author ait, hominem in puris naturalibus potuisse diligere Deum super omnia viribus liberi arbitrii, licet in natura lapsa non possit: ergo eadem ratione posset perseverare sine peccato longo tempore in uno statu, licet non possit in alio.

Et tamen idem author assertionem negare nō audet.

7. At nihilominus idem author nunquam ausus est simpliciter concedere, posse hominem in puris naturalibus servare diu omnia præcepta naturalia sine peccato viribus solius liberi arbitrii, sed in prioribus disputationibus, quas indicavi, punctum hoc prætermittit, in disput. vero 54. in quadam solut. ad 2. solum ait, quod in puris naturalibus posset homo servare brevi aliquo tempore omnia mandata naturalia, sicut posset diligere Deum super omnia pro eodem tempore. Unde sentit in natura lapsa nec pro brevi tempore posse hominem servare omnia mandata naturalia, quod profecto absolute falsum est, & præter mentem omnem Theologorum, qui de homine lapso solum controvertunt, an longo tempore possit omnia præcepta servare, supponentes brevi tempore posse, & id esse extra controversiam constitutum. Si ergo homo in puris naturalibus majores habet vires, plus etiam in hoc genere poterit, ac subinde non tantum brevi tempore, sed etiam longo posset omnia præcepta servare.

Subterfugium præcluditur.

8. Video dici posse in ea sententia, quod nos supra de fideli, & infideli peccatore dicebamus, breve, & longum tempus dici posse & absolute, & comparate, & ita in statu puræ, & lapsæ naturæ solum brevi tempore posse hominem suis viribus servare omnia præcepta, tamen comparate multo minori, seu breviori tempore id posse nunc hominem in lapsa natura, quam in pura natura, & e converso in pura natura posse vitare omnia peccata longo tempore, comparatione facta ad hominem lapsum, licet in se tempus illud breve esset, & absolute, & comparatione ad eundem hominem aliquo modo a Deo adjutum. Veruntamen licet supposito illo discrimine, hæc subterfugia probabiliter excogitari possint; nihilominus qui discrimen illud confingit, vel admittit, nullam rationem reddere potest, cur homo purus sit potentior lapso, in tanto gradu, vel quoad talem, aut talem effectum longi temporis intra ordinem naturalium effectuum persistendo. Quapropter solidior, & omnino vera doctrina est, intrinsece non esse potentiorem hominem in uno statu, quam in alio. Atque ita conclusionem positam niti a paritate rationis in doctrina Conciliorum, & Patrum, & firma ratione de repugnantia concupiscentiæ, & corporis imbecillitate, quæ in statu puræ naturæ æquales essent. Atque ita in hoc puncto docent Sot. 1. de Natur. & Grat. cap. 4. & Medin. 1. 2. quæst. 109 art. 2. dub. penul. & alii.

Assertio 2 difficultatibus initio positis nonnihil cōcedens.

9. Propter objectiones vero in principio factas verisimiliter censeo, pertinuisse ad indigentiam illius status, si Deus in illo hominem constitueret, ut sua liberali providentia illi conferret aliqua auxilia in substantia quidem naturalia, in modo autem ultra communem causarum naturalium cursum collata, quibus posset homo, si vellet, totam legem naturalem diu servare, omniaque peccata illi contraria vitare. Quod quidem non esset auxilium gratiæ, prout nunc datur, id est, nec in substantia, nec ex parte finis, quia non transcenderet finem, & honesta motiva naturalia, esset tamen speciale beneficium in ordine providentiæ naturalis. Ab hac assertione non dissentit Medina supra; quia sensus non est, naturam humanam habituram fuisse integritatem in illo statu, quod Medina impugnat, & merito, sicut nos in Proleg. 4. fecimus, sed sensus est: daturum fuisse Deum aliquas motiones providentiæ suæ, quibus illam hominis naturalem imbecillitatem juvaret; & sic suadent assertionem rationes in principio factæ.

Accedunt etiam suasiones.

10. Item est valde consentanea divinæ sapientiæ, & providentiæ. Quia ad authorem naturæ pertinet, ita suis creaturis providere, ut finem suum assequi possint, & licet illud adjutorium in rigore esset ultra concursum naturæ debitum, non esset ultra providentiam consentaneam, tum magnificentiæ, & providentiæ Dei; tum excellentiæ humanæ naturæ pure, ac præcise spectatæ. Sic enim homo in puris naturalibus majorem dependentiam in omnibus actionibus suis a Deo recognosceret. Item posset ab illo petere, & suo modo orare excitationem bonarum cogitationum, & affectuum, præcipue in necessariis occasionibus, & temporibus opportunis, sicut petere posset pluvias, & alia bona temporalia. Item quia consentaneum est, ut Deus unicuique naturæ provideat juxta modum suum, & ut rationalium creaturarum majorem curam habeat, etiam intra ordinem providentiæ naturalis, quam brutorum. Item hoc modo homines haberent, unde magis timerent, & amarent Deum, si crederent, non solum illis providere per causas secundas, conservando ordinem earum, quem semel constituit, sed etiam aliquando vel eas aliter applicando per se, vel per Angelos, vel immediate internas hominum species frequentius, & efficacius excitando. Denique ad excellentiam naturæ humanæ pertinet, ut Deus immediate creet animam, ubi virtus ipsius naturæ defuit, & universo providet Deus movendo aquam sursum ad replendum vacuum? cur ergo idem Deus ut author naturæ non præberet homini indigenti, hoc altius providentiæ genus, præbendo illi adjutorium prout expedire censeret. Unde illud adjutorium non esset tam propria gratia, sicut nunc est simile auxilium datum homini lapso. Nam hoc auxilium prout nunc datur fidelibus, etiam peccatoribus, ordinarie est supernaturale, vel saltem per media supernaturalia obtinetur, nimirum, fidem, & orationem, ex illa, ut dictum est. In statu autem puræ naturæ tale auxilium solum daretur per inspirationes, cogitationes, affectionesque honestas liberaliori modo immissas,

sas, utique ultra communem cursum externarum causarum.

11. Quod si nunc consideretur tale auxilium respectu infidelium, jam dictum est, nunquam eis dari. Verumtamen licet daretur, haberet in eis majorem rationem gratiæ, quia ratione peccati originalis indigni sunt, etiam illa gratia; in statu autem puerorum naturalium ex parte hominis non esset illa indignitas, seu demeritum talis beneficii, quod nunc est ratione culpæ originalis, & ideo quidquid nunc datur ultra generalem concursum, peculiarem rationem gratiæ habet. Secundo, quia tunc non daretur illud adjutorium in ordine ad supernaturalem finem, sed tantum propter beatitudinem naturalem, nunc autem omne auxilium speciale datur propter supernaturalem finem. Tertio fieri potuit, ut in illo statu adjutorium illud non omne gratis daretur, sed juxta hominis dispositionem, & cooperationem, nam ratio præmii, & meriti, ut sumitur ex D.Thom.1.2.quæst.21.etiam in ordine providentiæ naturalis locum habet, sicut culpa, & supplicium. Deinde esset aliqua proportio inter naturale opus honestum, & hoc naturale adjutorium, & ideo verisimile est, quod Deus non daret illud, nisi hominibus bene utentibus prioribus occasionibus bene operandi, quas ipse naturalium causarum cursus offerret. Quod tamen nunc locum non habet, sed prima auxilia omnino gratis dantur, quia vel supernaturalia sunt, & naturalia opera non habent cum illis proportionem in ratione meriti, vel dispositionis, ut infra dicetur. Vel si auxilia sint ordinis naturalis, opera ipsa moralia hominis lapsi, & infidelis deficiunt a propria ratione meriti propter personæ indignitatem, quod non haberent opera hominis in pura natura, priusquam peccaret, ut notavit Medina loco allegato.

Respondetur tacitæ interrogationi de discrimine auxilii infidelium & status naturæ puræ.

12. Atque ex his facilis est responsio ad priores rationes dubitandi. Ad primam enim recte ibi dictum est, quodcumque præceptum naturale per se possibile, quod satis est, ut ejus transgressio ad peccatum imputetur. Quæ est expressa responsio Hieronymi tractantis de homine lapso in dicto Dialog. 1. contra Pelagian. Est autem quoad hoc eadem ratio de homine puro. Unde quod Augustinus dixit libr. de Correption. & Grat. cap. 11. *Si adjutorium, quo posset permanere, si vellet, vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quia non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset permanere si vellet, non utique sua culpa cecidisset.* Hoc (inquam) intelligendum esse existimo de adjutorio ad vitandum illud speciale peccatum, in quod lapsi fuerunt, si enim non haberent adjutorium, quo illud vitare possent, si vellent, non libere peccassent, ac proinde nec peccassent. Non est autem eadem ratio de adjutorio, sine quo non potest homo vitare peccatum longo tempore, etiamsi velit, vel desideret, quia licet homini in principio denegaretur tale adjutorium, nihilominus maneret liber in singulis actibus, & potens aliquo modo sufficienti ad vitandum unumquemque lapsum, ideoque illi imputaretur. Veruntamen, quia non procedente ex parte hominis culpa, illa esset nimis dura, & insuavis providentia Dei, ideo primum hominem a se creatum per donum justitiæ originalis adjuvit, & dedit illi absolutam potestatem ad servandam naturalem legem quocumque tempore: & verisimile est, si creasset hominem sine illo dono in pura natura, adjuturum fuisse illum alio ad non peccandum contra legem naturæ, & ut id simpliciter posset longo tempore.

Ad 1. rationem in num. 1.

13 Unde ad replicam de multitudine præceptorum dicendum est, illud onus non esse ab extrinseco superadditum naturæ humanæ; sed esse veluti proprietatem consequentem naturam, quam Deus impedire non debuit. Oritur autem a natura hominis secundum eam partem, qua spiritualis est, respectu cujus secundum se consideratæ facile esset omnia illa præcepta servare, tamen quia illa spiritualis pars corruptibili corpori conjungitur, inde nascitur difficultas in ea lege servanda. Quapropter sicut mirabilis est compositio ex rebus adeo distantibus, & quasi contrariis, ita mirandum non est, quod in ea natura sint multa præcepta naturalia cum interna difficultate ad illa observanda: quæ nisi per majus adjutorium authoris naturæ, quam sit solus concursus universalis, servari non possent. Idemque fere est de consequutione beatitudinis naturalis, de qua procedebat prima confirmatio, ad quam per secundam assertionem responsum est.

Ad replicam in num. 2.

Ad 1. confir. in eodem n. 2.

14. Ad ultimam vero confirmationem, quæ procedere potest contra utramque assertionem, aliqui respondent, deficiente illo peculiari adjutorio Dei, necessarium esse, ut homo perveniat interdum ad occasiones certas, in quibus non possit legem naturæ servare sola arbitrii libertate. Sed licet hoc verum sit quando interveniunt determinatæ tentationes graves, tamen quando illæ deficiunt, id non est necessarium, & nihilominus etiam tunc esset adjutorium necessarium ad servandam totam legem naturæ longo tempore, & sine lapsu gravi. Et ideo responderi potest primo negando consequentiam: est enim a divisa, seu determinata designatione singulorum ad confusam collectionem, quæ non est formalis, nec bona, ut cum Hieronymo in Dialogis contra Pelagian. supra exemplis monstratum est. Et ratio etiam est supra tacta, quia impossibilitas, quæ reperitur in tota collectione, est diversæ rationis a possibilitate, quæ in singulis actibus, vel momentis determinate sumptis reperitur. Et ideo non sunt contrariæ, neque ab una ad alteram est bona illatio. Nam potentia vitandi singula peccata, provenit ex naturali indifferentia liberi arbitrii, quæ non tollitur ab objecto creato cum quibuscumque determinatis circumstantiis per rationem applicato: impotentia vero respectu collectionis provenit ex impedimentis occurrentibus, & inconstantia naturali, ac mutabilitate liberi arbitrii. Et hinc fit, ut licet unaquæque occasio servandi præceptum, & possibilis, & facilis appareat, nihilominus in illarum continuatione, & frequentia est peculiaris difficultas, quæ naturaliter superari non potest, & hæc omittitur, & non consideratur in argumento, & ideo collectio non recte fit.

Ad 2. in num. 3.

15. Neque obstat, quod unus actus bonus, quo præceptum impletur, vel vitatur peccatum, de se inducat dispositionem ad alium similem; tum quia in ipsis tentationibus, & occasionibus est varietas, ideoque sæpe dispositio relicta ex uno actu non juvat in alia occasione occurrente; tum etiam, quia multo major est difficultas, quæ ex mole corporis, & fatigatione sensuum est, & naturali quodam tædio persistendi in eodem modo operandi nascitur; tum denique, quia illa dispositio, quæ per unum, vel alterum actum inducitur, debilissima est, & parum juvat, & ipsamet infirmitas, & fragilitas humana, si gratia destituatur, non finit illam dispositionem crescere, nam statim per plures actus perdit, quod per unum acquisierat, ut de acquisitione virtutum paulo inferius dicemus. Aliter etiam posset in forma responderi, negando antecedens cum proportione sumptum, cum enim dicitur, post primum actum vitandi peccatum, potest homo facere secundum, & post secundum tertium, & sic deinceps; licet hoc antecedens sit verum de potentia physica, & morali præcise spectata in ordine ad unumquemque actum determinate, non tamen simpliciter est verum respectu potentiæ moralis consideratæ in ordine ad totam illam actuum successionem. Secundum quam potentiam totum id, quod in antecedenti sumitur, non potest simpliciter fieri, quia in aliquo necessario deficiet, licet non possit designari aliquis definitus actus, vel determinatum tempus, pro quo illa necessitas reperiatur. Et ita quod mente cogitatur, proponiturque ut constanter faciendum, per successionem unius post aliud, non potest in re executioni mandari cum illa uniformitate, nisi flexibile arbitrium, & tot hostibus circumseptum adjutorio gratiæ confortetur. Tertia confirmatio solum ostendit difficilius adhuc nunc abstineri a peccatis sine gratia, quam fieret in pura natura: non tamen ostendit illud tunc fuisse moraliter possibile.

Progreditur proxima responsio secunda confir.

Ad 3. confirm.

C A-

CAPUT XXIX.

Utrum homo lapsus possit elicere solis viribus liberi arbitrii sine auxilio gratiæ aliquem actum dilectionis Dei, saltem ut author est, & finis naturalis.

Introducitur q. 1. notatio duplicis considerationis de Deo.

1. DIximus de bonis actibus, quibus ex accidenti aliqua difficultas adjungitur, nunc dicendum sequitur de nonnullis, qui præter dicta impedimenta, ex objecto gravem aliquam difficultatem habent. Inter quos primum locum tenet amor Dei, propter excellentiam objecti, & ideo de illo specialiter movent quæstionem D.Thom. dicta quæst. 109. art. 3. & cæteri Theologi in 2. distin. 28. ut autem clarius procedamus, oportet supponere communem distinctionem de Deo ut prima causa naturalis est, & finis ultimus connaturalis homini, ut in pura sua natura spectato: vel ut est author supernaturalis, & gratiæ, ac objectum beatitudinis supernaturalis. Nam priori modo censetur Deus bonum naturale hominis, ac proinde per se loquendo naturaliter diligibilis, posteriori autem modo spectatur Deus ut bonum excedens hominis naturam, ac proinde illi supernaturale. In præsenti ergo non tractamus de amore Dei, ut est supernaturale bonum hominis, nam de hoc dicturi sumus in libro sequenti, nunc autem supponimus, illum amorem non pertinere ad ordinem naturæ, ideoque non posse fieri sine auxilio gratiæ, saltem si perfectus sit, an vero aliquis imperfectus ejusdem materialis objecti sine viribus gratiæ haberi possit, ibi disputabitur, hic ergo solum de Deo, ut authore naturæ, ejusque amore tractamus.

2 Notatio duplicis amoris perfecti, & imperfecti, & utriusque explicatio.

2. Deinde prætermittenda est distinctio hujus amoris Dei, nam generatim loquendo potest esse aut perfectus, aut imperfectus, sub qua verborum generalitate multæ distinctiones hujus amoris comprehenduntur. Quia in hoc amore multæ perfectiones spectari possunt, & ob carentiam cujuscumque illarum potest dici amor imperfectus, quia imperfectum dicitur ex quocumque defectu, ideoque potest hic amor multipliciter esse imperfectus. Prima igitur perfectio hujus amoris est, ut sit benevolentiæ, quo amore amatur Deus propter se ipsum, id est, vult homo Deo aliquod bonum, solum ut ei bene sit, vel ut Deo placeat, aut in ejus gloriam redundet. Ab hac autem perfectione deficit amor concupiscentiæ, quo diligit homo Deum sibi, ut ipse homo bene sit, de qua divisione dicemus statim plura, & alia cap. sequent. Deinde amor ut sit perfectus debet esse absolutus, ut explicatur hac voce *volo obedire Deo*, vel gloriam ejus quærere; imperfectus autem erit, si solum in actu conditionato consistat, qui explicatur verbo *vellem*. Altera perfectio amoris est, si non solum sit absolutus, sed etiam super omnia appretiative, ut ajunt, id est, ut per amorem ita voluntas feratur in rem amatam, ut propter nullam aliam velit ab ea dimoveri: unde e converso amor Dei, qui non attingit hunc gradum, dicetur simpliciter imperfectus. De hac partitione dicemus in cap. 35. ubi etiam de perfectione intensionis, & imperfectione remissionis: item de perfectione constantis amoris, qui etiam efficax dici solet, & de imperfectione inconstantis, seu inefficacis amoris aliquid attingemus. Denique ad perfectionem amoris, & maxime Dei pertinet, ut sit simpliciter bonus moraliter: nam si aliquam moralem malitiam habeat adjunctam, non solum imperfectus erit, sed etiam vix nomen amoris Dei merebitur. Quapropter cum in præsenti capite de amore Dei loquamur, abstrahendo ab aliis perfectionibus, vel imperfectionibus, quo ad hanc ultimam non abstrahimus, sed loquimur de amore Dei omnino puro, & honesto; nam si aliquis est amor Dei impurus, & malus, ille non solum non fit per auxilium gratiæ, sed potius non magis est a Deo, quam cætera peccata. Talis autem erit, si quis velit honorare Deum, ut ab eo auxilium, & favorem ad suas concupiscentias explendas, vel vindictam de inimico sumendam obtineat, de quo pravo amore recte intelligitur quod Augustinus dixit libr. Octuaginta trium quæstionum quæst. 30. perversum esse, uti rebus, quibus fruendum est.

1 Sentent. negans.

3. His positis fuit quorundam sententia, nullum amorem Dei sive perfectum, sive imperfectum, sive naturalem, sive supernaturalem posse haberi sine auxilio gratiæ. In qua sententia cum exaggeratione asserenda excessit Bajus in opere de Charitate, ex quo in assertionibus supra Proleg. 6. cap. 2. relatis, & a Pontificibus damnatis notatur 34. in qua refellitur distinctio duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur, ut beatificator est, quam distinctionem dicit esse vanam, & commentitiam, & ad illudendum sacris literis, & plurimis veterum testimoniis excogitatam. Et in 36. dicit, amorem naturalem (utique Dei) qui ex viribus naturæ exoritur, e sola Philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum injuria Crucis Christi defendi a nonnullis Doctoribus. Ac denique in 38. generaliter sic inquit: *Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne perhibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corda diffusa, Deus diligitur.* Si ergo præter charitatem Dei nullum studiosum amorem ille author agnoscebat, consequenter etiam respectu ipsius Dei nullum admittebat amorem, præter charitatem, quæ non viribus liberi arbitrii, sed per solam infusionem Spiritus Sancti fit.

Ejusdem sententiæ in universum spectatæ fund. 1. ex Script.

4. Fundamentum hujus sententiæ in generali sumitur primo ex Scriptura, in quo non fit mentio alterius amoris Dei, nisi charitatis, quæ dicitur esse ex Deo 1. Joan. 4. & a Deo Patre, ad Ephes. 6. & per Spiritum Sanctum diffundi ad Roman. 5. & ad Galat. 5. inter fructus Spiritus numeratur. Neque in divina Scriptura reperitur alia dilectio Dei commendata, nisi quæ est charitas: unde sub hac voce comprehenditur quæcumque dilectio Dei, sive ut finis naturalis, sive ut supernaturalis. Et ideo impletio præceptorum moralium, quæ est proprius effectus dilectionis Dei, etiam ut est author naturæ tribuitur charitati 1. ad Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est, &c.* Ac nulla charitas sive perfecta, sive imperfecta haberi potest sine auxilio gratiæ, quia simpliciter in Scriptura tribuitur Spiritui Sancto. Unde sicut fides sive inchoatam, sive imperfecta non est ex viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ, quia simpliciter dicitur esse donum Dei, ita majori ratione de charitate, seu dilectione dicendum est.

2. Fund. ex Conc. Arausic. ex August. tract. 102. in Joann.

5. Secundo adduci possunt Concilia præsertim Arausicanum canon. 25. dicens: *Prorsus donum Dei est, diligere Deum*, ubi particula *prorsus*, excludit omnem distinctionem dilectionis Dei, nam quæcumque illa sit, Dei donum esse dicitur, & subjungit rationem, quia Spiritus Patris, & Filii infundit charitatem cordibus nostris. Quæ ratio confirmat quod dicebamus, omnem Dei dilectionem asse aliquam charitatem. Et non parum juvat, quod idem Concilium ait canon. 11. *Nemo quidquam Domino recte voverit, nisi ab illo acceperit.* Si enim recte vovere Deo sine ejus auxilio nemo potest, multo minus poterit recte amare Deum, Favet etiam Concilium Milevit. cap. 4. dicens: *Utrumque donum Dei est, & scire quid facere debeamus, & diligere ut faciamus.* Et Concilium Trident. sess. 6. cap. 7. etiam initium dilectionis Dei inspirationi Spiritus Sancti tribuit.

Ex Aug. lib. 17. de Civit. c. 4.

3. Fund. ex Augu. doctrina.

6. Præterea variis modis ostendi potest, hanc esse Augustini sententiam, nam in primis canones citati Concilii Arausicani sumpti sunt ex August. ut notatum est. Deinde in multis locis supra citatis cap. 9. significat, quod Bajus dicebat, omnem effectum, qui non est ex charitate, esse vitiosum, seu vitiosam cupiditatem. Unde lib. 14. de Civit. cap. 9. dicit, omnes bonos motus, & rectos affectus amoris proximi de sancta charitate venire; ergo multo magis sentit, quemcumque affectum erga Deum ex charitate provenire, ac proinde nonnisi ex gratiæ auxilio haberi posse. Hinc etiam lib. 4. contra Julian. cap. 3. *Amor*, inquit, *Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo*; & statim explicat, se loqui de amore creatoris. Quid est autem creator, nisi author naturæ? Et similiter serm. 15. de Verb. Apost. dixit: *Deus non amatur, nisi de Deo*. Item lib.

lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 17. dicit, etiam parvam charitatem esse ex auxilio gratiæ, & cap. 18. docet, charitatem, seu dilectionem, quæ præcipitur illo præcepto: *Diliges Dominum Deum tuum, &c.* esse ex dono Dei: illo autem præcepto, cum naturale sit, non tantum præcipitur dilectio Dei authoris supernaturalis, sed etiam authoris naturæ: unde ait, *præcepto admonitum esse liberum arbitrium, ut quæreret Dei donum,* & subjungit: *Quod quidem sine suo fructu prorsus admoneretur, nisi prius acciperet, aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur, impleret*; quibus verbis aperte docet, etiam imperfectam dilectionem, qua ad perfectam tenditur, esse donum Dei. Ac denique Epist. 107. habet illam celebrem sententiam: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*; ubi non dicit ad diligendum super omnia, vel ad diligendum hoc, vel illo modo, aut titulo, sed simpliciter ad diligendum Deum. Dicit autem, amissum esse liberum arbitrium ad diligendum, utique suis viribus, nam cum gratia liberi sumus ad diligendum Deum.

7. Ratio etiam pro hac sententia addi potest, quia nullus actus pietatis fieri potest sine auxilio gratiæ, ut supra ostensum est, sed omnis dilectio Dei est actus pietatis erga Deum, nam est quidam Dei cultus, teste Augustino Epistola 29. ad Hieronymum. Item quia unit animam Deo; ergo non potest haberi sine dono gratiæ. Et confirmatur, quia omnis dilectio Dei quantumvis imperfecta, est dispositio ad perfectionem, & consequenter vel proxime, vel remote est dispositio justitiæ: ergo non potest haberi viribus naturæ, juxta ea, quæ contra Semipelagianos libro sexto dicemus. Quibus tandem addi potest, quod Augustinus, Prosper, & Fulgentius quoties admittunt aliquod bonum opus, quod possit fieri ab homine lapso sine gratia, semper id explicant de operibus, quæ versantur circa bona temporalia hujus vitæ, & illos etiam imitatur D. Thomas dicta quæst. 109. artic. 2. In quo plane significant, in operibus pertinentibus ad Deum, & præsertim in amore ipsius, liberum arbitrium per se nihil posse.

4. Fund. ex ratione.

8. Præter hæc fundamenta, quæ generalia sunt, possunt alia specialiora cogitari juxta varios modos, quibus hæc sententia defendi potest, quos oportet distinguere, & eorum fundamenta expendere, ut de tota sententia judicium ferre possimus. Primus modus asserendi hanc sententiam est, quia nullus dari potest actus amoris Dei, qui sit in substantia sua, vel simpliciter naturalis. Et hoc modo videtur tenuisse hanc sententiam Michael Bajus, qui propterea distinctionem illam amoris Dei in naturalem, & supernaturalem tam acriter rejecit. Quid vero in hanc sententiam Bajum impulerit, non satis scio, quia opera ejus legere non potui, & ex his, quæ in dictis assertionibus referuntur, solum conjectare possum, illum fuisse quibusdam testimoniis Augustini male intellectis hallucinatum, de quibus, & in sequentibus capitibus dicemus. Unde vix aliquod hujus sententiæ probabile fundamentum invenio, potest tamen utcumque suaderi in hunc modum, quia omnis amor Dei est aut concupiscentiæ, aut benevolentiæ: prior licet naturalis esse possit, non tamen bonus, & honestus, ac proinde non est amor Dei, de quo tractamus: posterior vero est semper supernaturalis, ut aliqui volunt: ergo nullus superest amor Dei honestus, qui naturalis sit. Sed hoc etiam fundamentum parvi momenti est, nam utraque pars minoris est falsa.

Primus specialis modus ejusdem sententiæ asserendæ & suadendæ.

Rejicitur.

9. De amore enim concupiscentiæ, licet Durandus in 1. distin. 1. quæst. 2. & in 3. distin. 26. quæst. 2. & distin. 29. quæst. 2. num. 6. senserit, non posse habere Deum pro immediato objecto, si rectus, & honestus sit, quia per talem actum amaretur Deus propter creaturam, scilicet, propter ipsum hominem amantem, quod inordinatum est; nihilominus vera, & communis sententia Theologorum est, posse Deum honeste amari amore concupiscentiæ, quod aperte supponit D. Thomas 2. 2. quæst. 17. artic. 8. & probat egregie Cajetan. ibi artic. 5. quia Deus ipse est summum bonum nostrum, quod solum potest nos beatos reddere: unde etiam est denarius diurnus, seu summum præmium nostrorum meritorum, & merces nostra magna nimis: amor autem, quo nobis amamus verum bonum nostrum, de se rectus est, & honestus; hic autem est amor concupiscentiæ: ergo hic amor etiam de DEO ex genere suo honestus est. Et confirmatur, quia spes ad amorem concupiscentiæ pertinet, ut D. Thomas supra affirmat, & sumitur ex Augustino in Enchirid. cap. 8. dicente: *Spes non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur.* Ergo quidquid honeste speratur, honeste etiam amatur amore concupiscentiæ: nam talis amor est fundamentum spei. *Qui enim sperat* (ut D. Thomas ait) *aliquid sibi obtinere intendit:* ergo etiam illud sibi amat. Speramus autem Deum ipsum studiose, & per virtutem Theologicam; ergo etiam sancte illum nobis amamus. Neque in hoc est aliqua inordinatio, quia quando Deum nobis amamus, non amamus illum propter nos, tanquam propter finem, sed potius amamus illum, ut ultimum finem nostrum, & nos ipsos amamus, ut in illo simus beati, seu ut illo tanquam ultimo fine perfruamur, & ita non utimur Deo, sed fruimur, ut latius in materia de Spe tractandum est. Ex hoc ergo capite non repugnat, amorem Dei esse naturalem, si aliunde Deus spectetur, ut bonum naturale, seu proportionatum naturæ humanæ secundum se, nam sic erit etiam objectum proportionatum naturalis amoris concupiscentiæ, quem omnes alii Theologi admittunt. De amore autem benevolentiæ Dei, quod ex suo genere naturalis esse possit, in cap. sequenti ostendemus.

Communis doctrina contra Durand. posse Deū honeste amari amore concupiscentiæ.

Durandi motivo satisfit.

10. Est ergo illa sententia ita explicata omni probabili fundamento destituta, ideoque falsa est, & incredibilis. Primo, quia distinctio illa duplicis amoris Dei naturalis, & supernaturalis, communis est omnium Theologorum, ut videbimus, & Pontifices damnantes 34. propositionem Baji illi distinctioni contrariam, illam distinctionem tuentur saltem a censura Baji, qua reprobata, distinctio satis manet authoritate omnium Theologorum comprobata. Præterquam quod per se bona statim apparet, si termini intelligantur. Nam Deus ratione naturali cognoscitur, ut summum hominis bonum, sine quo non solum non potest homo bene esse, verum etiam nec esse; ergo cognoscitur ut bonum proportionatum naturæ humanæ; ergo ut naturaliter amabile saltem ipsi homini, nam ut Aristot. dixit, amabile bonum, unicuique autem proprium; Deus autem ita est commune omnium bonum, ut sit etiam proprium, & speciale hominis, etiam secundum puram naturam spectati; ergo aliquis amor Dei potest esse homini naturalis, quia si objectum est ejusdem ordinis cum potentia, non est, cur non etiam actus esse possit. Deinde si in intellectu potest esse actus naturalis cognitionis Dei, cur non poterit etiam esse naturalis affectus? Atque ita D. Thom. 2. 2. quæst. 171. art. 2. ad 3. dixit, amorem, & cognitionem Dei, ut relucet in speculo creaturarum, esse naturales quoad substantiam.

Rejicitur amplius idem specialis modus multiplicite.

11. Atque hæc omnia de amore recto, & honesto procedunt, ac vera sunt. Primo, quia altera propositio Baji, quod omnis amor creaturæ rationalis vel est charitas, vel vitiosa concupiscentia, si intelligatur de charitate infusa, incredibilis est, & intolerabilis; quia amor parentum mere naturalis, non est vitiosa cupiditas, neque etiam amicitia humana recta ratione moderata, & similes affectus, etiam si non sint ex charitate, vitiosi non sunt. Secundo, quia ille amor est consentaneus propensioni naturali voluntatis perfectissimæ in suo genere, quæ vocari solet amor metaphoricus, quem omnes in voluntate supponunt, tanquam naturalem, quia natura sua ita est ad eum propensa, ut extra illum quiescere non possit, juxta illud Augustini lib. 1. Confess. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum, donec perveniamus ad te.* Ergo amor elicitus ex vi hujus propensionis per se, & ex genere suo honestus est. Dari ergo potest aliquis actus amoris Dei naturalis, & honestus, sicut etiam potest dari actus, & cultus Dei honestus, & naturalis, est enim eadem ratio. Ergo ex hac parte non repugnat, aliquem honestum amorem Dei solius liberi arbitrii viribus fieri posse.

12. Alius

Secundus specialis modus proponit. 12 Alius modus defendendi illam sententiam esse potest ex illo principio, quod nullum bonum voluntatis fieri potest sine prævia cogitatione congrua, quæ ad auxilium gratiæ pertineat: ergo multo minus amor Dei, qualiscumque sit, dummodo sit rectus, & honestus fieri poterit sine cogitatione congrua gratis data, quia ille amor, etiam si imperfectus sit, est quoddam bonum opus voluntatis, & ex suo objecto, & genere excellentius, quam sint boni actus virtutum moralium. Sed hic modus explicandi hanc sententiam, & fundamentum ejus facile refellitur ex dictis supra de eodem principio generali. Fatemur enim, talem amorem nunquam esse posse sine cogitatione congrua. Veruntamen cogitatio illa naturalis est, & per solas vires naturalis luminis intellectus ex creaturis cum communi concursu Dei, & causarum secundarum comparari potest, ut in cap. primo, & secundo hujus libri ostensum est, & in sequenti etiam capite in puncto difficiliori ostendetur. Quod autem illa cogitatio sit congrua, & bono usu libertatis habetur, etiam si Deus nihil speciale addat illi cogitationi præter id, quod ex principiis naturalibus cum generali concursu habet; ergo talis cogitatio non pertinet ad proprium auxilium gratiæ, & ita in hoc actu amoris procedunt omnes rationes, quas de bono actu morali adduximus.

3. Modus 13 Tertio modo potest hæc sententia intelligi, & fundari; quia licet aliquis amor Dei ordinis naturalis sit, & ideo, quantum est ex se, naturalibus viribus fieri possit, si natura humana esset integra, nihilominus in natura lapsa fieri non potest absque auxilio gratiæ propter concupiscentiam, & alia impedimenta, quæ ex peccato contraximus. Et certe si testimonia Augustini aliquid huic sententiæ faverent, hæc explicatio, & ratio, ac modus fundandi illam sententiam magis esset illi consentanea, ut patet ex illa sententia, in qua dicit, per peccatum primi parentis amissam esse libertatem ad amandum Deum. Nihilominus tamen fundamentum hoc licet quoad amorem Dei perfectum & super omnia (de quo forte Augustinus loquitur) magnam habeat probabilitatem, ut cap. 31. videbimus, tamen loquendo absolute de amore Dei quocunque, parum est verisimile, nihilque profecto urget; tum quia repugnantia concupiscentiæ, & alia impedimenta orta ex peccato, non in omnibus temporibus, & actibus nos infestant, ut supra de boni operatione in genere dicebamur; tum etiam quia aliquis potest esse amor Dei tam facilis, & suavis cognoscenti ipsum, ut fere sine ulla extrinseca difficultate fieri possit, ut est simplex complacentia, qua quis amat Deo felicitatem ejus, vel amor concupiscentię, qua volo Deum esse, ut sicut me creavit, me conservet, & omnia mihi commoda per causas secundas efficiat: in hos enim, & similes actus nulla fere difficultas ex lapsa natura redundat. Cum ergo naturales sint, & cogitatio ad illos prævia, & necessaria sit etiam naturalis, & a causis extrinsecis, & naturalibus excitari possit, cur non poterit aliquis ex dictis actibus per vires arbitrii sine speciali auxilio gratiæ fieri?

Refellit.

2 sentent. affirmat. & communis 14 Quia ergo prædicta opinio rationis caret fundamento, & authoritates, quæ in ejus favorem adducuntur, neque in generalitate loquuntur, nec in dicto sensu intelligendæ sunt; ideo est communis Theologorum opinio, posse hominem lapsum aliquem amorem Dei authoris naturæ saltem imperfectum naturaliter, & viribus liberi arbitrii facere. Ita tenet D.Th. q.109. art.3. & reliqui Theologi, quos in duobus capitibus sequentib. referemus, & mihi videtur vera sententia, & sufficienter probata discursu facto a sufficienti partium enumeratione. Ulterius vero persuaderi potest ex illo Pauli ad Rom.1. ubi de gentibus ait, *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit*, utique per creaturas, ut omnes exponunt, & subdit inferius, esse inexcusabiles, *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*. Supponit ergo, potuisse, per illam cognitionem aliquo modo glorificare Deum, quia si non potuissent, profecto excusabiles essent. Et quamvis Paulus non dicat, potuisse sine auxilio gratiæ, tamen cum loquatur de gentibus infidelibus, & eos convincere velit, quo graviter peccaverint, male utendo naturali cognitione Dei, profecto illam cum libertate arbitrii sufficientem esse supponit, ut excusari non possint. Et idem indicavit Actorum decimo quarto ubi cum dixisset, Deum in præteritis generationibus dimisisse gentes ingredi vias suas, subjungit; *Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, benefaciens de cœlo, dans pluvias, & tempora, &c.* Nam licet hoc testimonium non sit satis ad salutem, est tamen satis, ut homines non possint excusari, & ut ipsis, & non Deo imputetur, *si perierint nationes, quas Deus fecit*, ut dicitur Sap.12. ut late prosequitur Prosper in lib. 1. de Conversion. gentium cap.5. & 6. & in epist. ad Ruffin. circa medium. Quamvis ergo illa cognitio neque ad salutem, neque ad initium salutis sufficiat, satis est, ut homo per aliquem affectum saltem imperfectum ad Deum assurgere possit, & ad aliquam glorificationem Dei, & gratiarum actionem, propter beneficia recepta, quæ gratiarum actio sine aliqua dilectione benefactoris non existit.

Unde probetur primo

Probat.2. ex Scrip

14 Potestque hoc confirmari ex Basilio in regulis fusius disputatis in responsione ad interrogationem secundam, dicente, *Simulatque constitit homo, insita ei naturalis etiam quædam rationis est via, quæ in se ipsa amandi necessitudinis initia continet.* Et infra: *In ipso*, ait, *ortus nostri initio vim quandam nanciscimur, per quam nostra sponte ad ipsum diligedum impellimur.* Ubi licet de appetitu innato loqui videatur, tamen inde colligitur, etiam aliquis elicitus saltem imperfectus, & plane omnia, quæ longo discursu ibi prosequitur, de amore elicito procedunt. Quod etiam dixit Greg. Homil. 27. in Evangel. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ, aliud, quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientiæ*, Hoc, inquam, æque potest ad Deum accommodari, nam amor proximi, teste Gregorio, etiam honestus potest esse naturalis, nam si non esset honestus, illi sacra eloquia contradicerent; ergo etiam amor Dei potest esse naturalis, nam sicut proximus amari potest ex affectu cognationis, ita Deus potest diligi ex naturali vinculo, & conjunctione (ut sic dicam) quam cum illo habemus per naturalem emanationem, & dependentiam ab ipso. De illo autem amore proximi sentit Gregor. posse haberi sine influxu gratiæ, nam de illis, qui sic proximum diligunt, subjungit, *illa sublima dilectionis præmia non assequuntur, quia dilectionem suam non spiritualiter, sed carnaliter impendunt.* Cur ergo aliquis amor Dei non poterit etiam haberi per vires liberi arbitrii, cum Deus cognosci possit, ut majus, & magis necessarium bonum, & in se pulchrius, & nobis commodius, & alioqui possit esse talis amor, cui affectus concupiscentiæ non resistant, ut explicatum est? Probat.3. Patribus

15 Denique ratio a priori est eadem, quam de bono morali actu supra fecimus. Nam Deus sicut sub aliqua ratione veri est objectum naturale intellectus, ita sub aliqua ratione boni, est objectum voluntatis humanæ, & illa ratio potest in Deo naturaliter cognosci, quia non solum cognoscimus naturaliter Deum esse, sed etiam esse benefactorem nostrum: ergo etiam aliquis amor Dei est homini naturalis. Deinde talis amor est bonus ex objecto, ut per se constat, & ex fine, quia quo Deus magis ut finis diligitur, eo melius diligitur, neque aliqua alia circumstantia mala illi ex necessitate adjungitur: ergo potest homo, per se loquendo, suis viribus naturalibus aliquem actum hujusmodi amoris erga Deum elicere, nisi aliunde impediatur, quod valde accidentarium est. Unde hæc ratio primo, ac evidentius concludit de homine in statu innocentiæ, seu integræ naturæ. Deinde habet magnam vim in statu puræ naturæ, quia non est verisimile tam miseram, & imbecillem esse humanam naturam in sua pura conditione spectata, ut nullo modo posset suis viribus authorem suum diligere. Denique procedit etiam in homine lapso; tum quia in viribus comparatur homini in pura natura condito; tum etiam quia Probat.4. ratione a priori

quia (ut supra dicebam) impedimenta, quæ hunc amorem reddant difficilem, neque in omni amore, neque in omni tempore occurrunt: ergo.

Ad 1. fundament. in num. 4. 16 Ad testimonia Scripturæ in primis responderi potest Scripturam semper postulare ab homine dilectionem Dei ex charitate, per quam vocem proprie significatur dilectio supernaturalis, & infusa ut tradit D. Thom. 1.2.q.26.ar.3.& magis explicat.2.2.q.3.a.1. quia charitas significat dilectionem, & amicitiam non quamcunque, sed excellentem, & fundatam in singulari communicatione divinæ beatitudinis. Quia ergo divina Scriptura per dilectionem Dei promovere intendit homines ad illam beatitudinem, ideo de dilectione charitatis semper loquitur. Et quamvis non semper illa voce utatur, sed etiam nomine amoris, aut dilectionis Dei, aut proximi, nihilominus quædam loca ex aliis explicando, satis intelligitur hic sensus ejus seu quod veluti per antonomasiam loquatur de dilectione, quæ per se confert, & necessaria est ad vitam æternam. Et ideo prædicta testimonia parum ad præsentem quæstionem spectant.

Ad 2. fondament. in n. 5. 17 Eadem fere responsio locum habet in Conciliis, & August. loquuntur enim absque dubio de amore infuso, qui est charitas: tum quia supra ostendimus, cum loquuntur de bona operatione, seu voluntate, loqui de illa, quæ per se conducit ad vitam æternam: ergo multo magis cum loquuntur de amore Dei, loquuntur de amore per se conferente ad vitam gratiæ, & æternæ beatitudinis, ad quam naturalis amor etiam Dei, nihil confert, sed amor superioris ordinis: tum etiam, quia ipsa Concilia addiderunt illam particulam, *Sicut oportet*, ad justificationem, ut patet ex Conciliis Arausicano, & Tridentino locis citatis: addendo autem illam particulam potius significant, aliquem inferiorem amorem Dei sine auxilio gratiæ fieri posse: addo etiam Concil. Trident. dicta sess. 6. c.6. addidisse ex parte objecti illam particulam, *illumque*, (id est Deum) *tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt*, per quam particulam limitat dilectionem ad eam, quæ ad Deum ut authorem gratiæ, & supernaturalis justitiæ se extendit: tum denique quia in cap.5. late ostensum est, Augustinum in locis allegatis loqui de vera charitate infusa. Ubi etiam explicavimus, quo sensu intelligat affectum, qui non est ex charitate, esse vitiosum: loquitur enim non de affectu ad Deum, sed generatim, & intelligit, vel esse vitiosum, id est mutilum, non semper, sed frequentius, vel esse vitiosum, id est, inutilem, & infructuosum, ut ibi latius declaravimus.

18 Unde quod allegatur ex lib.14. de Civit. Omnes bonos motus esse ex charitate, plane intelligitur de bonis motibus conferentibus ad vitam æternam. In loco autem contra Iulianum ipsemet declarat, sermonem esse de amore Dei, *quo pervenitur ad Deum*. Nec refert, quod de Deo creatore loquatur, nam Deus etiam ut creator diligitur charitate infusa, ut nunc tanquam clarum suppono. Et eodem modo loquitur in dicto sermon.15.de Verbis Apost. de amore charitatis: nam Patribus familiare est, nomine dilectionis Dei simpliciter prolato perfectam dilectionem charitatis significare, sicut Bonavent. lib. de Diligendo Deo scripsit, & idem August. in lib. de disciplina Christian. cap.5. cum interrogasset, *Quid est charitas?* absolute respondet, *dilectio*. Unde de eadem propria charitate loquendo verissimum est, quod ait August. in alio loco de gratia, & libero arbitrio, non solum magnam, sed etiam parvam, seu imperfectam charitatem esse ex speciali infusione Spiritus Sancti. De dilectione autem illa, qua Deus præcipitur diligi ex toto corde, infra dicetur. Tandem de eadem dilectione charitatis intelligenda est celebris illa sententia Augustini, *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*, intelligitur enim ad diligendum sicut oportet. Ad hoc autem amisimus, non solum facilitatem, sed etiam potestatem, quia & charitatem habitualem perdidimus, quæ dat potestatem sic amandi & indigni facti sumus omni auxilio, quo valeat illa potestas suppleri. Gratia autem Salvatoris restituit nobis illam potestatem, & ita etiam restituit libertatem respectu talis amoris. Quod si quis velit, sententiam illam etiam ad amorem naturalem Dei extendere, non in quolibet, sed ad summum in amore super omnia permitti potest; quo autem sensu id intelligi debeat infra dicetur.

Ad 3. fundament. in n. 6.

Ad 4. fundam. in n. 6. 19 Ad rationes etiam ex eadem doctrina facilis est responsio, nullus enim amor Dei naturalis etiam in illo ordine perfectissimus, est meritorius gratiæ, nec propria dispositio ad illam, nec unit animam Deo, sicut oportet, & ideo non computatur inter illa opera pietatis; quæ ad propriam religionem, & justitiam infusam spectant, de quibus est sermo cum dicitur, nullum opus pietatis fieri posse sine auxilio gratiæ. Nam si loquamur de pietate prout significat quemlibet cultum Dei, vel parentum honorem, sic constat, aliqua opera pietatis esse naturalia, & per discursum rationis fieri posse. Quod vero ultimo loco addebatur ex Patribus, qui dum concedunt aliqua bona opera libero arbitrio, id declarant de operibus moralibus ad hanc temporalem vitam pertinentibus. Hoc, inquam, facile habet responsum, quia id non faciunt ad limitandam sententiam, sed ut exempla adhibeant in rebus, aut facilioribus, aut etiam frequentioribus. Accedit, quod homo gratia destitutus, si aliquid boni operatur erga Deum, id ordinarie facit intuitu alicujus boni hujus vitæ.

CAPUT XXX.

Utrum homo in aliquo statu possit diligere Deum authorem naturæ amore benevolentiæ per liberum arbitrium sine auxilio gratiæ?

1 IN hoc cap. tractanda est sententia Patris Vazq. 1. 2.disp.195.c.2. ita distinguentis amorem concupiscentiæ, & benevolentiæ Dei, ut priorem dicat semper esse naturalem, posteriorem vero semper supernaturalem in substantia sua, id est, qui suapte natura superioris ordinis principium, & habitum per se infusum postulet. Utramque autem harum partium intelligit, sive amor versetur circa Deum, ut finem naturalem, sive ut supernaturalem. Quod ergo attinet ad priorem partem libenter illam admittimus quoad amorem concupiscentiæ Dei, ut est finis naturalis, illam enim omnes Theologi supponunt, & probant ea, quæ capite præcedenti dicta sunt, & a fortiori illam confirmabunt, quæ in præsenti dicemus. Quod vero spectat ad amorem concupiscentiæ Dei, ut est finis supernaturalis, illa sententia valde difficilis nobis est, dicemus autem de illa in lib. seq., quia ad illum spectat. E converso autem in posteriori parte de amore benevolentiæ facile admittimus, si talis amor sit de Deo sine supernaturali, esse ordinis supernaturalis in sua substantia, & principio, id vero etiam hic omittimus, quia ad librum sequentem pertinet. Expediuntur, vel alio remittuntur quæstiones nonnullæ aliæ.

Circa præsentē quæst. sententia Vazq. negans. 2 Solum ergo hic tractamus de amore benevolentię Dei, ut est author, & finis naturalis. De illo dictus author affirmat, esse in substantia sua supernaturalem, ita ut neque homini in ullo statu, neque Angelo possit esse naturalis, nec per principia naturalia elici possit. Cujus sententiæ meminit D.Tho. quodlib.1.ar.8. præsertim ad 3. Videturque fuisse opinio Alex. Alens. in 2. p.q.30. memb.1.§.2. in solutionibus priorum argumentorum, maxime ad 1.& ult. Citatur etiam pro hac sententia Albert. 2. p.tract.4. q.14. memb.4. ar.2. Sed hoc opus Alberti non habeo, nec videre potui. Citatur etiam Altisio. lib.2. summ. tract.1. c.4. Sed ibi contrarium docet, licet in c.6. male id explicet, ut infra dicam. Item adducitur Scotus, sed ille potius vix cognoscit amoris Dei in se supernaturalem, ut infra ostendam. Præterea ex Modernis allegatur Bannez 2. 2.q.23.art.1. Sed ille dicit amorem Dei naturalem non sufficere ad amicitiam cum Deo, non tamen negat esse benevolentiam. Refertur etiam Bellarm. libr. 6. de Grat. & lib. arbitr. Sed ille de solo amore super omnia disserit. Denique citatur Alphonsus Vives. Philippi. 2. cont. Lutherum, quem videre non potui.

Probat. 1. authoritate negativa. 3 Pro hac sententia in primis sumitur argumentum negativum ex Scriptura, & Patribus, quia ubique com-

commendant, & laudant maxime amorem Dei propter se ipsum, & illum absolute dicunt, esse amorem charitatis Dei nunquam vero distinguuntur inter Deum dilectum, ut finem naturalem, vel supernaturalem. Specialiter vero Augustinus in id Psal.53. *Voluntarie sacrificabo tibi*, ait amorem gratuitum ad Deum esse, quo propter se, & non propter aliud diligitur; ergo talis amor non potest esse naturalis. Nam ibidem dixerat, amari Deum ex charitate, idem esse, quod *Gratuito amari*. Deinde adduntur rationes. Prima est, quia amor benevolentiæ est amor amicitiæ; amicitia autem cum Deo est charitas, nec potest esse naturalis inter hominem, & Deum, ut cum Aristotele sentit D. Thom.2.2.quæst.23. art.1. ubi omnes interpretes idem docent: ergo neque benevolentia ad Deum potest esse naturalis, ac subinde, nec sine gratia Christi potest haberi. Secunda ratio est, quia talis benevolentia est supra inclinationem naturæ, quia natura inclinatur ad bonum, ut sibi conveniens; unde est illud Aristotelis lib.8. Ethicor. ad Nicomach. cap.2. *amabile bonum, unicuique autem proprium*, & inde etiam appetibilia ad alterum dicuntur oriri ex appetibilibus ad se ex 9.Ethic. capit.8. ergo amare Deum propter se in eo sistendo, quod est benevolentiæ proprium, non ex natura, sed ex gratia oriri potest.

Accedit ratio 1.

Ratio 2.

4. Tertia, & præcipua ratio est, quia amor benevolentiæ ad Deum tantum unus esse potest; sed certum est, quendam amorem benevolentiæ ad Deum, esse supernaturalem, & charitatis, quæ sine Spiritu Sancto haberi non potest; ergo nullus superest amor benevolentiæ Dei mere naturalis. Consequentia quidem evidens est, supposita minori, quæ nunc supponitur. Major ergo probatur, quia tunc amatur ex benevolentia Deus, quando propter suam intrinsecam bonitatem amatur, illam ei volendo, & alia propter illam; ergo hæc bonitas Dei est, quæ amori benevolentiæ speciem tribuit. At illa Dei bonitas unica est; ergo tantum esse potest una species illius amoris, quia actus sumit speciem ab objecto formali, quod in voluntate est motivum volendi, seu bonitas, propter quam res amatur. Nec refert, quod talis bonitas possit cognosci diversis modis, quia cognitio diversa, si applicat eandem rationem amandi, non variat speciem amoris, quia solum est conditio, sine qua non. Sicut fides & visio clara non variat speciem charitatis, sed est eadem in via, & in patria.

Ratio 3.

5. Quarta ratio sumitur ab incommodis, unum est, quia sequeretur, hominem existentem in statu peccati mortalis, posse ex benevolentia diligere Deum, quod absurdum videtur; nam talis amor est amicitiæ, vel ad illam pertinet: unde tolleret peccatum, quod est inimicitia ad Deum, & cum amicitia esse non potest. Augeturque difficultas per aliud incommodum, quia si amor benevolentiæ Dei posset esse naturalis, etiam amor super omnia esse posset naturalis: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia diligere Deum super omnia, nihil aliud est, quam diligere illum propter suam bonitatem, præcise quatenus est suprema bonitas excedens omnem aliam; hoc autem habet amor Dei eo ipso, quod est pura benevolentia ipsius; ergo. Unde sequitur tertium inconveniens, quia talis amor esset proxima dispositio ad gratiam, & justitiam, quia nulla potest esse propinquior, quam sit amor Dei super omnia, vel per se spectatus, vel adjuncto dolore de peccatis ex eodem amore, qui facile posset eisdem naturæ viribus concipi, si amor ille naturalis esset.

Ratio 4.

6. Nihilominus assero, dari posse in hominibus aliquem amorem benevolentiæ Dei naturalem in substantia sua, seu in ordine suo. Hæc est sententia D.Thom. in dicto quodlibet. & in præsenti materia q. 109. art. 3. & idem docuit de Angelis in 1.p.q.60.art.5.in corpore, & ad 3. Et illam ex professo docuit Alens. 2.p.quæst.90. memb.1.art.1.in solut.argumen.tractans de statu primi hominis ante peccatum: ubi videtur priorem sententiam retractasse. Eandem docet expresse de Angelis Alber.de quatuor coæquiv. p.1.q.5. art.17. Ac denique est communis Theologorum, quos in capite sequenti referam. Nam etiam illi, qui dicunt, amorem super omnia esse ultra vires naturales hominis lapsi, non negant in universum omnem amorem benevolentiæ esse naturalem. Item omnes admittunt distinctionem illam duplicis amoris Dei, naturalis, & infusi, ut cadit in amorem benevolentiæ, ut ex ibidem dicendis patebit. Ideoque existimo in eodem sensu Bajum illam distinctionem negasse, ac proinde non parum favere nostræ sententiæ Pontifices in Bulla sæpe allegata. Ex Scriptura vero, Conciliis, & Patribus non potest hæc sententia probari, quia illi indistincte loquuntur de amore Dei, & directe solum docent, non posse haberi, sicut oportet, sine auxilio gratiæ, ut vidimus. Quid autem dicendum sit de amore Dei, qui non attingit gradum illum, vel modum per illam particulam: *Sicut oportet*, explicatum, & qualis possit ille amor esse, non definiunt, sed disputationi Theologorum relinquunt.

Sententia authoris, & communis assertio 1.

7 Probatur ergo ratione assertio, quia vel hic amor excedit ordinem naturæ ex eo præcise, quod benevolentia est, vel quia Dei est; neutrum dici potest; ergo. Probatur minor quoad priorem partem; quia amicitia inter homines honesta naturalis est, quam cognoverunt, & commendarunt omnes Philosophi; hæc autem amicitia includit amorem benevolentiæ, nam qui amat alterum in suum proprium commodum, tantum deficit a virtute, & perfectione amicitiæ, quantum ab amore concupiscentiæ trahitur, ut dixit D.Thom.1.2.quæst.26.art.4.ad 3. Imo Aristol.8. Ethicorum cap. 3. & 4. dixit, solam benevolentiæ amicitiam esse per se, ac simpliciter amicitiam, alias vero esse per accidens, & secundum quid. Hæc autem amicitia maxime est consentanea naturæ rationali ex inclinatione, ac dictamine ejus, ac proinde est simpliciter naturalis; ergo & amor benevolentiæ, quo nectitur, naturalis est. Confirmatur experientia, nam mater amat filium amore benevolentiæ, quamvis nullum commodum ab illo expectet: ergo benevolentia, ut sic, neque est contra, neque supra inclinationem naturæ. Imo ait D. Thomas pertinere ad rectitudinem naturæ, quia non esset bene instituta, nisi hanc inclinationem haberet. Et declarari potest, quia natura humana socialis est, & ad suam conservationem humana societate indiget: non potest autem humana societas etiam in naturalibus recte subsistere, si omnes se ipsos tantum amarent propter se: ergo inclinatio ad amandos alios ex benevolentia, est naturalis. Denique etiam in rebus inanimatis est quædam participatio hujus inclinationis, sicut est in sole ad illuminandum, & bruta etiam illam participant. Unde recte notavit D. Thomas in illo quodlibeto, ad ultim. licet inclinatio ad recipiendum sit naturalis, pertineatque ad amorem concupiscentiæ, nihilominus inclinationem ad agendum, licet ad amorem benevolentiæ pertineat, non minus naturalem esse; ergo præcise ex illa ratione generali non est hic amor supra inclinationem naturæ.

Ratione probatur assertio.

8. Quod autem ex tali objecto, seu termino benevolentiæ, nimirum, quod sit, Dei, non habeat benevolentia esse supra inclinationem naturæ, probat D.Thom.ex eo, quod Deus est bonum universale, & quasi commune, seu quasi bonum totius, unde sicut pars naturaliter inclinatur ad bonum totius propter ipsum, interdum etiam cum nocumento proprio, ita voluntas naturaliter inclinatur ad Deum propter se ipsum tanquam universale bonum, de qua ratione latius in capite sequenti. Nunc aliter probari potest, quia divina bonitas cognosci potest naturali lumine tanquam summa in ordine naturæ, & propter se amabilis: ergo ratio ipsa naturalis dictat, esse honestum amare Deum propter se, id est, velle illi bonum, solum ut ei bene sit, quod est amare ex benevolentia: ergo hic amor est ordinis naturalis, & voluntas quantum est ex se, potest ex naturali virtute, & propensione illum elicere, quia hæc propensio libera voluntatis est veluti adæquata rationi, seu dictamini naturali.

Deinde ostendendo talem benevolentiam nimirum erga Deũ non esse ultra inclinationem naturalem.

9. Unde contrariæ sententiæ Authores non potuerunt vim hujus rationis effugere, nisi negando hoc dictamen, *author naturæ est propter se diligendus*, esse posse ex mera ratione naturali. Sed hoc incredibile est, & nulla ratione ab adversariis ostenditur. Deinde evidens est, Deum esse summum bonum: ergo evidens est, esse honestum, & rationi consentaneum, & complacere

Adversariorum responsio expugnatur.

placere de bonis ejus intrinsecis, velleq; vel gaudere, quod illa habeat, & optare illi bona extrinseca honoris, & laudis, non alia ratione, nisi quia illorum dignissimus agnoscitur: ergo isti affectus de se maxime naturales sunt, cum tamen ad amorem benevolentiæ pertineant, ut per se notum est. Et declaratur amplius, quia creatura rationalis cognoscit naturaliter, Deum authorem suum esse dignum hoc amore, nam de homine studioso, & bono cognoscit esse amabilem hoc benevolentiæ amore: ergo eadem rationalis creatura judicat naturaliter, creatorem ita esse a se diligendum per benevolentiam, quia neque in hoc invenit repugnantiam, neque aliquid discrepans: imo maxime consentaneum rectæ rationi: ergo affectus benevolentiæ consentaneus huic judicio ex suo genere, & objecto naturalis est, potestque per illud judicium, quantum in ipso est, sufficienter excitari. Idemque argumentum potest de Angelis fieri, de quibus incredibile est non posse virtute naturali hoc agnoscere, & amare: & tamen dicti authores eodem modo coguntur loqui de Angelis, quo de hominibus, quia Angelus etiam est capax charitatis, & amicitiæ supernaturalis ad Deum, ex quo principio inferunt, benevolentiam ad Deum non cadere sub dictamine rationis naturalis, nec sub facultate naturali voluntatis.

Confirmatur idem expugnatio.

10 Deniq; confirmatur, quia ratio naturalis dictat, colendum esse Deum, & gratias illi esse agendas, ut supra ex Paulo dicebamus, & videtur esse consensus Theologorum omnium: nam prima tria præcepta Decalogi moralia, & naturalia sunt, quatenus circa Deum authorem naturæ versari possunt, alias idololatria non esset contra præceptum naturale. Si ergo cultus Dei est de se ordinis naturalis, quia est ex dictamine rationis naturalis, a fortiori dicendum idem est de amore benevolentiæ Dei. Probatur consequentia, quia verus cultus nititur in excellentia, & dignitate personæ secundum se spectatæ sine ordine ad bonum colentis, per se loquendo, & ita in hoc æquiparatur amori benevolentiæ, & ut recte fiat, in illo fundatur. Maxime vero gratiarum actio, vel gratitudo videtur intime includere benevolentiæ amorem. Nam licet amare aliquem propter respectum ad futura beneficia, sit concupiscentiæ, tamen amare propter beneficia jam recepta, quod est gratitudinis, ad benevolentiam pertinet. Quia in hac actione gratiarum jam non respicitur commodum proprium, tamquam motivum proximum ejus, sed solum ut fundamentum quasi remotum, proxime autem ad illum movet benevolentia alteri debita illo titulo. Sicut ergo aliqua gratitudo ad Deum naturalis est, ita etiam aliqua benevolentia.

Assert. 2. bipartita

11 Ex hoc infero, & dico secundo, hominem in statu innocentiæ, seu integræ naturæ potuisse habere hunc amorem absolute perfectum sua perfectione naturali per liberum arbitrium sine speciali auxilio gratiæ. In natura autem lapsa (idemque est de pura) posse illum habere pro aliquo tempore, & aliquo modo, seu in aliquo gradu imperfecto, etiam intra terminos naturalis amoris. Prior pars de homine in natura integra sumitur ex sententia communi Theologorum cum D. Tho. d.q.109.a.3. ubi ait, hominem in statu naturæ integræ potuisse diligere super omnia Deum, ut authorem naturæ, ut cap. seq. exponemus, ubi etiam explicabo, quid sit diligere Deum super omnia; nunc satis est illis verbis explicari summam perfectionem substantialem (ut sic dicam) quam habere potest amor Dei naturalis absolute perfectus, & ideo si homo in illo statu potuit habere amorem super omnia, potuit etiam habere amorem simpliciter perfectum naturali perfectione, sicut in conclusione dixi. Sequitur denique hæc assertio ex priori, suppositis, quæ supra dicta sunt de statu integræ naturæ. Nam ostensum est, hunc amorem esse ordinis naturalis, & ex motivo naturali; sed ratione perfectionis naturalis non transcendit hunc ordinem naturalem; ergo etiam cum illa perfectione est de se actus naturalis, & commensuratus viribus voluntatis. Sed in statu innocentiæ nulla erat difficultas operandi, quidquid esset commensuratum viribus voluntatis; ergo.

Ostendit. prior pars assertionis

Ostendit. posterior pars

12 Altera vero pars de homine lapso declaratur; quia amor benevolentiæ potest esse duplex, scil., imperfectus, & perfectus. Asseritur ergo posse hominem lapsum saltem imperfectam benevolentiam ergaDeum ut authorem naturæ habere sine gratiæ auxilio. Probatur, quia talis actus est naturalis, & de se non excedit vires naturales voluntatis, ut ostensum est; ergo ex hac parte possibilis est. At vero in usu, seu exercitio illius non semper, & in omni occasione occurrunt impedimenta, quæ illum actum reddat nimis difficilem, etiam in hoc statu naturæ lapsæ, quia non semper graves tentationes occurrunt, neque infirmitas moralis corporis, vel fomitis concupiscentiæ semper actu movet: ergo neque semper impedit: ergo neque ex hac parte est moraliter impossibilis talis actus sine auxilio gratiæ: ergo est simpliciter possibilis. Et declaratur amplius, quia hic actus imperfectæ benevolentiæ non habet formalem repugnantiam cum omnibus peccatis, nec includit observantiam omnium præceptorum: ergo non est cur non possit interdum fieri solis viribus liberi arbitrii. Consequentia patebit ex cap. seq. quia nulla alia difficultas invenitur in amore super omnia. Antecedens autem patet, quia duplici modo potest esse imperfectus hic amor benevolentiæ Dei, primo ex parte objecti adæquati quasi naturalis, secundo ex modo ipsius actus. Priori modo est imperfecta illa benevolentia Dei, quæ est per modum simplicis complacentiæ de bonis internis Dei: nam potest homo velle Deo bona illa, quæ in se habet, & de illis complacere, & nihilominus velle in aliis rebus appetitum suum explere: ergo actus ille, nec opponitur omnibus peccatis, neque habet, unde sit semper valde difficilis: imo de se videtur suavis, & facilis. Similis est actus, quo quis vult Deo propter se ipsum honorem, & gloriam, quæ per cognitionem illius veram, & religionem illi exhibetur, non tamen vult in omnibus illi obedire, quia hæc duo non repugnant, & tamen illa sine dubio quædam benevolentia Dei est.

Ex priori modo

13 Posteriori modo est imperfectus actus benevolentiæ, qui licet ex parte objecti se extendat ad omne bonum divinum, in modo volendi est imperfectum desiderium, non absolutum decretum, sed per simplicem complacentiam, seu actum conditionatum, vellem Deo placere in omnibus: hic n. quidam affectus benevolentiæ est, non tamen movet efficaciter ad observantiam omnium præceptorum, sed potius cum illo potest esse peccatum etiam actuale. In hoc ergo actu cessat illa difficultas, ac subinde non est, cur repugnet, ut sine auxilio interdum eliciatur. Quod enim Vasq. disp.194. n.36. obiicit, per hæc verba, *Vellem, &c.* non significari actum qui in præsenti habeatur, sed qui haberetur, si talis conditio impleretur, falsum est, quia etiam illo verbo explicatur præsens affectus inefficax, & conditionata voluntas, qualis fuit in Christo, quando orabat, *Pater, transeat a me Calix iste*, & quando voluit latere, & non potuit, ut late ostendi 1. tomo de Incarn., disp. 38. sect. 2. Et similem voluntatem habet piger, cum ita vult, ut nolit, propter quod de eo dicit. Prov.13 *Vult, & non vult*, Similemque actum nolendi habet, qui præ timore proiicit merces in mare invitus, ut dicitur, secundum quid, sicque interdum fidelis negat Christum in tormentis, quem nollet negare; in illo ergo est voluntas inefficax honorandi Christum, quæ illi peccato non satis opponitur. Sic igitur etiam circa Deum ut objectum naturale potest esse talis amor.

Ex secundo modo

14 Superest, ut ad argumenta respondeamus, & inprimis ad authoritatem negativam Scripturæ, Concil. & Patrum, jam supra responsum est, Scripturam præcipue instruere homines ad diligendum Deum ex fide, & sicut oportet ad vitam æternam, & ideo fere semper indifferenter loqui de charitate, & de dilectione Dei perfecta, quæ est dilectio Dei ut finis supernaturalis, & ideo semper tribuit gratiæ amorem Dei, & præcipue illum, qui ad benevolentiã spectat. Numquam tamen Scriptura negat Deum, sicut potest per ratione cognosci debere etiam diligi naturali dilectione benevolentiæ; imo id interdum significat, ut ex Paulo adduxi. Eademq; est responsio ad Concilia, & Patres; nã sicut supra ostendimus, cum loquuntur de bonis operibus, ordinarie loquuntur de illis, quatenus ad salutem conferunt, ita multo majori ratione tractant de amore fructuoso, & in fide fundato, nam verus amor fundatus

Ad 1. probationem in contrarium num. 3.

tus in sola ratione naturali, & rarus est, & per se non inferens salutem. Et hoc modo loquitur Aug. in loco ibi allegato. Cum enim David dicebat, *Voluntarie sacrificabo tibi*, certe de sacrificio ex vera fide, & voluntate specialiter a Deo donata loquebatur, & illud exponit Aug. de sacrificio laudis, juxta illud Psal. 49. *Sacrificium laudis honorificabit me*. Et similiter exponit, tale sacrificium voluntarie offerri, quando gratis amatur, quod laudatur. Unde ait, *Laudetur voluntate, ametur charitate gratuitum sit, & quod amatur, & quod laudatur*. Ubi gratuitum amorem sine dubio appellat amorem propter solam Dei bonitatem consentanee ab verba sequentia. *Et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est*. Talem autem gratuitum amorem dicit esse amorem charitatis, non quia nullum vestigium illius amoris (ut sic dicam) possit esse in natura, sed quia ad perfectum amorem, seu laudem ex illo profectam fideles exhortabatur. Et ita etiam D. Thom. 1. parte, quæst. 60. art. 5. ad quartum, tacite exponit Aug. 12. de Civit. Dei, cap. 9. dicentem, dilectionem Dei in principio creationis etiam Angelis fuisse infusam per Spiritum Sanctum, qui datus est eis. Dicit enim loqui de dilectione perfecta Dei, ut est objectum beatitudinis supernaturalis.

Ad 1. rationem in eodem n. 5.

15. Ad primam rationem respondetur, fundari tantum in verbi æquivocatione: nam amicitia interdum late sumitur, ut distinguitur ab amore concupiscentiæ, & sic omnis amor benevolentiæ potest dici amicitiæ, sicut supra illos amores distinximus cum communi doctrina. Aliquando vero significat peculiare vinculum inter amicos, & ut sit perfecta, & simpliciter ita nominetur, ultra benevolentiam requirit plures conditiones, scilicet, quod mutua sit, & cum redamatione, quæ non lateat amicos, & ut inter eos sit conveniens proportio, & communicatio, ut Aristotel. tradit lib. 8. Ethicorum cap. 2. & sequentibus. Loquendo ergo de amicitia hoc posteriori modo, verum fortasse est, inter Deum, & hominem in puris naturalibus non potuisse veram amicitiam intercedere, quod disputatur latius in tractat. de Charitate, ad præsens enim nihil refert. In hoc ergo sensu dato antecedente, negatur consequentia; Aristoteles enim nono Ethicorum, c. 5. dixit benevolentiam quidem esse similem amicitiæ, non tamen esse amicitiam, quia nimirum benevolentia potest consistere in simplici actu voluntatis sine aliis conditionibus amicitiæ, & ita posset esse ad Deum in homine in puris naturalibus. Vide D. Thomam 2.2. q. 27. art. 2.

Ad 2. rationem ibi.

16. Ad secundam rationem respondet Div. Thom. 1. parte, quæst. 60. art. 5. ad 1. & clarius 2.2. quæst. 26. art. 3. ad primum, & secundum, illa axiomata præcipue procedere in bonis particularibus, non vero respectu boni universalis, in quo totum bonum continetur, & a quo omne bonum particulare pendet, ut est Deus. Unde cum dicitur, amabile bonum, unicuique autem proprium, dupliciter id potest intelligi, primo quod semper ratio amandi aliquod bonum sit, quia est proprium, ita ut necesse sit, naturalem amorem semper reflecti, & terminari ad ipsum amantem, & hic sensus est falsus, & alienus a mente Aristotelis, cum ejus doctrinæ repugnet, ut ostensum est. Secundo intelligi potest, neminem amare bonum alicui, nisi illum, cui bonum amat, tamquam quid proprium, & sibi conjunctum, & quasi unum secum reputet; & sic verum, unumquemque amare bonum proprium, sic enim mater amat filium, & unusquisque amat sibi conjunctos, vel sanguine, vel consuetudine, vel similes, &c. Et sic etiam amor naturalis tendit ad Deum, qui ita est commune bonum, ut uniuscujusque sit magis, quam proprium, propter dependentiam, quam ab ipso habemus. Aliud vero axioma, quod amabilia ad alterũ procedunt ex amabilibus ad se, alium sensum habet, nimirum, benevolentiam, quam exhibemus aliis, commensurari, & quasi habere pro regula benevolentiam ad se ipsum, nam illa bona debemus aliis velle, quæ nobis rationabiliter cupimus. Et hæc regula vera est inter personas particulares, sicut de amore ad proximum dicitur, debere unumquemq; proximum diligere, sicut se ipsum. Et in hoc sensu loquutus est Aristoteles; illa vero regula non habet locum, ut dixit D. Thom., in Deo, qui est universale bonum, nam ibi potius dilectio ipsius Dei est regula diligendi se ipsum, ut amor sit honestus, & secundum rectam rationem naturalem. Et hinc etiam est, ut possit hic amor Dei esse benevolentiæ, imo & super omnia intra latitudinem amoris naturalis, ut in seq. capite dicam.

Ad 3. rationem in n. 4. respondetur 1. ex sententia aliorum.

17 Tertia ratio non potest in præsenti plene, & exacte dissolvi, quia in ea petitur, qualis sit differentia inter amorem Dei naturalem, & infusum, quæ pendet ab exacta cognitione utriusque extremi, nondum autẽ tractavimus de amore infuso, & ideo usq; ad librum sequentem non possumus discrimen illud perfecte declarare. Nunc solum advertimus, Altisiodorensem citato loco c. 6. concedere, amorem charitatis, & naturalem esse ejusdem speciei quoad substantiam, & entitatẽ actus, quam sententiam amplectuntur Scot. Durand. Gab. & multi alii Scholastici antiqui; imo etiam Cajet. & Soto in locis allegandis in duob. cap. seq. Iuxta quã sententiam, si vera esset, facilis esset responsio ad argumentum: nam ex unitate objecti formalis solum potest inferri unitas specifica utriusq; amoris quoad substantiam actus, & nihilominus poterit servari discrimen inter amorem infusum, & acquisitum secundum aliquẽ aliũ modum, ut dicti authores volunt. Alii vero e contrario putant, actum naturalem, & supernaturalẽ posse esse in substantia sua specie diversos, etiam si idem habeant objectum formale prout ex motivo amandi sumitur, quia possunt differre ex modo tendendi, seu ex principiis proximis, a quibus præcedunt.

Respondetur 2. ex sententia authoris

18 Hos autem modos dicendi refero, non quia mihi probentur (illos n. in lib. seq. refellam) sed ut declarem, quamvis ad fidem spectet, dari actum aliquẽ charitatis Dei, qui per vires liberi arbitrii fieri non possit sine auxilio gratiæ; nihilominus ad doctrinam fidei non pertinere quomodo ille actus, vel in entitate, vel in objecto formali distinguatur a dilectione Dei naturali. Nos autem admittimus distingui, & in specie, ac substantia suæ entitatis, & in objecto formali. Quod quidem in actu naturali benevolentiæ imperfecto comparato ad amorem charitatis super omnia facillime intelligitur, quia simplex affectus, & voluntas conditionata specie differre potest a voluntate efficaci, & perfecta ex modo tendendi, etsi circa idem bonum versentur. Item facile intelligitur benevolentia naturalis ad Deum, quo ametur Deo aliquod bonum ordinis naturalis, ut v. g. laus ex sola ejus naturali cognitione profecta, vel quia hoc modo colatur, & honoretur ab hominibus, quod objectum ut ratione naturali regulatum, naturale est, & distinctum ab objecto charitatis infusæ; hoc ergo satis nunc est ad distinctionem hujus amoris, quantum ad defensionem assertionis positæ desiderari potest: nam de distinctione harum dilectionum, si utraque sit super omnia, multo plura dicenda sunt in lib. seq.

Ad 4. rationẽ in n. 5.

19 Quarta ratio sumebatur ab incommodis. Et inprimis dico, nullum esse inconveniens, quod peccator, & infidelis, si verum Deum aliquo modo cognoscat, illum etiam amet aliquo affectu benevolentiæ imperfecto, & diminuto. Imo credimus, id esse frequentissimum, quia talis amor per se non repugnat cum statu peccati, non est n. amicitia, sed simplex quædam benevolentia, de qua recte potest intelligi illud Matth. 7. *Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, &c.* Deinde neque secundum inconveniens in rigore sequitur, scilicet, quia amor Dei super omnia sit etiam naturalis: nam potest dari amor benevolentiæ supernaturalis, qui non sit super omnia, sed solum affectivus, vel diminutus, ut seq. cap. explicabo, & latius in lib. seq. Idemq; cum proportione verum est in amore naturali, nam ex eo, quod imperfectus actus sit possibilis per vires naturæ, non sequitur etiam perfectum esse possibilem. Veruntamen etiam si illatio non sibona; nihilominus credimus, consequens esse verum, nimirum, dari posse actum naturalem dilectionis Dei super omnia, ut cap. seq. ostendemus. Unde ad tertium inconveniens negatur sequela, quia propria dispositio ad gratiam est infusa dilectio charitatis, quæ est longe excellentior, non autem naturalis dilectio, quæ intra ordinem benevolentiæ imperfecta est, hujus autem rationem in c. 26. reddemus.

CAPUT XXXI.

Utrum diligere super omnia Deum ut authorem naturæ sit actus ita in substantia, & ordine suo supernaturalis, ut excedat vires naturales liberi arbitrii creati, & ideo sine auxilio gratiæ elici non possit?

1 HÆC quæstio communiter tractatur solum de amore benevolentiæ, habet tamen etiam locum in amore concupiscentiæ Dei, nam quidam, ut refert D.Th.quodlib.1.art.8. dixerunt, posse hominem diligere Deum plusquam se ipsum, ac proinde super omnia amore concupiscentiæ, licet non benevolentiæ, seu amicitiæ. Eandemque opinionem de Angelis refert idem D.Th.1.q.60.art.5. Prius vero tractabimus quæst. de amore benevolentiæ, juxta usitatum, & difficiliorem, magisque necessarium sensum, & in fine pauca de amore concupiscentiæ addemus. Oportet autem advertere non esse eandem quæstionem, an actus hujus dilectionis naturalis sit, & an possit fieri a lib.arb.sine gratia in hoc vel illo statu: nam, ut ex superioribus cap.constat, aliqui actus sunt ordinis naturalis, qui propter difficultates occurrentes interdum a lib.arb.fieri non possunt sine gratia, quam supra vocavimus impossibilitatem moralem, seu accidentalem: nam si actus naturalis non sit, tunc erit per se, & physice impossibilis lib.arb. gratia destituto, & hoc est, quod in præsenti inquirimus.

Exponitur quæstio.

Nu. 19. & seqq.

2. Prima sententia est, hujusmodi actum dilectionis esse in se omnino supernaturalem. Ita videntur sensisse illi Theologi, qui (ut D.Th. refert) dixerunt, etiam Angelum non posse viribus naturalibus diligere Deum, super omnia, etiam ut authorem naturæ, non enim alia ratione moveri potuerunt, nisi, quia illum actum tantæ perfectionis esse putaverunt, ut omnem ordinem naturalium rerum excedat, & videtur D.Thom. referre voluisse Alensem in 2.p.q.30. memb. 1.a.2.§.2.præsertim ad 2. ubi & de Angelis, & de dilectione naturali super omnia loquitur, & pro eadem sententia referuntur alii pro prima opinione allegati c. præcedenti, eam tamen præcipue defendit Vazquez disp.190. per totam, & disp.195.c.2.& 5. Fundamentum ejus est, quia non possunt distingui duæ dilectiones benevolentiæ Dei super omnia, una supernaturalis, & alia naturalis; sed est certum esse quandam dilectionem Dei super omnia supernaturalem, & per se infusam, quam charitatem appellamus; ergo nulla est dilectio Dei super omnia naturalis. Major probatur 1. eisdem argumentis, quibus cap. præc. probatur non dari duplicem benevolentiam Dei naturalem, & supernaturalem, sed illis jam ibi satisfactum est. Nunc vero specialiter probare oportet illud, *super omnia*, addere actui perfectionem excedentem ordinem, & vires naturæ, ac proinde amorem ita perfectum, quocumque modo nitatur in bonitate Dei propter se ipsam non posse esse naturalem. Probatur autem 1. ex Arist. l.9.Ethic.c.8. ubi quæstionem similem proponit, utrum oporteat seipsum amare maxime, an aliquem alium, & in summa concludit, amore honesto studiosum hominem se ipsum magis diligere, nam licet studiosus multa faciat in gratiam amicorum, aut patriæ, semper id facit, quia sibi honestum est, & ita illo etiam amore se ipsum maxime diligit. Et inde sumptum est illud axioma, quod amabilia ad alterum regulantur ex amabilibus ad se, cui consonat illud aliud ex lib. Ethic. c.2. *Amabile bonum, unicuique autem proprium*. Ex hoc ergo principio colligitur, amare Deum propter se ipsum, & super omnia, esse supra naturalem inclinationem hominis, vel Angeli, quia juxta naturalem inclinationem mensura amoris sumitur ab ipso diligente, ut in unoquoque genere illud amet, quod sibi bonum est, vel honestum, vel delectabile, vel utile; ergo impossibile est, ut naturaliter inclinetur ad amandum aliquid supra se ipsum: ergo talis amor etiam respectu Dei excedit vires cujuscumque voluntatis creatæ, quia vires naturales appetitui, seu inclinationi naturali commensurantur.

Opinio statuens omnem amorem Dei super omnia esse supernaturalē.

1. Ratio pro prædicta opinione sumpta ex Arist.

3. Secunda ratio sit, quia si amor Dei super omnia naturaliter concipi posset ex cognitione bonitatis Dei, ut authoris naturæ, etiam proposita bonitate Dei, ut authoris gratiæ, posset voluntas suis viribus prodire in actum dilectionis Dei super omnia propter eandem bonitatem, & ita amor etiam perfectissimus charitatis Dei posset viribus naturæ fieri, quod est contra fidem. Probatur sequela, quia quo bonitas Dei proponitur ut excellentior, eo magis movet ad sui amorem. Nec refert, quod Dei bonitas, ut est principium gratiæ, proponatur nobis per fidem, ut sit supernaturalis, quia si bonitas Dei ad Deum ipsum comparetur, non est supernaturalis ipsi, sed maxime connaturalis: si tamen nobiscum conferatur, quacumq; ratione spectetur, etiam ut est principium naturalium rerum, infinite superat, & excedit humanam naturam: ergo si hoc non obstante possumus diligere Deum super omnia dilectione naturali, propter bonitatem ejus, inferiori modo (ut ita dicam) spectata, poterimus etiam naturali dilectione illum diligere propter eandem bonitatem excellentiori modo consideratam, quia hæc major excellentia non retardat affectum, sed potius magis impellit.

2. Ratio.

4. Tertia ratio sit, quia sequitur talem actum dilectionis, vel esse sufficientem dispositionem ad gratiam, vel saltem posse esse in homine simul cum peccato mortali: utrumque autem est inconveniens; ergo Sequela patet, quia si talis actus est naturalis, poterit esse in homine peccatore, vel etiam in infideli, qui Deum cognoscat ut authorem naturæ, & summum bonum in illo ordine, quia quilibet actus naturalis, poterit fieri sine gratia, saltem habituali. Vel ergo talis homo eliciens illum actum per illum justificatur, & sic actus ille erit ultima dispositio ad gratiam, quod dici non potest: vel non justificatur, & sic permanebit homo simul in peccato, & diligens Deum super omnia, quod videtur absurdum, nam amor Dei super omnia est perfecta amicitia ad ipsum; non potest ergo simul esse cum peccato, quia inimicum Deo hominem constituit. Unde addi potest confirmatio, seu quarta ratio, quia sequitur, hominem etiam in statu naturæ lapsæ posse viribus solius lib.arb. diligere super omnia Deum ut authorem naturæ, quia ex parte actus non est repugnantia, unde neque ex parte voluntatis est impotentia per se, id est, carentia physicæ facultatis, seu activitatis, difficultas autem accidentaria ex impedimentis extrinsecis non semper occurrit: ergo poterit homo in hoc statu interdum suis viribus elicere hunc actum, quod non videtur concedendum.

3. Ratio.

4 Ratio.

5. Nihilominus contraria sententia est communis Theologorum: distinguunt enim duplicem dilectionem Dei super omnia, unam Dei, ut naturaliter cogniti, alteram Dei, ut per fidem revelati, vel unam Dei, ut authoris naturæ, & ultimi finis proportionati naturæ, & aliam Dei, ut authoris gratiæ, & ultimi finis excedentis naturam, & priorem dicunt esse naturalem, posteriorem vero infusam, & supernaturalem. Ita docet D.Thomas 1.2.q.109.art.3. & tractando de Angelis 1.parte, quæst. 60. artic. 5. & quodlib.1. articul.8. & aliis plerisque locis, & sequuntur omnes Thomistæ Conrad. Caietan. Medina, & alii dicto artic. 3. & Soto lib.1. de Natur. & Grat. cap. 22. & ex antiquis Theologis eandem distinctionem, & doctrinam tradidit Altisiodor. lib.2. Summ.tract.1.cap.4. & Alensis, vel sibi contrarius, vel se magis declarans secunda parte, quæst.31.memb.3.& latius quæst. 91. memb.1.artic.1. ad septimum, Bonavent. in 2. distin. 3.artic.3.quæst.1. ad 3.& Richard. ibi articul. 7. quæstione 1. in corpore, & ad 1.& dist.28. art.1. quæst.1. & idem tenent Scotus in 1.dist.17.q.2.& in 2.dist. 28. q.1.& communiter alii Scholastici, quos cap. sequ. referemus, quia non solum dicunt, hunc amorem esse naturalem, sed etiam elici posse sine auxilio gratiæ ab homine in natura lapsa. Eandem sententiam late docet Antonin.4.part.titulo 6. capitulo 3. §. secundo, tertio, & quarto, Abulensis capitulo decimo nono, Matthæi, quæstione 177. Et hanc sententiam veram existimo: nam licet a Patribus non tradatur, non est tamen illis contraria, ut cap. præced. tactum est, & colligi potest ex Bulla supra citata Pii V. quatenus

Communis, & vera asserens tio distinguens amorem Dei super omnia in naturalē, & supernaturalē.

nus

nus ab oppugnatione Baii defendit distinctionem duplicis amoris Dei, naturalis, & supernaturalis. Nam licet ibi non addatur particula super omnia, nihilominus Bajus præcipue in hoc amore illam distinctionem reprobabat, ideo enim dicebat hunc amorem Dei naturalem non defendi sine injuria crucis Christi. Deinde quoties Patres dicunt, amorem charitatis esse consentaneum naturali inclinationi voluntatis, quia natura sua est propensa ad Dei amorem, indicant prædictam distinctionem, & esse aliquem amorem Dei metaphoricum innatum ipsi voluntati per naturale pondus ad Deum, & consequenter esse aliquem amorem elicitum Dei naturalem, & commensuratum huic appetitui innato voluntatis: nam cum voluntas sit universalis appetitus perfectus, & vitalis, potest per actum elicitum naturalem amare, quidquid metaphorice amat per naturalem inclinationem.

Probat. 1. 6. Et hinc ulterius infertur, hunc actum naturalem amoris Dei esse posse super omnia, quia est conformis, & quasi adæquatus naturali appetitui voluntatis, sed naturalis appetitus, seu pondus voluntatis ad Deum super omnia tendit; ergo & actus ipse naturalis dilectionis. Et hoc discursu sæpe utitur D.Thom. in citatis locis, 2.2.q.26.art.4. ubi minorem propositionem ostendit; tum ex rectitudine naturalis inclinationis; nam cum sit data ab authore naturæ, esse debet optimo modo instituta; tum etiam exemplo, quia manus movetur naturaliter ad defendendum caput, etiam cum periculo suo; ergo signum est inclinari magis ad universale bonum totius, quam ad proprium; ergo cum Deus sit universale bonum, voluntas magis inclinatur ad illud, quam ad reliqua. Scoto vero, & aliis non placet illud exemplum, quia ille motus manus non est ex impetu naturæ, sed ex motu voluntatis, vel appetitus media phantasia. Sed hoc non ignoravit D.Thom.tamen quia illa motio valde naturalis est, inde recte intulit, illam esse secundum inclinationem partis ad bonum totius. Atque hac ratione dicitur amor charitatis esse consentaneus naturæ, quia non destruit inclinationem ejus, quod faceret (ut notavit Alens.) si natura inclinaret ad diligendum se, plusquam Deum, & charitas ad diligendum Deum, plusquam se. Non ergo ita est, sed utraque est ad Deum super omnia, & in hoc est charitas conformis naturæ, quamvis altiori modo illam elevet, ac perficiat. Et hac ratione dixit Basil.in regulis fusius disputatis, interrogat.2. in natura esse vim insitam, quæ in se ipsa amandi necessitudinis initia continet. Et inde etiam infert Bernard. in lib.de Diligendo Deum, inexcusabilem esse omnem infidelem, si non diligit Deum ex toto corde, quia *clamat innata, & nota rationi justitia, quæ ex toto se illum diligere debet, cui se totum debere non ignorat.*

Probat.2. 7. In quibus verbis alia ratio communis in hac materia indicatur, quia præceptum diligendi Deum super omnia, est præceptum morale, pertinens ad legem naturæ; ergo actus ille, de quo datur tale præceptum, naturalis est, quia lex naturalis non datur de supernaturalibus actibus. Neque locum habet communis responsio, ut actus præcipiatur, satis esse, ut sit possibilis per gratiam, quia quod per amicos possumus simpliciter possumus. Hæc, inquam, responsio non recte in præsenti accommodatur, quia nondum inquirimus, quibus viribus possit fieri talis actus, sed cujus ordinis, & naturæ ipse sit. Sic autem evidens est, naturalia præcepta non dari de actibus excedentibus naturæ ordinem, & physicam virtutem (ut ita rem declarem) naturalium potentiarum, quia lumen naturale nihil de his actibus assequi potest, nec de illis aliquid dictare, præcepta autem naturalia sunt ex dictamine rationis naturalis.

Altera re-solutio. 8. Sed forte quis dicat, rationem naturalem dupliciter considerari, scilicet, vel per conformationem ad puram naturam rationalem, vel per conformitatem ad naturam rationalem elevatam per gratiam, præceptum autem hoc non esse naturale priori modo, sed tantum posteriori, id est, non dictari per nudam rationem fundatam in solo lumine naturali intellectus, sed per rationem, ut elevatam, & illustratam lumine fidei. Sed hæc doctrina, quatenus negat, esse hoc præceptum naturale, etiam per comparationem ad puram naturam rationalem, est contra communem sententiam Theologorum, & contra sententias Patrum, quas adduximus, & sine dubio est falsa; tum quia incredibile est, hominem, vel Angelum in pura sua natura creatum non fuisse habituros præceptum diligendi Deum propter se, & supra se ipsos, quia hic amor est debitus Deo, & ratione suæ eminentissimæ bonitatis, & ratione creationis, præsertim quia nos fecit ad imaginem, & similitudinem suam; tum etiam quia hoc præceptum est fundamentum omnium præceptorum Decalogi, & maxime necessarium ad instituendam moralem vitam honestam: at præcepta Decalogi continent legem mere naturalem, etiam per comparationem ad puram naturam rationalem, ut est indubitatum apud omnes, & fere per se notum; ergo etiam præceptum diligendi Deum super omnia, est naturale ejusdem ordinis. Consequentia optima est, quia alias in pura natura ablato illo fundamento non subsisterent alia præcepta. Major item facile probari potest, quia sicut præcepta secundæ tabulæ Decalogi fundantur in amore proximi, ita præcepta primæ tabulæ fundantur in amore Dei. Deinde ipse amor proximi, & præceptum ejus, in amore Dei fundatur; imo in ipsismet præceptis moralibus amor Dei imbibitur. Ideo enim transgressiones talium præceptorum sunt peccata mortalia, quia Dei amorem excludunt. Unde si in pura natura non esset præceptum dilectionis Dei super omnia, nullum esset peccatum mortale præsertim contra proximum, quia nec contineret odium Dei, neque a Deo averteret. Et ideo etiam dixi, sine præcepto dilectionis Dei non posse moralem vitam recte institui, quia non possent cætera præcepta moralia habere integram, & perfectam vim obligandi: hæc autem omnia valde sunt contraria ipsi naturæ rationali, secundum se, ac pure sumptæ; ergo e contrario fatendum est, aliquam dilectionem Dei super omnia esse de præcepto legis mere naturalis, ac proinde aliquam talem dilectionem esse actum naturalem.

9. Ultimo, ut rem ipsam, & rationem magis a priori explicemus, declarare oportet, quid significet illa particula, *super omnia*, vel quid addat amori benevolentiæ Dei minus perfecto. Nam cum ostensum sit amorem benevolentiæ Dei ex vi hujus præcise rationis non esse supernaturalem actum, si illud, quod addit particula, *super omnia*, non est aliquid supernaturalis ordinis, profecto non est cur talis amor naturalis esse non possit. Particulam ergo illam, *super omnia*, declaravi quantum valui in tom. 4. de Pœnitentia, disput. 3. sess. 9. & disput. 4. sect. 4. & quæ ibi de contritione diximus, ad amorem cum proportione applicari possunt. Potest ergo dici, vel cogitari, amorem Dei dici super omnia, ratione intensionis, quia est maxima, vel respectu conatus possibilis voluntati, sicut de contritione opinatus est Adrianus, vel respectu cujuscumque amoris creaturæ, sicut de eadem contritione Bonavent. Petrus Soto, & alii opinati sunt. Verumtamen si intelligatur, hoc esse necessarium ad amorem super omnia, falsa est sententia, quia verus amor Dei etiam ex charitate neque excessum in intensione, neque certum aliquem gradum intensionis requirit, vel ex natura sua, vel ex obligatione alicujus præcepti, ut ibi late probavi. Deinde, quia hæc intensio, licet necessaria non sit amori, ut sit super omnia, non tamen illi repugnat, ut per se constat, etiam tunc non extrahit actum ab ordine suo, quia non est altioris ordinis intensio actus, quam entitas eius. Quapropter licet daremus amorem constitui super omnia per gradum intensionis, sive absolutum, sive comparatum, non inde fieret, ut dilectio sit supernaturalis actus, quia illa intensio, ut dixi, esset eiusdem ordinis cum substantia actus, & voluntas posset totum suum conatum ad illam adhibere, vel in amore aliarum rerum minorem conatum apponere.

Pro 3. ratione formanda exponitur particula super omnia. 1.exposit.

10. Alio ergo modo communiter explicatur illa particula, ut denotet excessum amoris non intensivum, sed appretiativum, ut vocant, id est, ut Deus ametur tanquam bonum, quod in maiori pretio, & æstima- 2.exposit.

tione habetur, quam cætera omnia, quæ amantur. Quæ expositio generatim sumpta, & recte intellecta vera est. Oportet tamen exponere, quando amor censeatur tendere in Deum cum illo pretio, & æstimatione. Videtur enim non posse haberi ille modus amoris super omnia, sine actuali consideratione intellectus conferentis bonum divinum cum aliis, & præponentis illud cæteris, idque offerentis voluntati tanquam diligibilius reliquis, & consequenter ex parte etiam voluntatis necessarium esse ad amorem super omnia, ut voluntas actu feratur in Deum, ut comparatum ad reliqua bona, proponendo illum cæteris omnibus præferre, & quodlibet malum pati, ne ab illo separetur.

Non placet.

Sed licet hic modus amandi non sit impossibilis, imo possit esse utilis ad exercendum, & perficiendum amorem, nihilominus affirmari non potest, esse necessarium ad amorem super omnia. Quia nullum nobis datum est præceptum faciendi hujusmodi comparationem, neque ex natura rei est necessaria, quia unusquisque actus, vel habitus potest perfecte tendere in objectum suum absolute, & simpliciter propositum. Imo sæpe talis consideratio, & collatio potest avertere voluntatem, & ideo interdum est cavenda propter periculum, ut in dicto loco de Pœniten. latius dixi. In præsenti vero addo, etiamsi in dilectione super omnia Dei ut authoris naturæ illa comparatio expresse fiat intra terminos naturalis cognitionis, inde etiam non elevari actum ad ordinem supernaturalium actuum, quia licet illa comparatio explicite non sit necessaria, virtute includitur in amore super omnia modo statim explicando, & ideo illud explicitum non addit aliquid supernaturale supra implicitum. Item quia ex vi naturalis rationis comparatio illa fieri potest, vel ad omnia bona creata, quæ naturaliter cognosci possunt, vel ad mala illi amori contraria, & hoc satis est ad naturalem amorem super omnia Dei, ut est finis naturæ; ergo etiam sic explicando particulam, *super omnia*, nihil supernaturale additur actui amoris.

3. expositio.

11. Est ergo tertia expositio, ut amor Dei dicatur per omnia appretiative, quando amor tendit in Deum propter solam bonitatem ejus, complacendo in illa ex solo affectu ad eundem Deum, quia cum bonitas illa superet omnia bona, si in illa sola nitamur ad amandum Deum, & complacendum in illo, eo ipso talis amor est super omnia ex vi sui objecti formalis. Sicut assensus fidei propter authoritatem Dei, eo ipso est supra omne credibile ex vi objecti, & adoratio Dei propter excellentiam ejus est supra omne adorabile ex vi objecti, licet actuales comparationes non fiant. Qua explicatione admissa, etiam particula, *super omnia*, potest non addere aliquid supernaturale, nam etiam bonitas Dei, ut authoris naturæ, & ut relucet per creaturas, est excellens quædam bonitas de se sufficiens ad firmandum affectum in Deum supra omne amabile præter ipsum, vel ipsi repugnans: amor autem naturalis Dei fundatur in bonitate Dei sic spectata, quæ sub tali ratione sub naturali objecto adæquato voluntatis continetur: ergo modus ille super omnia non magis est supernaturalis, quam sit ratio illa motiva, seu objectiva amandi Deum propter se, & complacendi in ipso.

Esto admittatur, non obstat assertioni.

Expenditur d. expositio, & ostenditur nec omnem amorem benevolentiæ esse super omnia.

12. Verumtamen in illa explicatione superest scrupulus, quia ille modus complacendi in bonitate, & de bonitate Dei invenitur in amore benevolentiæ Dei, qui non est super omnia. Unde duplex solet distingui, & merito amor Dei, unus affectivus tantum, quo voluntas complacet in Deo propter suam infinitam bonitatem, & perfectionem, vultque & gaudet, tantam bonitatem inesse Deo: non tamen extenditur hic amor ad omnia, quæ amanda sunt Deo, & propter Deum. Alius est amor, qui obedientialis dicitur, quia non solum vult Deo bonum, quod in se habet, sed etiam vult Deo placere in omnibus, & consequenter vel formaliter, vel virtute fugit quidquid divinæ bonitati, voluntati, aut honori contrarium est. Primus ergo amor revera est benevolentia ad Deum, quia vult Deo bonum propter se, est etiam aliquo modo summus amor, utique objective, ut ajunt, quia vult Deo summam quandam bonitatem, & ita dici etiam potest aliquo modo super omnia, quatenus nullus potest esse amor benevolentiæ, qui rei amatæ tantam, vel talem bonitatem velit, & ita homo per illum amorem vult Deo majorem bonitatem, quam cæteris rebus. Et nihilominus amor ille non est simpliciter super omnia, quia potest esse simul cum peccato mortali; imo etiam cum actuali affectu contrario Deo, & amicitiæ ejus. Et ideo licet ille amor sit benevolentiæ, non potest dici amor amicitiæ, quia per se non excludit, neque vitare facit omnem offensam rei amatæ, quod ad amicitiam spectat.

Quis sit proprie amor Dei super omnia.

13. Igitur amor super omnia Dei esse debet amor obedientialis, quo voluntas velit Deo non solum bonitatem, quam in se habet, sed etiam propter illam velit Deo placere in omnibus, & fugere omnia contraria, solum ut ei complaceat; nam hic amor inprimis nititur in summa Dei bonitate propter seipsam, & ita ex hac parte est summus. Deinde complectitur omne bonum divinum, non solum intrinsecum, sed etiam extrinsecum, & ex hac parte est etiam super omnia, videlicet, quæ possint Deo displicere, aut ab illo quacumque ratione avertere. Denique de se est amor amicitiæ, quia perfecte unit voluntatem amantis voluntati Dei, & de se excludit omnem Dei offensam saltem gravem, quod ad amicitiam necessarium est, & sufficit. Et hac ratione talis amor habet repugnantiam cum actuali affectu peccati, & includit formalem, vel virtualem voluntatem servandi mandata, juxta verbum Christi Joan. 14. *Qui diligit me, mandata mea servabit*, cum similibus; unde etiam ad hunc amorem super omnia necessarium est, ut sit per absolutum decretum, seu propositum voluntatis, quod explicatur hac voce: volo Deo omne bonum ejus, seu illi placere in omnibus, quia sola velleitas vix meretur nomen amoris, præsertim ubi actus perfectus est in potestate voluntatis. Sic ergo satis explicatum est, quid sit amorem esse super omnia, seu quid per particulam illam importetur.

Ex proxima, veraque expositione quousque ratio tertia formari debeat pro assertione

14. Ex hac vero declaratione non minus concluditur ratio intenta, quam ex aliis, si advertamus, illam particulam, *super omnia*, non esse cum æqualitate accipiendam in amore infuso, & naturali, sed cum proportione: nam in utraque includit omnia, quæ repugnant tali dilectioni, tamen respectu dilectionis naturalis omnia illa continentur in naturali ordine: supernaturalis autem dilectio includit absolute omnia, cujuscumque ordinis sint. Quod declaratur in hunc modum, quia dilectio naturalis Dei super omnia includit voluntatem servandi omnia præcepta, non simpliciter, sed naturalis ordinis, & consequenter de se tantum vult vitare omnia mala contraria his præceptis, quia illa sola naturaliter apprehendi possunt, ut amori Dei contraria: at vero dilectio supernaturalis includit voluntatem servandi omnia præcepta etiam supernaturalia, & ita universalius est super omnia Deo, ejusve voluntati contraria. Hinc ergo intelligitur particulam, *super omnia*, ut pertinet ad naturalem dilectionem, non includere aliquid excedens ordinem rerum naturalium: nec superans vires, seu potentiam physicam liberi arbitrii creati, quia totum hoc, scilicet, servare omnia præcepta naturalis ordinis, & nihil in tot naturali ordine amare, quod a Deo possit avertere, hoc, inquam, totum naturalis ordinis est, & de se potest cadere sub absolutum propositum voluntatis creatæ, si alia impedimenta extrinseca, non obsistant; ergo talis amor simpliciter naturalis esse potest.

1. coroll. Amor amicitiæ naturalis est super omnia secundum quid, supernaturalis autẽ simpliciter.

15. Hinc vero obiter intelligitur, hanc dilectionem super omnia, quæ tantum naturalis est, comparata ad dilectionem charitatis, non simpliciter (ut ita dicam) esse super omnia, sed secundum quid, quia cum sit inferioris ordinis, non extenditur ad ea, quæ sunt superioris ordinis, sed tantum ad ea, quæ sunt ordinis naturalis. Amor autem infusus, cum sit superioris ordinis complectitur omnia, etiam quæ sunt naturalis ordinis, quatenus posunt a Deo quocumq; modo avertere, vel ad ipsum ordinari, & in hoc sensu dico, hunc amorem esse super omnia simpliciter, illum vero secundum quid. Quod est in hac materia valde notandum, quia hinc expediuntur facile multa, quæ in objectionibus tanguntur, ut statim videbimus.

16. Ex

2. Coroll. Angelus, & homo in statu integræ naturæ pollent illum amorem naturalē naturaliter elicere

16 Ex dictis etiam concluditur, tam Angelum in sua pura natura, quam hominem in statu innocentiæ, & integræ naturæ potuisse viribus liberi arbitrii sine auxilio gratiæ hunc actum dilectionis Dei naturalis elicere cum omni perfectione illi ex natura sua debita. De Angelis id docet D. Thom. 1. p. q. 60. ar. 5. in corpore, & specialiter explicat ad 4. & eum sequuntur ibi fere omnes expositores, & communiter Theologi in 2. dist. 3. & 4. Altisiod. lib. 2. Sum. tract. 1. cap. 4. & 6. Alensf. 2. p. q. 31. memb. 2. Et ratio est clara ex dictis, quia actus ille connaturalis est Angelo, & ipse habet naturalem propensionem ad illum, & sufficientem virtutem physicam ad eliciendum illum, ut causam proximam principalem, quæ omnia constant ex dictis. At vero in Angelo ex natura rei nullum erat extrinsecum impedimentum, neque etiam intrinsecum, quod exercitium, & usum talis actus redderet difficilem, nedum moraliter impossibilem, quia Angelus neque habet internum bellum concupiscentiæ, neque aliæ difficultates, quæ occurrunt hominibus, in Angelis locum habent; ergo ex nullo capite est illi necessarium auxilium gratiæ ad talem actum eliciendum. Imo sunt qui dicant, adeo esse naturalem hunc actum Angelo, ut sit etiam illi necessarius quoad exercitium. Ex quo aliqui addunt, etiam in Angelis malis esse hunc amorem. Sed hoc posterius improbabile est de amore amicitiæ, quidquid sit de amore concupiscentiæ. Cum enim amor amicitiæ, & super omnia includat voluntatem placendi Deo in omnibus, & servandi ejus præcepta, quomodo potest in dæmonibus manere? Quamvis ergo illi Angeli velint Deum, quatenus sine illo ipsi esse non possunt, nec operari, nullo vero modo illum diligunt ex benevolentia naturali, cum potius illum odio habeant. Neque est aliquid, quod cogat dicere, illum amorem naturalem esse necessarium quoad exercitium, etiam in Angelis bonis, seu non malis attenta sola rei natura, quamvis secluso impedimento peccati, & obstinationis, verisimile sit, raro, aut nunquam ab illo actu cessare, de quo in propria materia latius.

Improbatur vero quoad dæmones

Rursus id ostenditur de homine in dicto statu D. Thom. explicat.

17 De homine in natura integra idem docuit D. Thom. dicta q. 109. ar. 3. ubi ait, potuisse hominem in natura integra diligere Deum super omnia sine gratia, licet non sine auxilio Dei moventis. Quod aliqui exponunt, sine gratia habituali, non vero sine auxilio speciali per motionem gratiæ. Sed hanc expositionem jam supra exclusimus, & ostendimus, D. Thom. excludere omnem gratiam, vel (ut ibi loquitur) omne gratuitum donum. Quæ vox in rigore comprehendit quamcumque motionem gratiæ. Omnem ergo illam excludit, & solum generalem concursum, quem nomine auxilii Dei moventis intelligit, requirit. Et in hoc puncto est hic sensus manifeste necessarius; tum quia D. Thom. ibi commemorat doctrinam de Angelis, quibus hominem in natura integra in hoc æquiparat; tum etiam, quia in hoc constituit differentiam inter hominem integrum, & lapsum: si autem homo integer indigeret speciali auxilio, nullum esset discrimen, quia etiam homo lapsus potest elicere hunc actum sine habitu gratię cum auxilio speciali. Atque ita intellexerunt, & sequuti sunt D. Th. Conrad. Cajet. Medin. & Valentia, & idem docent Bonavent. 2. d. 3. ar. 3. q. 1. & d. 29. q. 1. ad 2. Alensf. 2. p. q. 96. memb. 1. & reliqui Theologi communiter, quos in sequenti cap. latius allegabimus. Hoc etiam probat ratio facta de Angelis, quam D. Thom. paucis verbis complectitur, quia diligere Deum, est quiddam connaturale homini: homo autem in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, & ideo non indigebat tali dono ad diligendum Deum naturaliter super omnia, sed id virtute suæ naturæ facere poterat. Quæ ratio immediate concludit, quoad intrinsecam facultatem, & potentiam physicam, supponit autem in eo statu non fuisse futura impedimenta, quæ nunc sunt in natura lapsa, & ideo simpliciter de potestate physica, & morali recte concludit. De homine vero in natura lapsa, atq; etiam in pura est specialis difficultas, quam in sequenti cap. commodius tractabimus.

18 Contra hanc vero assertionem citatur Gregor. in 2. d. 29. q. 7. in princip. conclus. 2. quatenus ait, Adam non potuisse facere opus morale bonum sine auxilio speciali. Citatur & Abul. Matth. 19. q. 177. & sequentib. & Alphonsus Virvesius contra Luther. Philippica 5. Veruntamen Gregor. paulo post explicat illud auxilium non distingui a donis, quibus natura integra, & vires ejus illæsæ constituebantur. Qua expositione non contentus, paulo infra addit gratiam habitualem, dicitque fuisse sufficientem absque alio speciali auxilio ad bene operandum, unde in illo statu non postulat illam specialem motionem, qua Deus applicet voluntatem ad volendum bene, quam in statu naturæ lapsæ requirit, ut ibidem exponit. Cur vero postulet habitum gratiæ, si illa non influit in actū, nec Deus per specialem motionem, non video: cum habitus ipsi, præsertim infusi non operentur, parum, aut nihil juvent. Solum ergo potuit requiri gratia in illo statu, quatenus fuit fundamentum justitiæ, & integritatis naturæ, ut supra vidimus, & ita revolvimur in priorem expositionem, quæ fuit Magistri. Nos autem non negamus adjutorium illorum donorum, sed dicimus, ultra illa, non fuisse necessariam specialem gratiæ motionem, quod etiam Gregor. fatetur, Abulensis autem loquitur de auxilio generali, ut sæpe dixi, & fortasse de eodem loquitur Virvesius, quem videre non potui, quamvis horum authoritas, etsi contrarium sentirent, receptissimæ assertioni obstare non posset.

Contra probatam assertionē immerito citantur Gregor. Abulens. & Virves.

19 Ultimo ex dictis concluditur, posse liberum arbitrium per se spectatum, & sine impedimento peccati diligere Deum super omnia, etiam amore naturali concupiscentiæ eo modo, quo ille amor esse, aut dici potest super omnia. Hoc ex hypothesi probatur facile, quia longe difficilius est, amare Deum amore amicitiæ, quam concupiscentiæ: ergo si liberum arbitrium non infirmatum per peccatum potest naturaliter amare Deum per benevolentiam perfecto modo, & super omnia, a fortiori poterit amorem naturalem concupiscentiæ Dei habere perfecto modo, ac proinde super omnia, quantum amor ille capax fuerit.

Assertio altera de amore concupiscentię

20 Difficultas autem est in explicando, quomodo amor ille possit esse super omnia. Et ratio difficultatis est, quia amor concupiscentiæ ad Deum, est amor benevolentiæ hominis ad se ipsum, & ita illo amore magis se amat homo, quam Deum, quia in omni concupiscentia plus amatur persona, cui concupiscitur bonum, quam ipsum bonum concupitum: quia cui bonum amatur, simpliciter & per se amatur, ipsum autem bonum, quod illi amatur, non simpliciter, sed solum ut sit bonum alterius. Unde D. Thom. 1. 2. q. 26. ar. 4. illum vocat amorem simpliciter, hunc secundum quid.

Quomodo & super omnia & concupiscentiæ amor esse possit

21 Nihilominus dicendum est, etiam amorem concupiscentiæ Dei esse posse in suo genere super omnia. Ita refert D. Thom. 1. p. q. 65. ar. 5. & dicto quodlibet. 1. ar. 8. & quoad hanc partem non improbat. Et ex parte idem sentit Alensis 2. part. quæst. 30. memb. 1. art. 2. §. 2. Et declaratur breviter, nam inprimis si comparatio fiat ad omnia alia bona, quæ homo sibi concupiscit, magis debet diligi Deus amore concupiscentiæ, quam cætera bona, quia Deus est majus bonum hominis, quam cætera bona creata, etiam ipsi homini intrinseca, quia non solum bonum divinum nobilius in se est, sed etiam est majus bonum ipsius hominis, quia neque ipsum esse posset esse bonum hominis, nisi Deus ipse esset ejusdem hominis bonum. Deinde homo amat sibi Deum tamquam ultimum finem, quo frui appetit, non autem sic appetit cætera bona; imo nec se ipsum, quia magis vult Deo frui, quam se, si recte amat Deum etiam amore concupiscentiæ, & sub hac ratione etiam diligit homo Deum hoc amore plus quam se. Atque hinc habet etiam hic amor aliam perfectionem, propter quam potest dici super omnia, si sit efficax, nam secum affert intentionem efficacem acquirendi beatitudinem, quæ in Deo consistit: unde etiam includit voluntatem absolutam servandi præcepta Dei, & cavendi peccata, quæ ab illo avertunt, quamvis non propter ipsum, sed

Vera resolutio datur & declaratur

sed propter bonum appetentis, hoc autem satis est, ut in suo ordine talis amor sit super omnia, id est, super omnia bona, quæ illi bono beatifico etiam intra naturalem ordinem possent repugnare.

Ad difficultatem in n. 0. 22 Neque obstat, quod homo diligat Deum sibi, ut propterea dici possit eo amore plus se diligere, quam Deum. Quia, ut Alensis supra dixit, illa non est duplex dilectio, sed una, quæ simul ad Deum, & hominem terminatur, & ideo non recte fit comparatio, nam respectu utriusque potest dici maxima in suo ordine, scilicet respectu Dei, ut boni concupiti, & respectu sui ut subjecti, cui concupiscitur illud bonum. Et hanc etiam responsionem attigit D. Thom. 1.2.q.2. ar. 7. ad 2. unde ex illa comparatione solum concluditur, per illum actum hominem amare se, amore amicitiæ, Deum vero solo amore concupiscentiæ, quod non est inconveniens, quia satis est, quod alio actu perfectiori possit homo diligere Deum amore amicitiæ, & quod id faciat, quando oportuerit, neque enim tenetur semper perfectissimum amorem exercere. Preterea quia eo modo, quo potest fieri comparatio, illa doctrina D. Thomæ, quod amor benevolentiæ est amor simpliciter, & concupiscentę secundum quid, habet locum in bonis creatis, non vero in bono increato, quod est Deus, ut dixi disp. 23. Metaphysicæ sect. 2. n. 8. & idem dixit Medina. 1.2.q.2.a.7. in fine. Ratio autem optima est, quia quando homo amat Deum sibi, licet in uno genere referre videatur Deum ad se, non tamen ut ad finem, sed ut ad subjectum perficiendum tali bono, ut recte notavit Cajet. 2.2.q.17.ar.5. & nihilominus eodem amore virtute refert homo se ipsum ad Deum, tamquam ultimum finem, quo frui appetit, quæ habitudo multo perfectior est, & ideo etiam illo amore magis diligitur Deus simpliciter loquendo. Quæ omnia cum proportione applicata in naturali amore concupiscentiæ Dei locum habent.

Ad 1. rationē ad perfectiorum in num. 2. 23 Superest, ut ad rationes contrariæ sententiæ in principio factas respondeamus. Ad primam jam capite præcedenti ostensum est, illud dictum Aristotelis habere totum in bonis privatis, seu respectu amicorum, qui sint particulares personæ, non vero respectu Dei, cujus amor esse debet regula, & mensura cujuscumque amoris creaturæ, etiam sui ipsius. Et quamvis verum sit, fieri non posse, quin talis amor Dei, & quidquid ex illo fit, non sit per se honestum, ac proinde sit etiam magna perfectio ipsius diligentis, nihilominus hæc ipsa perfectio non est directe amata per talem amorem, sed quasi reflexe, saltem virtualiter, quatenus qui directe amat aliquod bonum, necessario amat ipsum amorem, ideoque hoc non impedit, quominus Deus ipse per talem amorem directe propter se

Instantia excludit. diligatur. Instabit forte aliquis, quia si ille amor non esset honestus, non ita amaretur Deus; ergo non magis diligitur Deus, quam honestas talis amoris. Hæc vero objectio etiam fieri potest contra amorem charitatis, est autem parvi momenti, quia conditionalis illa est ex hypothesi impossibili, quæ destruit objecti diligibilitatem, nam si amor super omnia Dei non esset essentialiter honestus, nec Deus esset ita diligibilis secundum rectam rationem, & ideo conditionalis illa nihil obstat, quominus talis amor Dei sit super omnia, quia potius hinc habet, quod sit honestissimus, & quod hæc perfectio ab ipso inseparabilis sit.

Ad 2. rationem in n. 3. 24 Ad secundam rationem, quæ est Scoti, respondetur negando consequentiam, quæ ex parte objecti fiebat, a Deo cognito ut authore naturæ, ad Deum cognitum ut authorem gratiæ. Quæ illatio, si esset alicujus momenti, potius probaret, dilectionem charitatis non esse in sua specie, vel substantia supernaturalem, quam quod dilectio Dei ut authoris naturæ supernaturalis sit, & ad hoc inducitur argumentum illud ab Scoto, ut libro sequenti videbimus, ad quem locum hæc difficultas magis spectat. Defectus autem illationis est, quia quando Deus proponitur amandus ut author, & finis supernaturalis, non proponitur sub ratione excellentioris boni ejusdem ordinis, sed sub ratione boni alterius ordinis, & principium, a quo, ut sic spectato natura non pendet, neque cum illo habet necessariam connexionem, aut communicationem talis ordinis, & ideo natura per se est insufficiens ad Deum sub tali ratione propositum amandum, præsertim propter se, & super omnia. Quod a posteriori declaratur, quia amor Dei sub tali ratione includit propositum servandi omnia præcepta supernaturalia, quod est omnino supra vires naturæ, ut postea latius dicemus. Atque ita cognitio Dei per fidem, vel per rationem naturalem multum confert ad distinctionem harum dilectionum, non tam propter diversum modum cognoscendi evidentem vel obscurum, sed propter diversam rationem objecti, quam fides credit, & ratio non potest attingere. Et ob eandem rationem, quamvis bonitas, vel perfectio Dei quomodocumque apprehensa, & ad Deum comparata, ipsi connaturalis sit, nihilominus comparata ad nostram voluntatem sub una ratione pertinente ad authorem gratiæ, est bonum illi supernaturale, sub alia vero pertinente ad authorem naturæ, est bonum in suo genere nobis connaturale, quia licet infinite excedat nostram naturam, hæc nihilominus habet quandam intrinsecam necessitudinem cum illo, quia est quædam participatio illius, & ab illo essentialiter pendet, & ad illum tamquam ad ultimum finem naturaliter propendet, quæ conjunctio est sufficiens fundamentum ad naturalem amorem, nam servatur sufficiens proportio inter objectum, & potentiam, ut satis declaratum est.

25 Ad tertiam rationem, in qua iterum infertur illud inconveniens de dispositione ad gratiam, & remissionem peccati, iterum etiam negatur consequentia. Nam quoad eam partem de remissione peccati, in primis non habet locum in Angelis, in quibus nulla fuit unquam peccatorum remissio. Neque etiam habet locum in homine innocente, sive in natura integra, sive in puris naturalibus, quia licet diligeret Deum super omnia, non se disponeret ad remissionem peccati, cum supponatur illud non habere. Quid a. de homine lapso respondendum sit, cap. seq. dicam. De dispositione autem ad gratiam facile reddi potest ratio, cur illatio non valeat, quia gratia est supernaturalis forma, hæc a. dilectio est actio, aut qualitas naturalis, atque ita est inferioris ordinis, dispositio autem ad formam, debet esse ejusdem rationis cum forma, & ideo illa dilectio nullo modo est dispositio proportionata ad gratiam. Et declaratur amplius, quia illa dilectio sistit in Deo ut fine naturali, & radicatur in naturali essentia animæ media voluntate; at gratia est quasi nova natura, seu forma altiori modo participans divinam naturam, & ipsa est radix altioris amoris media altiori virtute, quæ est charitas, ideoque amor ille naturalis nullo modo est dispositio ad hujusmodi formam. Alia vero difficultas de homine lapso in sequenti capite tractabitur. Ad tertiā in n. 4.

CAPUT XXXII.

Utrum in statu naturæ lapsæ possit homo diligere Deum, ut authorem naturæ super omnia, solis liberi arbitrii viribus, absque speciali auxilio gratiæ, & sententia affirmans refertur, & fundatur.

1 HOc est præcipuum punctum hujus controversiæ de dilectione Dei naturali, ratioque dubitandi oritur ex dictis: nam in homine lapso liberum arbitrium est sufficiens principium physicum talis actus, & aliunde potest ad illum sufficienter excitari per media naturalia aliquo tempore, & occasione, in qua non occurrant impedimenta, quæ illum actum reddant impossibilem ipsi voluntati; ergo simpliciter potest per voluntatem liberam effici sine speciali auxilio. Diximus enim tantum duobus modis posse aliquem actum esse impossibilem libero arbitrio sine auxilio gratiæ, scil. physice propter defectum propriæ virtutis per se, ac physice efficientis: vel moraliter, propter magnam difficultatem ortam ex tentationib. & impedimentis occurrentibus: ergo si utraque impotentia cessat in actu dilectionis, nullo modo erit impossibilis, ac subinde absolute fieri poterit viribus naturæ. Arguitur pro affir. parte

naturæ. Iam ergo probatur antecedens, cujus prior pars nota etiam est ex dictis, quia ille actus dilectionis in se spectatus naturalis est, & ideo ad illum efficiendum non deest virtus physica in humana voluntate, unde illam habuit in statu innocentiæ: ergo eandem retinet in statu naturæ lapsæ, quia voluntas in sua integritate integra mansit, & ideo quoad intrinsecas, & physicas vires non fuit imminuta ut proleg. 4. ostensum est: ergo non deest in homine lapso sufficiens principium physicum talis actus. Et inde probatur altera pars de sufficienti exercitativo; tum quia hujusmodi est naturalis cognitio Dei, quæ ex creaturis desumi potest, ut ex Paulo Actor. 14. & Rom. 1. supra ostendimus; tum etiam quia dictamen hoc, *Deus est diligendus super omnia*, naturale est, & naturalem obligationem inducit: ergo de se etiam sufficienter movet; tum denique quia in statu innocentiæ hoc fuit sufficiens ad excitandum: ergo etiam nunc de se sufficit, si extrinseca impedimenta non obsint. Denique probatur ultima pars antecedentis ex ipso rerum eventu, non enim semper, & in omni brevissimo tempore occurrunt graves tentationes, & impedimenta, imo aliquando potest homo lapsus vacare naturali considerationi bonitatis Dei, & beneficiorum ejus, & nihil actu sentire, quod impediat excitationem amoris ejus: ergo tunc saltem poterit voluntas pro sua libertate in talem actum prodire.

Arguitur amplius

2 Augetur difficultas, quia non est minus potens homo in natura lapsa, quam esset in puris naturalibus, sed in puris naturalibus posset sola libertate Deum super omnia diligere: ergo etiam nunc. Minor probatur, quia tunc haberet homo obligationem sic diligendi Deum: ergo posset, & non per auxilium gratiæ, quia in illo statu non daretur: ergo sua facultate cum concursu generali. Quia præceptum non datur, nisi de actu simpliciter possibili. Item quia homo tunc veniens ad usum rationis, posset honeste instituere vitam suam, alias miserrimus esset sine culpa, quod repugnat suavi, & sapienti providentiæ: ergo posset sibi proponere Deum ut ultimum finem, in eumque omnes actiones suas dirigere, & proponere illi placere in omnibus: nam sine hoc proposito non potest esse recta vitæ institutio: ergo totum id per vires liberi arbitrii, ac rationis naturalis facere potuisset, in illis autem includitur hic amor super omnia: ergo. Confirmatur tandem, quia anima pueri decedentis in solo originali peccato, potest diligere Deum authorem naturæ super omnia, & tamen est in statu naturæ lapsæ: ergo & nunc homo potest, quia est eadem ratio: solum enim est differentia, quod in anima separata cessant concupiscentia, & alia impedimenta, sed hæc differentia non pro omni tempore versatur, ut jam proposui.

Prædictæ parti affirm. subscribunt quidam

3 Propter hæc, & alia multi graves Theologi huic subscripsere sententiæ, affirmantes posse nunc hominem diligere Deum authorem naturæ amore benevolentiæ perfecto, & super omnia. Ita tenent ex discipulis D. Thom. Cajetan. tom. 1., opusc. tractat. 4. quæst. 1. qui etiam in hoc excedit, quod nihil distinguit ex parte Dei, sed absolute circa Deum tam ut naturalem, quam ut supernaturalem finem talem amorem quoad substantiam concedit. A qua sententia non recedit Soto lib. 2. de Natur. & Grat. c. 14. ubi generaliter ait, omnem actum, qui per gratiam fieri potest, posse a peccatore fieri per vires naturæ quoad substantiam actus. Et sic etiam in 4. dist. 17. q. 5. ad 1. idem affirmat de contritione quoad substantiam actus cum proposito placendi Deo in omnibus. Neque ab illa sententia discrepant Cano. relect. de Pœnit. p. 5. §. *Tertio etiam*, & nonnulli alii Thomistæ, quos infra referam. Hujus sententiæ fuit Henric. quodlib. 4. q. 11. circa finem, ubi expresse dicit, posse hominem non solum in statu naturæ integræ, sed etiam in statu naturæ corruptæ diligere Deum dilectione naturali benevolentiæ, & super omnia.

Iisdem accedit Scot.

4 Scotus etiam multis in locis eandem docet sententiam. Nam in 1. d. 17. q. 1. & 2. supponit, actum charitatis esse naturalem quoad substantiam, & posse fieri a sola voluntate tamquam a principio activo proximo cum generali concursu, quamvis non possit sic fieri cum quadam speciali perfectione, quam habet ab habitu charitatis, de quo postea dicetur lib. sequenti. Et quamvis verum sit, ibi non excludere verbis expressis speciale auxilium (quomodo illum excusare voluit Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. & quæst. 10. de Iustific.) nihilominus aperte sentit, fieri a sola voluntate ut principio proximo, nam excludit omne principium proximum coagens cum voluntate, præter habitum: & plane docet, illum actum esse naturalem in substantia sua, & in 2. d. 28. in resolutione quæstionis sentit, præceptum illud, *Diliges Dominum Deum tuum*, posse impleri per liberum arbitrium, quamvis non sine gratia, quæ consequatur ad illam dilectionem tamquam ad proximam dispositionem, non vero tamquam principium ipsius dilectionis. Sed in illo etiam loco non excludit expresse auxilium speciale. Verumtamen si titulus quæstionis, & intentio ejus attente consideretur, aperte loquitur de libero arbitrio propriis tantum viribus operante. Et in 4. d. 14. q. 2. §. *De secundo principali*, in simili quæstione de dispositione ad gratiam habitualem, & remissionem peccati, dicit fieri *ex naturalibus cum communi influentia*. Quod ægre exponitur de communi influentia gratiæ, quæ est per auxilium speciale; tum quia nunquam talem sensum indicavit; tum quia tunc non recte diceretur actus fieri ex naturalibus, nam potius fit ex gratuitis. Ac denique quodlib. 17. §. *De tertio*, juncto §. *Contra conclusionem*, dicit, dilectionem naturalem, & charitativam Dei, non differre specie in substantia sua, & naturalem vult fieri per vires naturales, quamvis de charitativa, ut talis est, fateatur non posse fieri sine influxu habitus. Quo sensu dicit in principio illius quodlibeti, non posse voluntatem efficere actum perfectissimum circa ult. finem, ex se, seu per solam naturam, ut in lib. sequenti latius tractabimus.

5 Et in hac sequuntur Scotum Gabriel in 3. d. 27. art. 3. dub. 2. proposit. 1. quam in 3. & 4. in sensu dicto satis declarat. Idem Aliaco ibi, & Almai. q. 1. dub. 2. proposit. 1. & tract. 2. Moral. c. 9. & Ant. Andr. 2. d. 28. q. 1. Qui authores excedunt: tum quia non solum admittunt naturalem Dei dilectionem super omnia fieri posse ab homine peccatore, sed etiam quia idem censent de dilectione charitatis Dei, ut est author gratiæ, quoad substantiam ejus; & præterea censent, talem dilectionem per naturam factam esse sufficientem dispositionem ad gratiam. Quæ omnia quam sint falsa in libris sequentibus videbimus. Nunc solum ex his authoribus referimus, quod ad præsens punctum pertinet. Et cum illis citatur Major in 2. dist. 1. q. 5. dub. 3. in fine, sed nihil ibi invenio, nec sententia illa consonat cum doctrina ejusdem Major. 2. d. 28. q. 1.

In eadem parte asserenda excedunt alii

6 Præterea tenent eandem sententiam Durand. in 3. d. 29. q. 2. n. 13. & sequentibus, distinguens duplicem dilectionem amicitiæ, & super omnia erga Deum, naturalem, & supernaturalem; & dicens, priorem esse ex præcepto naturali, ac proinde fieri posse ab homine lapso ex solis naturalibus juxta generalem regulam, quam posuerat in 2. d. 28. q. 4. & in 1. d. 17. q. 2. ad 1. & 2. dicit, charitatis habitum non esse necessarium ad substantiam actus dilectionis Dei, sed ad meritum de condigno, dixerat autem in argumento, *Sed contra*, n. 4. omnem actum, qui fit sine gratia, & charitate, esse mere naturalem, quod postea non reprobat, sed admittit. In eadem sententia esse videtur Marsil. in 2. q. 18. art. 2. in confirmatione secundæ conclusionis, ubi de Philosophis ait, potuisse ratione naturali cognoscere, Deum esse super omnia diligendum, & huic cognitioni voluntatem etiam absque gratia conformare: nisi forte de sola habituali gratia loquatur, juxta ea, quæ ex alio loco statim referemus. Thomas etiam de Argentina in 3. d. 29. q. 1. ar. 2. dub. ult. docet quidem dari posse dilectionem Dei naturalem amicitiæ super omnia, ad quam non sit necessaria charitas, nunquam tamen satis declarat, an fieri possit sine auxilio gratiæ præsertim ab homine lapso, in hoc tamen sensu procedere videtur. Multo vero clarius, & liberius id docet Adam. in 1. d. 1. q. 10. ad argum. contra 1. concl. imo addit, illam dilectionem

Pro eadē faciunt Durand. & alii

nem naturalem esse ejusdem speciei cum dilectione charitatis, licet non sit ita perfecta. In quo sensit cum Scoto, & aliis supra citatis, & antea id docuit Altisiod. supra c.6.

Quibus fundamentis citatur

7 Fundamenta denique horum authorum sunt, quæ in principio tetigimus, & quæ præcedenti capite ad probandam dilectionem naturalem allata sunt. Nam semel admissa possibili dilectione naturali, consequi necessario putant, etiam homini lapso esse possibilem. Addi tandem potest, hanc sententiam nullo modo favere errori Pelagii, si secludamus ea, quæ Scotus, Gabriel, & alii addere videntur de sufficienti dispositione ad gratiam, & remissionem peccati, vel de merito talis dilectionis, vel de identitate specifica hujus naturalis dilectionis, & infusæ charitatis, de quibus postea dicemus. His (inquam) seclusis longe abest hæc opinio ab errore Pelagii. Nam Concilia ipsa, quæ definiunt, ad diligendum Deum esse necessariam gratiam, non simpliciter loquuntur, sed cum illo addito, *Sicut oportet*, ut sæpe ex Concilio Arausicano, & Tridentino notavimus, quod videntur apposuisse, ut ab hac opinione Theologorum abstraherent, sentiunt ergo illam nihil habere commune cum errore Pelagii. Quod si ita est, cum videatur ratione urgenti probari, videtur probabilior judicanda. Idemque argumentum ex Bulla Pii V. & Gregor. XIII. sumi potest.

CAPUT XXXIII.

Refertur, & fundatur opinio negans, posse hominem lapsum diligere super omnia Deum, ut authorem naturæ sine auxilio gratiæ.

Opinio tota negans ...

1 Nihilominus secura, & sana sententia est, quæ negat, hominem in statu naturæ lapsæ posse absque auxilio gratiæ diligere super omnia Deum, ut authorem naturæ, illa nimirum dilectione, qua posset diligere in natura integra sine speciali auxilio. Ita docet D. Thom. dicta quæst. 109. artic. 3. & sequuntur ibi Cajetan. Conrad. Medin. Valent. & alii recentiores. Eandemque opinionem se defendere profitetur Soto in locis allegatis. Tenuit etiam Vega quæst. 10. de justit. 10. d. 1. latius Bellarm. lib. 6. de Grat. & lib. arb. cap. 7. & 8. Et ex antiquis Bonav. 2. d.3. ar.1.q.3. ad 1. Ægid.2. dist.28. quæst.1. ar.4. dub. ult. literali in solutionibus argumentorum, & ibi Richard. ar.1. q. 1. Abulens. in c. 19. Matth. inclinat etiam Marsil. in 1. q.20. ar.3. concl.5. tota, quatenus de Philosophis dicit potuisse ex auxilio gratuito Deum super omnia amare, ubi videtur auxilium illud ut necessarium postulare, licet non satis declaret.

Quib. testimoniis alii utantur pro hac sententia

2 Ad confirmandam autem hanc sententiam afferuntur varia Scripturæ, & Conciliorum, & Patrum testimonia, in quibus dilectio Dei dicitur esse donum ejus, & idem quod charitas. Dicitur item dilectio esse plenitudo legis, etiam naturalis, ut constat Rom. 13. impletio autem legis naturalis est donum Dei, nec esse potest sine gratia, ut supra vidimus; ergo & dilectio est donum gratiæ Dei. Unde August., Fulgentius, Prosper, & alii Augustini sectatores damnant dicentes dilectionem Dei posse esse ex nobis, & non ex Deo, ut patet per August. de Grat. & lib. arb. c.18. 12. de Civit. cap.9. & lib.21. cap.16. 4. contra Iulian. cap.3. tract. 102. in Ioan. Loquuntur autem August., & alii Patres de hominibus in hoc statu naturæ lapsæ viventibus, & ideo in hoc puncto habent majorem vim hæc testimonia.

Infirma sunt in præsenti

3 Sed revera hoc genus probationis est infirmum in præsenti; tum quia omnia illa testimonia reduci debent ad sensum Conciliorum Arausicani, & Tridentini, in quibus additur illa particula *sicut oportet*, qua omnia illa testimonia enervantur, quia dilectio naturalis, quantumvis sit efficax, & super omnia, non est sicut oportet. Et sæpe ostensum est, Scripturam, & Patres loqui in prædictis locis de dilectione Dei perfecta, & quæ sit super omnia simpliciter, & in omni ordine. Unde loquuntur de actu dilectionis, quo possit homo justificari, seu præparari, ut justitiam consequatur, ut expresse dixit Concil. Tridentinum cum Arausican. Item loquuntur de dilectione, quæ implet totam legem Christi, vel Dei, quæ non tantum includit præcepta naturalia, sed etiam supernaturalia, ad quæ dilectio naturalis non extenditur; & ideo dicebamus supra, esse secundum quid super omnia: dilectionem autem infusam esse simpliciter super omnia, quia omnia complectitur. Unde non refert, quod dilectio dicatur esse plenitudo legis etiam naturalis; tum quia dilectio infusa illam etiam implet, licet non solam; tum etiam quia implet illam non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum fructuosum ad vitam æternam, quo modo etiam loquuntur Patres de impletione legis, & bonis operibus, ut supra visum est. Adde, quod Patres non tantum de amore hominis lapsi, sed etiam de amore Angelorum, & Adami ita loquuntur: in illis autem non possunt intelligi, nisi de amore charitatis, ut supra notatum est: ergo signum est, eodem modo de nobis loqui.

Alvar. li. 6. de aux. disp. 51. n. 7 pro enervatis testimoniis occurrit ineficaciter

4 Instant vero aliqui, quia Pelagius quando dixit, dilectionem super omnia Dei, haberi posse ex viribus naturæ, de dilectione naturali loquebatur, nunquam enim dixit, dilectionem supernaturalem, aut quæ elicitur ab habitu infuso, posse fieri per naturam, quia hoc neque a Patribus refertur, neque cadere potest in mente alicujus: loquebatur ergo de dilectione naturali, & in hoc improbatur a Conciliis, & Patribus: ergo de eadem dilectione naturali Patres loquuntur. Respondetur facile, Pelagium directe errasse circa dilectionem, quæ in re est supernaturalis, existimavit enim, illam esse omnino naturalem, & ideo illam soli libero tribuit arbitrio, & in hoc damnari a Patribus, qui proinde loquuntur de dilectione supernaturali. Declaratur hoc, nam Pelagius asseruit ad amandum Deum, etiam sicut oportet ad salutem, sufficere vires liberi arbitrii, ac proinde dilectionem illam esse naturalem. Patres autem definiunt, ad diligendum Deum sicut oportet ad salutem, esse necessariam gratiam, in quo etiam docent illam dilectionem esse supernaturalem; ergo in ipsa damnatione Pelagii de dilectione supernaturali loquuntur, nam dilectio sicut oportet supernaturalis est. Vel aliter, dicebat Pelagius, dilectionem illam Dei, quæ est charitas, quæ in cordibus diffunditur per Spiritum Sanctum, esse naturalem, quia nullam credebat esse supernaturalem; ergo in re ipsa asserebat, dilectionem infusam, ac proinde supernaturalem fieri viribus naturæ, nesciens quidem, quid diceret. Et ita convincitur a Patribus, non posse illam dilectionem fieri viribus naturæ; id est, esse naturalem, si quidem infunditur nobis a Deo per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, loquuntur ergo de dilectione charitatis, & supernaturali. Omissa ergo authoritate, rationibus agendum est, quæ vel simpliciter ex natura rei, vel ex aliis principiis fidei procedant.

Rationes etiam nonnullæ parum firme excludunt.

5 Quidam ergo rationem sumunt ex eo, quod talis amor esset actus pietatis, qui non potest fieri sine gratia: item ex eo, quod talis dilectio disponeret ad gratiam vel proxime, vel saltem remote, quia qui sic diligeret Deum, profecto quodammodo obligaret illum, saltem ex gratitudine, ut illi daret dona gratiæ, & hoc est esse dispositionem saltem remotam ad justitiam; sed hæ rationes sæpius refutatæ sunt. Nam prior, vel æquivocationem committit, vel coincidit cum posteriori, jam n. supra dixi, actum pietatis, ad quem dicitur esse necessaria gratia, non denominari a particulari virtute pietatis ad Deum, quæ est religio, cujus actus potest etiam esse naturalis, & interdum fieri absque gratia; sed denominari a pietate prout dicitur de Religione Christiana in fide fundata, seu prout significat quidquid ad veram sanctitatem, & justitiam coram Deo pertinet. Unde si dilectio naturalis Dei super omnia dicatur actus pietatis priori modo, parum refert, negatur n. consequentia; si vero sumatur posteriori modo, negatur assumptum, quia est idem cum fundamento posterioris rationis. Unde ad illam negatur sequela, talis n. dilectio, nec proxime disponit ad gratiam habitualem, quia non convertit perfecte animum ad Deum ut supernaturalem finem, nec includit voluntatem servandi omnia præce-

præcepta etiam ſupernaturalia: neque etiam diſponit remote ad eandem gratiam, quia ad nullam gratiam actualem diſponit proxime, nec illam meretur etiam de congruo, quia eſt ordinis inferioris, & nullo modo elevat hominem ad ſuperiorem finem. Nec Deus tenetur propter illum actum tale præmium retribuere, nec titulo gratitudinis, quæ in Deo locum non habet, ut in proleg.4. cap.2. dixi, nec titulo juſtitiæ, aut fidelitatis, quia illud non promiſit, nec ex congruenti providentia, quia hæc potius poſtulat, ut operi naturali retributio ejuſdem ordinis correſpondeat, non vero ut ſupernaturalis ordo in tali homine inchoetur. Accedit, quod ſi illæ rationes eſſent validæ, etiam in Angelo in principio ſuæ creationis, & in homine in natura integra locum haberent, quia etiam illi indiguerunt gratia ad opera pietatis, & licet non indigerent diſpoſitione ad remiſſionem peccati, potuiſſent tamen diſponi per talem dilectionem ad auxilia primæ gratiæ recipienda, quod æque falſum eſt in illis, ac in nobis.

Alia quoque ratio non admittitur

6 Alia ratio afferri ſolet, quæ ſupra tacta eſt, ſcilic., quia homo lapſus eſt averſus a Deo, & converſus ad bonum commutabile; ergo non poteſt ſuis viribus elicere actum dilectionis ſuper omnia, alias vel maneret ſimul averſus, & converſus, vel per illum actum tolleretur averſio, & culpa. Sed hæc ratio ex una parte non eſt univerſalis, quia ſaltem ſequitur, hominem lapſum jam juſtificatū poſſe poſtea diligere Deum ſuper omnia ſolis viribus liberi arbitrii, ſine auxilio gratiæ, quod tamen falſum eſt juxta hanc ſententiam, quam tractamus, quæ ſimpliciter loquitur de homine lapſo viatore, in quocumque ſtatu ſit, ſive in peccato, ſive in gratia, ut ex ſequentibus patebit. Aliunde vero illa ratio nimium probaret, ſi valida eſſet. Sequeretur enim peccatorem, etiam per auxilium gratiæ actualis non poſſe elicere actum hunc dilectionis naturalis ſuper omnia, nam idem inconveniens ſequitur, ſcilicet, vel manere ſimul averſum, & converſum, vel per talem actum ſtatim remitti peccatum, quod dici non poteſt. Item ſequitur, animam ſeparatam pueri decedentis ſine baptiſmo, non poſſe diligere Deum ut authorem naturæ ſuper omnia, quod eſſe falſum, infra oſtendam. Et ſequela facile patet eodem modo, quia eſt in peccato, & conſequenter averſa a Deo; ergo non poteſt ſuis viribus converti, alias vel viribus ſuis juſtificabitur, vel ſimul erit converſa, & averſa. Unde dicendum eſt, quomodocumque contingat, peccatorem habere talem actum, per illum quidem non juſtificari, nec tolli maculam culpæ ullo modo, & ita non obſtante illa actuali, & phyſica converſione, manere habitualem, & moralem averſionem, quia illa converſio eſt imperfecta, & diminuta, & neque eſt per ſe ſufficiens ad tollendam moralem, ſeu habitualem averſionem peccati, neque illam meretur ullo modo, nec Deus illam promiſit ſic diligenti. Et patet a ſimili, nam qui peccavit accipiendo alienum, converſus manet ad bonum commutabile, & nihilominus poteſt poſtea actu naturali averti ab illo bono creato, & nihilominus moraliter manet ſemper converſus, donec remittatur peccatum. Denique illa ratione non declaratur, quomodo vires liberi arbitrii ad eliciendum illum actum diminutæ ſint per peccatum, quia ſola macula culpæ illas non minuit, ut in primo libro oſtenſum eſt.

Ratio D. Thom.

7 Aliam ergo rationem reddit D.Thom. dicto ar.3. quia in natura lapſa appetitus rationalis ſequitur bonum privatum propter corruptionem naturæ; ergo non poteſt diligere Deum ſuper omnia propter ſe ipſum, niſi prius ſanetur per gratiam. Quæ conſecutio probari poteſt, quia natura infirma prodire non poteſt in actionem perfectiſſimam niſi prius ſanetur, dilectio autem Dei eſt perfectiſſima actio. Ex quo diſcurſu videtur probari, gratiam habitualem eſſe neceſſariam ad hanc dilectionem in natura lapſa, quia natura non ſanatur, niſi per hanc gratiam, & ita concedunt aliqui; ſed oppoſitum probatum eſt, & ſtatim iterum dicetur. Unde melius reſpondebitur, negando ſequelam, quia licet ſanitas corruptæ naturæ perfecte fiat per gratiam habitualem, quæ delet culpam, nihilominus ſanitas inchoata, quæ vires reficiat, ſeu defectum virium ſuppleat, poteſt dari per ſolum actuale auxilium ſine habitu gratiæ, quia habitus per ſe parum, aut nihil juvat ad naturales actus; ergo de hac ſanitate ad ſummum procedit ratio, & ita illam tacite interpretantur Richard. ſupra, & Conrad. in dict. ar.3. Aliud vero obſtare videtur efficaciæ hujus rationis, nam licet natura lapſa propenſa ſit ad bonum privatum ratione appetitus ſenſitivi, nihilominus per liberum arbitrium non ſemper appetit illud bonum, ſed poteſt conformari dictamini rationis naturalis. Sic enim poteſt homo lapſus reſtituere alienum per ſolam arbitrii libertatem, etiam ſi illud non pertineat ad bonum privatum, id eſt proprium, nec ſit ſecundum propenſionem appetitus, ſed illo potius repugnante. Ergo idem dici poterit de dilectione Dei; illa ergo ratio, licet oſtendat illum actum eſſe difficilem in natura lapſa, non tamen eſſe impoſſibilem per arbitrii libertatem. Præſertim quia brevi tempore fieri poteſt, & tranſire; hoc autem modo non repugnat, naturam ægram efficere actum perfectum per facultatem, quæ non obſtante ægritudine in ſe integra manſit, ſolumque facta eſt impotens ad uſum ejus perfectum ratione aliquorum impedimentorum, quæ non ſemper occurrunt.

8 Denique ratio magis recepta in hoc puncto, & quæ præcedentem magis explicat, eſt, quia dilectio Dei ſuper omnia in unoquoque ordine includit obſervationem omnium præceptorum illius ordinis; ergo dilectio ſuper omnia Dei ut finis naturæ, eſt plenitudo totius legis naturalis, & omnium præceptorum Decalogi, prout ad ordinem naturæ præciſe ſpectant, juxta illud Pauli ad Rom.13. *Non occides, non adulterab eris, non furtum facies, in hoc verbo inſtauratur, diliges proximum tuum*, quod a fortiori verum eſt de dilectione Dei; oſtendimus autem ſupra, non poſſe hominem lapſum ſine auxilio gratiæ ſervare totam legem naturalem; ergo multo minus poterit Deum ſuper omnia diligere, quia in hoc eminentiori modo obſervantia totius legis naturalis continetur. Et confirmatur, quia amor ſuper omnia vincit omnia peccata mortalia, vel in effectu, ſi occurrant, quando ipſe durat, vel in affectu, quia includit propoſitum de ſe efficax vitandi omne id, quod tali amori eſt contrarium: at vero impoſſibile eſt homini lapſo vincere omnia peccata legi naturæ contraria ſine ſpeciali gratiæ auxilio, ut ſupra oſtenſum eſt; ergo impoſſibile etiam illi eſt, ſuis viribus habere dilectionem Dei victricem omniū talium peccatorum vel in effectu, vel etiam in affectu per propoſitum efficax cavendi illa, quia non poteſt homo efficaciter, & naturaliter proponere id, quia eſt ſibi naturaliter impoſſibile. Et declaratur amplius, quia dictum eſt ſupra, non poſſe hominem lapſum vincere tentationem graviſſimam ſine auxilio gratiæ; ergo nec poteſt ſine gratiæ auxilio habere propoſitum efficax vincendi ſimilem tentationem: ergo multo minus poteſt diligere Deum ſuper omnia, nam amor Dei includit, non ſolum propoſitum vincendi unam, vel alteram, ſed etiam abſolute vincendi omnes tentationes repugnantes tali amori, imo & vitandi perpetuo omnes occaſiones, & voluptates, quæ poſſunt hominem inducere in ſimilem tentationem, eumve in morali periculo peccandi mortaliter conſtituere.

Magis accepta ratio ex qua præcedēs convaleſcit

CAPUT XXXIV.

Exponitur, ac defenditur mens D. Thomæ de auxilio gratiæ neceſſario ad dilectionem Dei in ſtatu lapſæ naturæ.

Difficile dubium contra ultimam rationem ſuperioris capitis

1 Ex fundamentis hujus ſententiæ ſola ultima ratio eſt probabiliſſima, eamq; maxime intendit D.Thom. in dicto ar.3. juncto ar.8. & ita videtur eum exponere Cajetan. dicto ar.3. Soto lib.1. de Natur. & Grat. c.22. & illa utuntur alii moderni Thomiſtæ. Sed adhuc non quieſcit mens, quia licet ratio illa recte probet, non poſſe hominem lapſum ſuis viribus eſſe ita conſtantem, & perſeverantem in hac dilectione, quin aliquando contra illam peccet, non tamen probat, non poſſe hominem pro brevi tempore, vel pro aliquo momento exercere talem actum, qui ſit abſolutus propoſito, & affectu, quamvis poſtea non ſit futurus efficax

in

in effectu. Accedit, quod tentatio, vel difficultas gravis, quæ possit talem actum impedire, nec semper actu occurrit in præsenti, ut est per se manifestum, quia sæpe potest aliquis, quando nulla tentatione pulsatur, de Deo cogitare, & se ad Deum diligendum excitare, nec possibilis tentatio gravis, aut difficultas futura in perseverantia illius amoris cogitatur explicite, quoties ille amor exercetur, nulla enim ratione hoc est necessarium, quia ut supra dicebam, non est necesse facere explicite comparationem, sed solum absolute velle placere Deo in omnibus propter bonitatem suam. Ex quo resultat ratio sæpe a nobis facta, quia actus hic secundum se naturalis est, ut in præcedenti cap. dictum est; ergo in ratione, & voluntate hominis lapsi est tota virtus per se necessaria ad eliciendum hunc actum cum concursu generali Dei, quia naturalis virtus potentiarum non est diminuta per peccatum, ut supra etiam dictum est. At vero impedimenta, quæ possent hanc virtutem impedire, ne efficiat talem actum, non semper occurrunt, ut ostensum est: ergo non semper est impossibilis talis actus: ergo potest aliquando elici ab homine lapso ex solis naturalibus sine auxilio gratiæ. Confirmatur, quia ut amor sit super omnia, satis est, quod quamdiu durat, faciat servare omnia præcepta, sed homo potest servare omnia præcepta naturalia pro aliquo brevi tempore sine auxilio gratiæ: ergo pro eodem poterit habere talem actum dilectionis.

2. Sentent. rationem D. Thom. intelligi de amore super omnia perfecto, quod proxima difficultas solum cōvincit, nō autem de imperfecto. Prædicta tamen sententia per imperfectū amorē non debet intelligere carentē supernaturalitate

2 Propter hanc difficultatem nonnulli Theologi, etiam ex discipulis Div. Thom. concedunt posse hominem lapsum diligere aliquo modo super omnia Deū ut finem naturæ suis naturalibus viribus, quamvis amor ille semper sit imperfectus, & inefficax, quamdiu ab auxilio speciali non procedit, & ita D. Thom. interpretantur de amore super omnia perfecto, & efficaci, ne illi contradicere videantur. Ut autem non reducatur controversia ad sola verba, oportet distinguere de qua perfectione, vel imperfectione actus sit sermo: jam n. suppponimus, omnem amorem Dei mere naturalem quantuncumque in suo ordine super omnia, & efficax sit, simpliciter esse imperfectum comparatione facta ad amorem charitatis, non possunt ergo dicti auctores loqui de hac imperfectione. Sic n. etiam homo in statu integræ naturæ, & Angeli non potuerunt diligere Deum super omnia, nisi imperfecto amore: oportet ergo, ut loquatur de imperfectione opposita perfectioni, quam hic amor intra suum ordinem habere potest. Veruntamen etiam intra illum ordinem potest actus multipliciter esse imperfectus, & a perfecto distingui.

Nec item carentem absoluto proposito

3 Primo enim dici potest amor imperfectus, quia non habetur per actum absolutum, *volo* placere Deo in omnibus, sed per actum conditionatum, seu simplicem affectum, *vellem*. Et hoc modo vix est, qui dubitet, posse hominem lapsum amare Deum affectu inefficaci, seu conditionato, desiderando placere ei super omnia, ut expresse tradunt Medina, & alii infra referendi. Nec invenio aliquem contradicentem, præter unum P. Vasquez, cui jam satis responsum est. Sed hic amor non potest dici super omnia, quia una ex conditionibus ad amorem super omnia requisitis est, ut voluntas toto suo affectu feratur in Deum, præferendo illum rebus omnibus amicitiæ ejus repugnantibus, qui autem solum conditionate vellet placere Deo, eo ipso non amat illum, præferendo illum omnibus, nam aliquid subtrahit, ratione cujus conditionem apponit. Unde quoad hoc applicari potest vulgaris objectio, quod is, qui tantum vellet, sed de præsenti non vult placere Deo in omnibus, eo ipso non amat Deum super omnia, non quia nullum affectum habeat ad Deum, nam revera cupit, & desiderat ipsum amorem Dei super omnia, non tamen exercet illum, licet exerceat alium imperfectum ad Deum & amorem ejus.

Nisi tantum illo quod extenditur ad vitāda venialia

4 Secundo dici potest amor super omnia imperfectus quoad extensionem aliquam ex parte objecti. Sic enim Cajetan. dicto ar. amorem Dei super omnia distinguit: unum esse dicit, quo amans tantum refert in Deum omnia referibilia in ipsum, alium, quo simpliciter omnia in Deum refert, inter quos ponit discrimen, quod prior consistere potest simul cum aliqua actuali culpa saltem veniali, licet non cum mortali, posterior vero utramque omnino expellit, quia nulla culpa est referibilis in Deum. Unde prior amor imperfectus dici potest respectu secundi ex parte objecti, quia non refert in Deum omnia simpliciter, seu non vult Deo placere in omnibus, sed cum quadam limitatione, scilicet in omnibus, sine quibus non potest amicitia subsistere, non vero excludit omnia, quibus potest amicitia tepescere, vel augmentum ejus retardari. Proprius autem diceretur, priorem amorem tantum referre in Deum omnia, quæ ex necessitate simpliciter (ut sic dicam) referenda sunt in ipsum, ut amicitia possit subsistere: posterior autem amor absolute refert in Deum omnia, quia in omnibus, etiam minimis cupit placere Deo. Et ita quantum est in se vult, ut nihil fiat ab homine, quod non sit referibile in ipsum, quod tamen prior amor permittit.

5 Hac ergo distinctione posita, quæ optima est, & in amore etiam charitatis locum habet, dicere quis potest, hominem in natura lapsa posse diligere Deum authorem naturæ super omnia, & propriis viribus priori amore imperfecto propter rationem supra positam. Non tamen posteriori amore perfecto, quia in homine lapso non potest esse amor, qui excludat omnia peccata venialia. In quo servatur differentia inter hominem integrum, & lapsum, nam homo integer, cum facile posset omnia peccata venialia vitare pro sua libertate, pro eadem poterat posteriori modo perfecto authorem naturæ diligere. Nec videtur Cajetan. ab hac sententia alienus, sic enim inquit, *Licet homo in statu naturæ corruptæ, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, quæ tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat, non tamen potest diligere Deum super omnia simpliciter, quia non potest peccare*; utique saltem venialiter; hunc enim sensum postulat ille discursus, & modus, quo solvit rationem dubitandi a se positam, scilicet, quod homo in hoc statu potest ex suis naturalibus cognoscere Deum, ut super omnia diligendum tanquam authorem, & finem naturæ, & ideo potest etiam suis viribus per dilectionem huic cognitioni se conformare. Ipse autem respondet concedendo illationem solum cum illo addito, ut possit homo diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, de quo amore dixerat, repugnare cuicumque peccato mortali, quia cum illo amore Dei non potest aliqua creatura amari ut ultimus finis. Ergo cum dicit, alium amorem, quem vocat super omnia simpliciter, non posse haberi ab homine lapso per vires naturales, quia non potest vitare omne peccatum, necesse est, ut id dicat ratione venialium, alioqui nec discursus subsistit, nec consentanee loquitur. Nec mirum est, quod Cajet. hic admittat priorem amorem super omnia in homine lapso, cum id ex professo doceat in opusculis, ut allegavi.

6 Hæc vero sententia, cujuscumque sit, non est ad mentem D. Thom., nec vera, nec sibi constans. Probatur primo, quia D. Thom. eam dilectionem naturalem Dei super omnia, quam negat posse fieri ab homine lapso non sanato per gratiam, concedit fieri posse ab homine sanitatem gratiæ consequuto: sed homo etiam justificatus non potest vitare omnia peccata venialia: ergo nec potest diligere Deum super omnia simpliciter, sed tantum quoad referibilia in ipsum, ut loquitur Cajetanus; ergo de homine nondum sanato per gratiam negat D. Thom. posse diligere Deum super omnia, etiam quoad referibilia in ipsum. Deinde sicut homo lapsus non potest suis viribus vitare omnia peccata venialia, ita nec potest eisdem viribus vitare omnia mortalia; ergo si propter priorem impotentiam non potest diligere Deum super omnia illo secundo modo perfectiori, etiam propter posteriorem impotentiam non poterit diligere Deum priori modo, seu quoad omnia referibilia. Neque refert, quod impotentia vitandi peccata venialia sit major, quam mortalia, quia cum utraque sit impotentia simpliciter; magis, vel minus variat, nam etiam inter ve-

Prædicta tamen expositio nō est ad mētem D.Th.

nialia

nialia major est impotentia vitandi quædam, quam alia. Unde si propter impotentiam vitandi venialia non potest homo suis viribus diligere Deum super omnia perfecto modo, ideo est, quia non potest absolute velle, quod sibi est impossibile; ergo eadem ratione non potest amare priori modo, quia non potest absolute velle omnia mortalia peccata vitare, quia hoc etiam est simpliciter impossibile per vires naturæ. Et ita incidimus in fundamentalem rationem supra adductam pro sententia D.Thom. Et sine dubio omnes qui illam sententiam tuentur de illo naturali amore Dei loquuntur, qui mortalem lapsum contra divina præcepta naturalia excludat, etiamsi non omnia venialia vincat, & illum putant esse impossibilem per vires naturæ. Imo & Cajetanus ipse in fine illius dubitationis illum amorem, quo in statu naturæ corruptæ nihil contra Dei amicitiam admittimus, Deumque diligimus super omnia solum, quoad referibilia in ipsum tribuit gratiæ sananti naturam per charitatem, intelligitque hoc esse necessarium etiam respectu præceptorum tantum naturalium. Quomodo autem hoc cohærat cum his, quæ prius dixerat, non satis video.

Alii exponunt rationem D.Thom. de amore perfecto, id est, qui cum effectu vitat mortalia, non de alio quamvis absoluto, qui brevi succumbat

7 Tertio modo dicitur naturalis amor perfectus, vel imperfectus quoad efficaciam. Et sic distinguunt aliqui duplicem Dei dilectionem, una est, quæ in affectu, & proposito etiam absoluto vult placere Deo in omnibus, & servare mandata ejus, & nihilominus non est efficax, quia neque in effectu postea servat præcepta, neque sola sufficit ad resistendum omnibus contrariis, quæ in discursu temporis occurrunt: alia vero dilectio Dei est non tantum in affectu, sed etiam in effectu, quia & amat placere Deo, & id facit in omni occasione, contraria impedimenta superando. Prior dilectio consistit in uno simplici actu, qui in momento, aut brevissimo tempore habetur, ac transit: posterior vero non consistit in solo simplici actu, sed includit successionem plurium formalium, vel virtualium, quibus cum effectu mandata serventur. Priorem ergo dilectionem vocant aliqui imperfectam, & inefficacem, & de illa affirmant, posse fieri ab homine lapso sine auxilio gratiæ respectu Dei finis naturalis, & quando tentationes, & difficultates extrinsecæ absunt, & hoc modo expediunt difficultatem supra propositam. Posteriorem vero dilectionem vocant perfectam, & efficacem, quam potuit homo habere in statu innocentiæ, non vero in natura lapsa. Et ita interpretantur D.Thom., quia hoc solum probat ratio ejus prout supra explicata est.

Molina proxime datam expositionem amplectitur

8 Atque hoc tandem modo putant posse Theologos conciliari, exceptis illis Doctoribus, qui dicunt, posse hominem lapsum servare diu omnia præcepta naturalia propriis viribus, nam illi utramque dilectionem viribus liberi arbitri concedunt, quod absurdissimum & perniciosissimum est. Cum illa ergo distinctione, & moderatione amplexus est illam sententiam Molina in Concordia quæst. 14. art. 13. disputatio. 14. memb. 3. quæ in illo ab aliquibus modernis Theologis inter alias notata, & exaggerata est, Sed profecto non fuit Molina primus, neque ultimus, qui illam tenuit opinionem. Nam (ut Cajetanum, & alios antiquiores omittam, qui simpliciter, & sine distinctione admittunt dilectionem naturalem super omnia in homine lapso viribus naturæ operante, qui non possunt cum majori moderatione explicari) eandem fere distinctionem retulit Soto li. 1. de Natur, & Grat. cap. 22. quam non reprobat, sed potius declarat, & confirmat. Neque etiam negat, hominem lapsum posse diligere Deum priori modo viribus naturæ, sed potius illum simplicem actum admittit, quamvis neget illum esse vocandum amorem super omnia. Sic enim inquit: *Hoc argumento conficiunt nonnulli posse a nobis diligi Deum super omnia naturaliter. Quod revera & absonum est Christianis auribus, & præter rationem collectum. Nam esto haberi ille actus naturaliter possit, etiam ab eo, qui est in peccato mortali, nequaquam dicendus est amor Dei super omnia.* Non ergo dissentit in re, nam actum admittit, etiam absolutum, nam his verbis illum explicaverat, *volo Deo in omnibus, & per omnia placere*. Negat tamen illi actui denominationem, seu conditionem super omnia, quia non excludit quidquid est contrarium divinæ amicitiæ.

9 Infra vero ait, non posse hominem lapsum naturaliter *omnia uno actu mentis velle referre in Deum, siquidem absque speciali auxilio non potest non incidere in culpam, quæ sit contra divinam amicitiam.* Sed neque istud secundum cum priori satis cohærere, neque illa ratione recte probari videtur. Nam eo modo, quo vult aliquis illo actu placere Deo in omnibus, & per omnia, eodem modo vult omnia referre in ipsum, saltem prout id esse potest in præcepto, vel ut ad placendum Deo fuerit necessarium, quia hoc includitur in universali objecto illius actus: ergo sicut absoluto affectu amat Deum, ita etiam in affectu omnia refert ad ipsum. Quod vero, qui sic amat, necessario, aliquando postea peccet suis viribus relictus, pertinet ad effectum, non vero tollit, quin ille affectus fuerit universalis, etiam quoad referendum in Deum omnia referibilia. Imo quia peccatum contra legem naturæ postea commissum, est contrarium illi priori actui amoris, & virtualis retractatio illius, inde satis colligitur, illum amorem virtute comprehendisse relationem omnium referibilium in Deum. Denique hæc relatio continetur in substantia amoris Dei super omnia cum proportione ad genus amoris naturalis, & supernaturalis; sed idem Soto lib. 2. cap. 14. in fine dicit, quemcumque actum potest habere homo, qui est in gratia, eundem posse etiam elicere peccatorem ex puris naturalib. quoad substantiam operis, & affirmat, se pro viribus hoc probasse priori lib. cap. 20. & duobus sequentibus; ergo non potuit consequenter negare posse peccatorem ex puris naturalibus diligere Deum eo amore, quo referat omnia in ipsum, quia hoc ad substantiam actus pertinet. Cur ergo ille simplex actus amoris non dicetur super omnia, licet fortasse sit inefficax.

Soto parũ sibi cohærens impugnat.

10 Præterea ab eadem sententia non videtur discrepare Medina dicta q. 109. ar. 3. Nam de dilectione naturali loquens in 2. conclus. de homine condito in puris naturalibus, ait, posse aliquo modo diligere Deum super omnia. Hoc autem explicat, & probat, quia *in primo instanti usus rationis potest se convertere in Deum, & proponere studiose agere*, quæ verba absolutum actum significant, quem statim explicat dicens, *in eodem instanti potest habere hunc actum efficacem, volo placere Deo, & in nullo displicere*. Et nihilominus in 3. conclus. addit, non posse talem hominem diligere Deum dilectione perfecta. Per dilectionem autem perfectam declarat illam, quæ servat omnia præcepta. Nec potuit aliam perfectionem intelligere, quia si prior est ejusdem objecti & cum eadem universalitate, & *efficax*, ut ipse ait, id est, *absoluta*, ut Molina loquitur, quæ alia perfectio illi addi potest, nisi perseverantiæ, & actualis efficaciæ? Unde ratio, qua ibi probat, talem dilectionem non posse esse perfectam, vel intelligenda est de hac perfectione, vel nullius est momenti, sic enim argumentatur. Voluntas efficax finis includit voluntatem efficacem mediorum, quæ sunt necessaria ad finem; ergo si homo diligit Deum super omnia (utique perfecte) consequens est, quod possit omnia præcepta adimplere sine gratia. Hæc autem ratio solum probat, posse hominem implere omnia præcepta quamdiu dilectio illa durat, vel si in illa perseveret, ex quo ad summum colligitur, illam dilectionem per solas vires naturæ non posse esse perseverantem diu, quia etiam impleret cum effectu omnia præcepta, quod facere non potest. Ergo solum hoc addit hæc dilectio perfecta supra aliam, & si plus intendatur, illa ratione nullo modo probatur, quia voluntas efficax finis solum includit voluntatem efficacem mediorum, quamdiu durat, potest autem mutari, & tunc poterunt etiam media contemni; loquitur ergo de dilectione, quæ sit stabilis, & perseverans. Et ita in virtute ponit eandem distinctionem, & easdem assertiones. Easdemque statim etiam poni de homine lapso, quas necesse est, eodem modo intelligere, cum ipse

Eandem illam expositionẽ approbasse Medinã ostendit.

ipse alias doceat, vires liberi arbitrii easdem esse in homine lapso, quæ in puris naturalibus fuissent.

Ad eam quoque Bannez accessit.

11 Eodem fere modo loquitur de puero pervenien-te ad usum rationis Bannez 1.2.q.10.ar.1.dub.2.ad 4. ubi ait, non esse impossibile homini in statu naturæ corruptæ per vires ejusdem naturæ implere præceptum naturale convertendi se in Deum, proponendo per totam vitam secundum rectam rationem agere, idque volendo, quantum in se est. Hæc autem conversio continet amorem Dei super omnia, nam præceptum naturale de hoc amore datur, & illa conversio est ad Deum ut ad ultimum finem, & cum amore obedientiali, cum dicatur includere dictum propositum recte vivendi: ergo est amor Dei super omnia per unum actum simplicem, qui in uno instanti esse dicitur. Addit vero idem author, illud propositum revera inefficax esse propter naturæ corruptionem. Non potuit autem intelligere esse inefficax, quia fit tantum per modum velleitatis, seu voluntatis conditionatæ, quia præceptum naturale non est de hujusmodi velleitate, quæ vix meretur nomen amoris Dei, sed de vero amore per absolutam voluntatem, cum vero proposito illi placendi, nam illa velleitas revera non est verum propositum, neque ita solet appellari. Loquitur ergo de inefficacia quoad effectum, ut statim ipse declarat, dicens, non posse hominem lapsum per totam vitam, neque per longum tempus sine gratia omne bonum morale adimplere. Videtur ergo juxta prædictam distinctionem loqui, & simplicem actum absolutum amoris Dei, & propositi dicto modo inefficacis, admittere in homine lapso suis viribus operante.

Similiter Cumel.

12 Idem sumi potest ex Cumel. 1.2. quæstion. 109. art. 4. disp. 2. concl. 2. quatenus ait, posse hominem non tantum potentia physica, sed etiam morali implere omnia præcepta pro brevi tempore, prout in eo occurrunt, etiam in natura lapsa, quia alias non tantum læsa, sed extincta esset per peccatum, & addit, omnes Theologos ita sentire. Cum ergo dilectio naturalis Dei non censeatur impossibilis homini lapso, nisi propter observantiam omnium præceptorum naturalium, quam includit, juxta prædictam sententiam non erit impossibilis pro illo brevi tempore, pro quo observatio omnium mandatorum impossibilis non est. Præsertim quia illo eodem tempore potest occurrere præceptum naturale amoris Dei sufficienter propositum per rationem naturalem. Denique novissime Lorca 1.2. disp.5. de Grat. circa fin. fatetur, præmissa præfata distinctione amoris, nullo argumento probari, dictum simplicem actum esse impossibilem, ideoque *satis probabile* existimat, hunc posse elici sine speciali Dei auxilio, quamvis dilectio diuturna, & effectiva impossibilis sit, & de hac posteriori dilectione D. Tho. interpretatur. Et in quæstionis decisione sentit, sub illa generali regula multorum Theologorum, quam D. Tho. etiam art. 4. docet, scilic. hominem lapsum posse singula præcepta legis naturæ uno vel alio actu pro parvo tempore implere, sub hac, inquam, regula etiam præceptum amandi Deum comprehendi. Non est ergo singularis illa opinio Molinæ, neque potest ulla censura notari, imo nec improbabilis judicari.

Ac tandem Lorca

Data expositio Molinæ nec notâ quidem improbabilitatis meretur

Ad mentem tamen D. Tho. non esse probatur 1.

13 Nihilominus tamen in eam sententiam induci non possum, ut existimem, illam fuisse mentem D. Th. nam in primis non sine causa distinctas quæstion. proponit, unam de dilectione, & alteram de observantia præceptorum legis. Et in hac posteriori utitur illa restrictione de observatione præcepti quoad substantiam actus, vel quoad modum, qua non utitur in priori quæstione, sed absolute definit, non posse hominem in natura lapsa ex solis naturalibus diligere Deum super omnia; ergo intelligit, specialem impotentiam habere hominem circa dilectionem naturalem Dei super omnia, nam illam nec quoad substantiam potest homo lapsus efficere sine gratia. Loquitur ergo de quolibet actu dilectionis singulari, & divisim sumpto, & non tantum conjuncto cum diuturna observantia omnium mandatorum, alioqui nulla esset differentia inter dilectionem, & observantiam mandatorum, neque potuisset quæstiones illas distincte tractare.

14 Quod etiam confirmari potest ex simili quæstione, quam de Angelis movet 1. p. q.60. ar. 5. an naturali dilectione diligant Deum, plusquam se, & respondet affirmando, idque probat; tum ex morali præcepto diligendi Deum supra se; tum ex inclinatione naturali voluntatis. Ibi n. evidenter loquitur de dilectione, ut est singularis actus, ad quem est specialis, & maxima inclinatio voluntatis, & de quo datur speciale præceptum, & qui in momento fieri potest, ut factus est ab Angelis. In prædicto autem art. 3. doctrinam quam ibi tradit, explicat per aliam, quam de Angelis tradiderat, & illam applicat ad hominem in natura integra, & ab illa excipit hominem lapsum: ergo sicut affirmat, Angelum, vel hominem integrum posse elicere suis viribus specialem actum dilectionis Dei super omnia, ita id negat de homine lapso. Denique ubicunque D. Tho. aliis locis hanc quæstionem tractat, de singulari actu dilectionis loquitur, ut videre licet quodlib. 1. ar. 8. in 2. d. 28. q. 1. ar. 2. & d. 33. quæst. 2. ar. 2. ad ult. ergo immerito ille articul. tertius ad sensum peregrinum, & plane violentum traducitur. Etenim talem esse istiusmodi sensum, ratione etiam ostendere possumus.

Probat. 2.

Probat 3.

15 Ratio autem est, quia diversa sunt operari bonum, & perseverare in bene operando, & ideo, licet ad perseverandum requiratur gratia, non ideo dici potest etiam ad operandum requiri, quia perseverare difficilius est, quam operari; ita ergo aliud esse diligere, aliud in dilectione perseverare; nec quia ad perseverandum in dilectione sit necessaria gratia, bene infertur esse necessariam ad diligendum, sed aliunde hoc probari necesse est. At vero dilectio, quæ vocatur efficax in effectu, quia in re ipsa potest consequi effectum servandi omnia præcepta longo tempore, non est sola dilectio, sed est dilectio cum perseverantia. Quomodo enim dilectio faciet servare præcepta longo tempore, nisi ipsa dilectio eodem tempore perseveret? Ergo quamvis homo non possit hanc dilectionem facere per vires naturæ, non sequitur, non posse diligere, sed non posse perseveranter diligere, quod longe diversum est. D. Tho. autem in illo artic. & alii Theologi in hoc puncto non tractant de necessitate gratiæ ad perseverandum in dilectione, sed ad diligendum.

Probat. 4.

16 Et confirmatur, ac declaratur a simili, nam simpliciter verum est, fidelem per ordinarium auxilium gratiæ posse diligere super omnia, & vera dilectione charitatis Deum ut supernaturalem finem, quia potest simplicem actum hujus dilectionis elicere, quamvis illa dilectio cum solo illo auxilio non sufficiat ad servanda omnia præcepta, & vitandum omne peccatum longo tempore, quia auxilium ordinarium gratiæ, quod sufficit ad sic diligendum, non sufficit ad perseverandum diu in tali dilectione, nisi amor, & specialior protectio Dei in natura lapsa homini conferatur. Ergo similiter, si vires naturæ sufficiunt ad eliciendum unum actum omnino absolutum dilectionis Dei super omnia, quamvis per solas illas sine majori auxilio non possit homo perseverare in illo amore, servando diu totam legem, nihilominus simpliciter dicetur amare Deum super omnia per vires naturæ. Deinde in supernaturali amore unus actus dilectionis absolutus est etiam efficax de se ad servandam totam legem, quantum est ex parte sua, & efficaciter avertit voluntatem a peccato, & convertit ad Deum, nam propterea est sufficiens dispositio ad justitiam; ergo similiter actus naturalis dilectionis est de se efficax, si est simpliciter absolutus, est enim eadem proportio. Et ratio utriusque est, quia amor non denominatur efficax observationis totius legis, quia illam de facto operetur multo tempore, quia neque amor supernaturalis hoc semper facit, & multa efficaciter proponimus, quæ postea non facimus. Dicitur ergo efficax, non quia facit, sed quia de se aptus est facere, seu non in effectu, sed in affectu, & quia ille actus quamdiu durat, non admittit secum aliquid contrarium divino præcepto, ergo si homo potest viribus naturæ talem actum elicere, simpliciter dicendum est, posse diligere Deum super omnia per vires naturæ. Et hoc est, quod D. Thom. & alii authores negant.

Probat. 5.

Vera resolutio difficultatis positæ in n. 1.

17. Igitur defendendo secundam opinionem superiori cap. contentam, quæ sine dubio probabilior est, ad difficultatem positam contra principale fundamentum ejus dicendum est, non solum non posse hominem lapsum viribus naturæ cum effectu perseverare longo tempore servando mandata, sed etiam non posse uno simplici actu, qui brevi tempore, vel etiam in momento haberi potest, absolute, & de se efficaciter velle diu servare omnia mandata. Et inde est, ut non possit simili actu omnino absoluto, & efficaci diligere Deum super omnia, quia hic amor, vel formaliter, vel virtute illud propositum includit. Ratio autem prioris partis est, quia eo ipso, quod diuturna observatio totius legis naturalis prout in executione successive fit, est impossibilis per vires naturæ, etiam simul apprehensa per modum unius objecti amandi, seu proponendi, est objectum simpliciter impossibile viribus naturæ: quia voluntas non potest per vires suas naturales efficaciter velle, quod præstare per easdem vires est sibi impossibile, efficaciter, inquam, etiam ex parte affectus, & per propositum absolutum, ut sumitur ex doctrina Aristot. 3. Ethic. cap. 2. & D. Thom. 1. 2. quæst. 13. art. 5. & in lib. sequenti in multis actibus supernaturalibus declarabitur, & aliquid etiam in cap. seq. dicemus. Igitur ex impossibilitate executionis, quæ dici potest effectiva, oritur impossibilitas objectiva respectu propositi omnino absoluti. Et inde consequenter est, ut supposita fragilitate hominis lapsi ad servandum diu integram legem naturalem, sit impossibilis absoluta dilectio Dei super omnia per easdem vires naturales, quia quod non potest fieri sine gratia, non potest etiam sine gratia absolute, & efficaciter proponi. Ex quo intelligitur facile differentia inter statum naturæ integræ, & lapsæ, & quomodo aliquid potuerit voluntas per vires naturales in illo statu, quod in præsenti non potest, cum tamen voluntas in sua entitate diminuta non sit, & consequenter nec virtus ejus naturalis activa fuerit remissa. Dicendum est enim, hoc provenire ex mutatione objecti, & ex diminutione potentiæ executivæ saltem ex parte impedimentorum: nam in Adamo objectum illud servandi semper omnia naturalia præcepta proponi voluntati poterat ut possibile, & facile per vires naturæ, quia nulla erant impedimenta, nunc autem factum est impossibile propter contrariam rationem; illud autem objectum, ut sæpe dictum est, includitur in amore absoluto, & super omnia, sine limitatione enim extendi debet ad placendum Deo semper, & in omni occasione, &c.

Objectio contra proximam resolutionem.

18. Dices. Ergo homo viribus naturæ solum poterit diligere Deum per velleitatem quandam placendi illi, non vero per actum aliquem, vel propositum, quod hoc verbo explicetur, *volo*, consequens autem videtur falsum, & contra experientiam, quia non solum fideles peccatores, sed etiam impii, Judæi Pagani, vel gentiles, qui verum Deum agnoscunt, illum interdum diligunt majori amore. Cujus signum est, quia sæpe ex tali amore moventur ad aliqua opera bona moraliter: velleitas autem non movet ad opus, sed absoluta intentio. Neque dicere possumus cum fundamento, illos infideles habere hujusmodi amorem per auxilia gratiæ, quia hæc incipiunt a fide, ut supra diximus, illi autem solum motivo, & affectu naturali dicuntur.

Fius enodatio.

19. Respondetur ad argumentum negando sequelam, nam inter illam velleitatem, & absolutum amorem super omnia, potest dari aliquis amor medius (ut sic dicam.) Nam potest esse amor Dei absolutus, non tamen universalis, sed particularis. Sicut fidelis peccator vult honorare Deum, credendo in ipsum, & illi soli cultum tribuendo, quamvis non velit, male parta restituere, & sæpe ex affectu ad Deum odit blasphemiam, vel in se, vel in alio, quamvis non amet Deum integre (ut sic dicam) & universaliter. Aliquem ergo hujusmodi amorem Dei possunt habere infideles, & ex illo moveri ad aliquod opus bonum, quamvis in peccatore fideli sæpius ille amor, licet imperfectus, sit ex gratia, & ideo perfectior. Deinde etiam in amore universali potest inveniri medium inter puram velleitatem, & amorem omnino absolutum. Nam potest esse voluntas per modum propositi ex parte absoluti, & ex parte conditionati, absoluti quidem, quia revera est per modum intentionis inducentis ad opus: conditionati vero, quia non omnino excluditur aliqua veluti limitatio, seu determinatio modificans actum.

Simili alia doctrina locupletatur.

20. Ad hunc modum explicui in lib. 4. de Prædestin. cap. 2. voluntatem, quam Deus habet salvandi reprobos, quam dixi, esse per modum intentionis inducentis ad conferenda media sufficientia ad salutem, & nihilominus non esse voluntatem omnino absolutam de salute reproborum, sed cum hac modificatione, *quantum in me est*, quæ includit hanc conditionem, *si ipsi velint*. Et fere ad eundem modum explicui actum pœnitentiæ in tom. 4. disput. 3. sect. 3. Ita ergo in præsenti potest intelligi dilectio Dei aliquo modo absoluta, licet aliqua ex parte conditionem includat, qualis explicatur per hæc verba, *volo, vel propono facere, quod in me fuerit, ad placendum Deo, vel id procurare, quantum potuero*. Nam hic actus non includit repugnantiam, & de se movet ad observationem mandatorum; non potest tamen dici simpliciter absolutus, nam illa modificatio involvit hanc conditionem, *si potuero*. Et ideo fortasse hic actus non repugnat haberi, licet raro, & difficulter per vires naturæ, non potest tamen dici absolutus amor Dei super omnia.

Item exemplo alio.

21. Potestque hoc magis explicari exemplo voluntatis, seu propositi vitandi omnia peccata venialia per totam vitam, quod per ordinarium auxilium gratiæ potest justus habere. Nam illud propositum prout est simplex actus, qui in instanti fit, est quidem aliquo modo absolutum, quatenus revera homo vult adhibere diligentiam, & facere quod potuerit, & ad id movetur ex vi talis actus, & nihilominus non potest esse omnino absolutus, nam cum includat omnia peccata venialia tam ex surreptione, quam deliberata, ejus executio est simpliciter impossibilis justo per ordinaria auxilia gratiæ, & ideo semper includit hanc modificationem, *quantum in me fuerit*, quæ includit conditionem, *si potuero*, per quam suo modo tollitur impossibilitas in objecto. Ita ergo intelligi potest amor naturalis Dei, qui inducat hominem ad proponendum servare legem naturæ quoad potuerit, non vero omnino absolute, & efficaciter.

Eadem mens videtur fuisse Molinæ, Bannez, & Medina.

22. Et fortasse non aliud dicere voluit Molina, & expressius Bannez indicavit dicens, non esse impossibile, quod homo nitatur, & proponat, *quantum in se est*. Et eandem particulam addidit Medina dict. art. 3. ad 5. Verumtamen quod ipsi dicunt, posse hominem ethnicum in primo instanti usus rationis habere illum amorem, & propositum per vires naturæ, saltem cum illa determinatione, quantum in me est: physice quidem verum est, moraliter vero non credo esse ita possibile, ut ad effectum pervenire valeat, & in re ipsa exerceri. Quia ad hujusmodi actum concipiendum, præsertim ex pura benevolentia Dei, magna cognitio Dei, magnaque consideratio bonitatis ejus requiritur, quam vix potest homo longo tempore obtinere, nedum in primo instanti usus rationis: quin potius etiam post multum tempus usus rationis existimo esse posse rarissimum illum actum per solas vires liberi arbitrii, quia licet perveniri possit ad illud judicium satis clarum, & de se practice inducens affectum, nihilominus ex parte appetitus erit semper actus ille moraliter impossibilis, vel difficillimus, quia postulat affectum multum liberum a passionibus, quod profecto esse non potest post multum tempus usus rationis, nisi fuerit gratia præventus. Atque ita concludimus, amorem absolutum simpliciter, esse simpliciter impossibilem ex parte objecti; amorem vero secundum quid absolutum, id est, includentem illam limitationem, in reliquis vero universalem, & super omnia, esse difficillimum, & ideo vel nunquam, vel rarissime solis naturæ viribus adhiberi posse.

Instantia.

23 Adhuc vero superest una difficultas, & instantia, quia prædicta ad summum procedunt, quando is, qui Deum diligit, cognoscit imbecillitatem suam ad servandam semper naturalem legem, & impotentiam inde provenientem actu considerat. Sæpe autem contingere potest, ut aliquis hanc impotentiam ignoret; imo existimet, se posse voluntatem illam erga Deum servare, & præcepta omnia legis naturæ suis viribus custodire, si velit; quid enim mirum, si hoc existiment

Pagani, quandoquidem Judæi, & Pelagiani in hoc fuerunt errore? Imo aliqui etiam Catholici, & Theologi existimarunt, loquendo de sola lege naturali, hunc non esse errorem: ergo, qui ita existimaverit, poterit simpliciter habere illum amorem, & propositum sine ulla conditione, vel limitatione. Quin potius, etiam sine errore sola consideratio illius difficultatis inducentis in objecto moralem impossibilitatem, sufficit, ut voluntas feratur in illud absolute, & sine ulla conditione, quia tunc objectum solum offertur tanquam bonum, & possibile, non cogitando de difficultate, nec discernendo an illa possibilitas sit tantum physica, vel etiam moralis. At vero in his, qui amant Deum per simplicem, & momentaneum actum, vel proponunt in generali honeste vivere, regulariter intercedit hæc inconsideratio, feruntur que ex sola pulchritudine, vel honestate objecti: ergo.

Solutio. 24. Respondeo in priori casu de ignorantia per errorem, amorem habere quidem formam, & speciem absoluti actus, re tamen vera semper involvere conditionem, quæ illum inefficacem reddit. Declaratur, quia ideo talis actus tunc videtur habere formam absoluti, quia operans putat conditionem ex parte objecti necessariam ad talem actum in re subsistere, & ita semper includit dependentiam a tali conditione, ideoque cum vere, & in re ipsa non sit impleta, actus semper est virtute conditionatus, & inefficax. Idemque est servata proportione in alio casu de inconsideratione, quia sicut amat, & proponit propriis viribus, ita ex parte objecti includit respectum ad proprias vires, atque ita semper includit virtualem conditionem. Quod non invenitur in actu supernaturalis amoris Dei, nam sicut concipitur ex viribus gratiæ, ita ex parte objecti, & quoad executionem ejus habet respectum ad vires gratiæ, quæ ex parte Dei semper dantur sufficientes etiam moraliter, omnibus ex vera charitate diligentibus ipsum.

25. Ex quo tandem considerari potest alia ratio inefficaciæ in illo actu amoris naturalis, quantumvis ex Ulterior solutio. errore, vel inconsideratione per modum absoluti concipiatur, semper enim est de se infirmus, ac debilis ad vincendas difficultates. Ideo enim quis in talem amorem prorumpit, quia vel non intelligit, vel non cogitat, quam arduum habeat objectum, ex quo fit, ut occurrente postea difficultate, facile a tali proposito recedatur, quia revera, qui sic afficitur, nunquam voluit Deum talibus difficultatibus præponere, sicut qui vult aliquid per ignorantiam, non censetur id voluisse, quia ignorantia involuntarium causat. In quo etiam diversa est ratio de amore charitatis, nam ille fundatur in fide, & spe divini auxili de se sufficientis ad superandas difficultates amoris contrarias, & ideo etiam comparando unum simplicem actum amoris ad alium, multo efficacior est amor infusus in suo ordine, quam amor naturalis in suo, quia & ex perfectione sua longe potentior est ad vincenda contraria, & ex parte objecti executio est illi possibilis ratione auxilii divini, illi quasi connaturaliter debiti, quod non habet amor naturalis, ut explicatum est.

26. Unde ulterius si quis consideret rationem, ob quam dicimus hunc amorem non posse fieri viribus naturæ, intelliget, assertionem non solum esse veram de amore benevolentiæ, sed etiam de amore concupiscentiæ Dei, ut est nostrum bonum beatificum naturale, si sit in sua specie perfectus, & super omnia modo in cap. præcedenti explicato. Probatur, quia etiam amor includit propositum servandi omnia præcepta naturalia, & vitandi omnia peccata authori naturæ contraria. Quia licet non includat hoc propositum sub ratione tam perfecta, quam est ratio amoris benevolentiæ, nihilominus absolute includit illud, sicut intentio efficax finis propositum mediorum includit. Quia observantia omnium præceptorum naturalium est medium necessarium ad consequendum bonum sic amatum, non enim potest esse beatus, etiam naturaliter, qui authorem suum offensum habuerit: ergo eadem ratio impotentiæ est in homine lapso ex parte hujus propositi ad hunc amorem, quæ est ad amorem benevolentiæ. Probatur, quia difficultas illius propositi non est posita in hoc, quod sub hac vel illa ratione magis, vel minus perfecta habeatur, sed in substantia (ut sic dicam) absoluti propositi, quia executio ejus quoad observanda omnia præcepta etiam quoad substantiam eorum est impossibilis homini lapso per vires naturæ, & ideo talis executio objective proposita est objectum impossibile, ac subinde incapax naturalis propositi absoluti. Hæc autem ratio eodem modo procedit in tali proposito sub quacunque ratione naturali proponatur. Ob hanc ergo causam credimus assertionem propositam tam esse veram de amore concupiscentiæ Dei super omnia, quam benevolentiæ. Et licet authores hoc diserte non explicaverint, tamen vel indistincte loquuntur, vel qui unum affirmant, aliud non negant, uno, vel alio excepto, qui alio fundamento ducitur, scilicet, quod omnis amor benevolentiæ sit supernaturalis, quod supra refutatum est.

Extenduntur dicta ad amorem concupiscentiæ.

CAPUT XXXV.

Quæ gratia sit necessaria in statu naturæ lapsæ ad diligendum amore naturali super omnia Deum ut authorem naturæ?

1. Duas difficultates in cap. 32. num. 1. & 2. insolutas relinquimus, quibus in hoc, & sequenti capite satisfaciendum est. In priori postulatur, utrum ad habendum hunc actum in hoc statu, necessaria sit habitualis gratia sanans naturam quoad ablationem culpæ. Ita enim nonnulli affirmant, credentes esse sententiam D. Thomæ dicta quæst. 109. art. 3. quoniam dicit, hominem in statu naturæ corruptæ ab hac dilectione deficere, nisi sanetur per gratiam Dei. Gratia autem sanans naturam non est nisi gratia habitualis: Potestque hoc quoad mentem D. Thomæ confirmari, quia eadem gratia requiritur ad diligendum Deum super omnia, quæ ad servanda omnia præcepta naturalia longo tempore, juxta dicta in capite præcedenti; sed D. Thomas in artic. 4. docet, non posse hominem implere omnia mandata sine gratia sanante, & clarius art. 8. dicit, non posse vitare omnia peccata sine gratia habituali sanante; idem autem est, vitare peccata, & servare præcepta, quia non peccatur, nisi contra præceptum, unde nec vitantur peccata, nisi servando mandata; ergo cum D. Thom. dicit, requiri gratiam sanantem ad servanda omnia mandata, de gratia habituali loquitur; ergo in eodem sensu dicit, requiri gratiam sanantem ad diligendum Deum. Secundo potest eadem mens D. Thom. colligi ex dicto artic. 4. ad 3. quatenus dicit, non posse hominem lapsum implere præceptum de dilectione Dei ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, quod interpretandum videtur causaliter, scilicet, quia illud præceptum naturale non impletur in hac vita, nisi secundum modum charitatis; sed ad implendum quodlibet præceptum secundum modum charitatis est necessaria gratia habitualis, quæ a charitate non separatur: ergo eadem gratia requiritur in hoc statu ad diligendum super omnia Deum, etiam ut finem naturæ. Atque ita sentit Conrad. in dicto artic. 3. & insinuant alii recentiores Thomistæ, & plures Theologi, licet ex aliis principiis, ut statim referam. 1. Opinio.

2. Ut fundamentum, & veritatem hujus sententiæ expendamus, oportet advertere, duobus modis cogitari posse, hanc dilectionem non posse elici ab homine lapso sine gratia habituali, scil. vel consequenter ordine saltem naturæ, licet concomitanter duratione temporis, vel antecedenter, sive ordine temporis, sive saltem naturæ. Priori modo existimarunt aliqui Theologi antiqui, necessario esse conjunctam habitualem gratiam, cum hac dilectione, quia est sufficiens dispositio ad gratiam, & ita si non præcedit gratia, saltem consequitur ad illam. Hæc sententia tribuitur Scoto locis citatis cap. 32. Veruntamen cum Scotus in tali dilectione, ut sit ultima dispositio ad gratiam, certam quandam durationem ejus requirat, potius supponit, in tempore breviore posse dilectionem illam esse sine habituali gratia. Tribuitur etiam Cajetano a nobis etiam citato in cap. 32. nu. 3. Sed ille potius docet expresse, posse hunc amorem aliquo tempore

1. Opinio asstruens amorem prædictum, &c.

pore esse informem, id est, non formatum charitate, & consequenter sine gratia. Magis inclinant in hanc opinionem Gabriel, & Almainus, qui cum dicant, illum amorem esse sufficientem dispositionem, & certam ejus durationem, aut intensionem non postulent, consequenter dicere coguntur, illum actum non esse sine habituali gratia. Veruntamen fundamentum hujus sententiæ reprobum est, & erroneum, quia de fide certum est, nullum actum solis viribus naturæ elicitum esse sufficientem dispositionem ad gratiam, ut infra ostendemus. Et hinc aperte concluditur, ratione concomitantiæ, seu necessariæ consecutionis non esse necessariam gratiam habitualem ad habendum hunc actum, quia nulla alia ratio illius concomitantiæ cogitari potest, præter rationem dispositionis ultimæ.

Ejus fundamenta. *Reprobatur dicta opinio cū fundamento ipsius.*

3. Dices, hoc recte concludere contra prædictam opinionem, quæ asserebat, illum actum dilectionis Dei fieri viribus naturalibus: posse autem aliquem dicere illum actum elicitum per auxilium gratiæ esse sufficientem dispositionem ad habitualem gratiam, & ita nunquam separari ab illa, saltem consequenter: sic n. hæc sententia non repugnat alteri dogmati, quod actus elicitus solis viribus naturæ non est sufficiens dispositio ad gratiam. Respondeo, etiam in hoc sensu illam sententiam non esse probabilem, sed omnino falsam: suppono enim sermonem esse de actu dilectionis naturalis, ut per se, & ex natura sua elici potest per solas vires liberi arbitrii, licet ex accidenti in natura lapsa, vulnera, & impedimenta ejus, hoc impediant. Unde etiam supponimus, sermonem esse de dilectione, quæ præcise terminatur ad Deum ut authorem naturæ, & solum includit observantiam præceptorum naturalium. Quod adverto, quia potest aliter dici, in hoc statu dilectionem Dei etiam ut est author naturæ, nunquam elici, nisi per actum verum charitatis, & sub altiori ratione, qui modus dicendi est omnino distinctus ab opinione, quam nunc tractamus, & paulo post examinabitur, a num. 13.

Est vero talis dict. opin. esto dicat dictum amorem naturalem cū auxilio speciali elici.

4. His ergo positis dico, talem actum, etiam ut elicitum per auxilium gratiæ non esse dispositionem, præsertim ultimam ad habitum gratiæ, saltem per se loquendo, & extra sacramentum. Hoc enim nunc satis est, ut talis actus etiam sic factus non habeat necessariam conjunctionem cum habitu gratiæ, ut per se constat. Probatur autem assumptum primo, quia infra ostendam, nullum actum naturalem habentem eam tantum perfectionem, quæ de se viribus naturæ fieri potest, esse dispositionem ad gratiam, solum quia fit ex aliquo auxilio gratiæ, quia extrinsecum principium efficiens, si non reddat actum in se meliorem, & perfectiorem, non reddit illum magis aptum, ut ad gratiam disponat. Secundo magis in particulari, quia illa dilectio non convertit hominem ad Deum secundum supremam rationem ultimi finis supernaturalis, & consequenter non potest esse fundamentum propriæ amicitiæ divinæ, quæ in supernaturali communicatione fundatur. Item non includit propositum servandi omnia præcepta supernaturalia, & consequenter nec dolorem de peccatis contra eadem præcepta, neque de aliis ut avertunt a fine supernaturali, & ideo non potest esse sufficiens dispositio ad justitiam, seu gratiam habitualem, neque ad remissionem peccati, quod a Deo, ut fine supernaturali hominem avertit. Tertio probatur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 6. ubi describens dispositionem ad justitiam, amorem Dei authoris supernaturalis justitiæ requirit, & sess. 14. cap. 4. dicit, tunc contritionem ad justificationem sufficere, quando est charitate formata. Igitur manifestum est, dilectionem Dei in se naturalem, quantumvis ex auxilio gratiæ procedat, non esse dispositionem ultimam, ac proinde hoc titulo non habere consequenter, seu concomitanter gratiam habitualem sibi conjunctam.

Assertio contra præcedentem opinionem. *Probatur 1.* *Secundo.* *Tertio.*

5. Alii ergo dixerunt, gratiam habitualem esse necessariam ad hunc actum dilectionis antecedenter; illius autem necessitas duplici modo explicatur. Primo, ut gratia habitualis prærequiratur tanquam prævia dispositio necessaria, ut homo in hoc statu sit capax talis amoris, quia homo in peccato existens, ac permanens est incapax illius, sed in hoc statu non potest esse sine gratia, aut peccato; ergo nisi præcedat gratia, & tollat peccatum, impossibile est habere talem actum. Consequentia patet ex dictis in primo puncto, quia hic actus nec sufficit ad tollendum peccatum, neque proxime ad gratiam disponit; si ergo homo existens in peccato, illum actum eliciat, manebunt simul dilectio, & peccatum. Quod autem hoc repugnet, patet, quia alias talis homo simul esset aversus, & conversus ad Deum, item esset conversus simul ad Deum, & ad creaturam ut ad ultimum finem. Nam peccator diligit creaturam ut ultimum finem, & qui diligit Deum super omnia, eum etiam diligit ut ultimum finem. Hoc autem repugnat; tum quia nulla esse potest conventio lucis ad tenebras, Christi ad Belial; tum etiam, quia non potest homo simul habere duos fines ultimos diversos, nedum repugnantes, juxta doctrinam D. Thom. 1. 2. quæst. 1. art. 5.

2. Opinio Alvar. lib. 6. de Auxil. disp. 51. n. 8. requirens ad prædictū amorem gratiam habitualem. *1. Modus explicandi hanc opinionē.*

6. Hæc vero ratio, ut jam supra tetigi, non probat intentum, quia peccatum originale, vel habituale, & hic actus amoris naturalis non habent inter se formalem repugnantiam. Quod probo primo, quia anima separata pueri decedentis sine remedio peccati originalis potest diligere Deum, ut authorem naturæ super omnia, & tamen est in peccato originali, quod post hanc vitam non tollitur, maxime per actum mere naturalem; ergo ibi manent simul peccatum originale, & dilectio actualis, atque ita in illo exemplo manifeste deficit discursus illius rationis. Probatur ergo major, primo ex D. Thom. in 2. distinct. 33. quæst. 2. artic. 2. ad 5. ubi ait, pueros decedentes sine baptismo, quamvis sint separati a Deo quantum ad conjunctionem gloriæ (adde etiam gratiæ) non tamen esse penitus separatos, quia sunt conjuncti per participationem naturalium bonorum. *Et ita* (inquit) *de illo gaudere poterunt naturali cognitione, & dilectione*. Unde plane concedit quod in argumento sumpserat, illos pueros sicut naturalem cognitionem Dei habebunt, ita posse Deum naturaliter diligere, ubi licet non addat particulam, super omnia, tamen loquitur de tota dilectione Dei per se possibili per vires naturæ. Et ita intellexit, & secutus est D. Thom. Soto libr. 1. de Natur. & grat. cap. 14. & probat optima ratione, quia naturalis ratio eo inclinat, & ibi cessat impedimentum ponderis carnis: quam rationem nos statim urgebimus, additque per multos tenere illam sententiam, quam etiam sequitur Medina dicto artic. 3. in 4. conclus. de dilectione naturali, ubi etiam ita intelligit D. Thom.

Prædictus explicandi modus impugnatur. Primo.

7. Ratione etiam tacta videtur convinci, quia hic actus est possibilis per vires intrinsecas voluntatis, quæ in pueris illis integræ manent, & in eis non est inordinata concupiscentia, nec futura est aliqua gravis tentatio, ut suppono; ergo possunt illi pueri integre, & adæquate exercere vires sui arbitrii, diligendo Deum, nam sola culpa, seu privatio gratiæ non potest impedire usum facultatis naturalis, ut in 1. libr. late probavi. Et confirmatur, quia puer existens in solo originali post hanc vitam, vel anima ejus potest implere omnia alia præcepta naturalia viribus naturæ propter rationem factam, quod ibi cessant impedimenta concupiscentiæ, & similia hujus vitæ, unde quoad hoc assimilatur ille status statui naturæ integræ gratia carentis; ergo potest etiam diligere Deum super omnia, quia qui potest exequi suis viribus observantiam totius legis naturalis, potest etiam illam absolute, & efficaciter proponere, quod solum desiderabamus in homine lapso, ut posset hunc actum dilectionis super omnia elicere.

Progreditur proxima impugnatio.

8. Secundo est ratio a priori, quia actus, & habitus non opponuntur formaliter, ideoque simul esse possunt circa contraria objecta, ut ex Philosophia constat; peccatum autem originale quasi habituale est, sicut & personale, quatenus reatu manet, actu transacto, & ideo actus dilectionis naturalis non opponitur formaliter habituali peccato. Ac proinde ex hac parte non repugnat, actum naturalis dilectionis Dei simul esse cum peccato originali, vel alio habituali. Imo etiam de dilectione supernaturali, & charitatis diximus in materiam de Incarnat. & de Pœnitent. non excludere formaliter culpam habitualem, licet per illam expel-

Impugnatur 2. a priori.

latur talis culpa, quatenus disponendo proxime ad gratiam, efficaciter impetrat remissionem culpæ. Dilectio autem naturalis non sufficienter disponit ad gratiam, & remissionem peccati, ut ostensum est, & ideo neque isto modo repugnat cum habituali peccato. Accedit, quod conversio illa, vel aversio originalis, vel habitualis peccati præter privationem gratiæ habitualis non est aliquid physicum, sed morale, & ideo minorem habet repugnantiam cum actuali conversione contraria, & physica, ideoque de potentia absoluta non repugnat, habitualem culpam simul esse cum actu charitatis, ut in materia de Pœnitent. docui, & inf. etiam dicam. De potentia autem ordinaria hoc non habet locum, quando amor Dei est perfectus, & charitatis, quia est plena conversio ad Deum, & integra retractatio peccati. Hoc autem non habet dilectio naturalis, ut satis explicui, & ideo etiam de potentia ordinaria non repugnat talem dilectionem esse simul cum originali, vel habituali peccato.

Objectio. 9. Dices, quamvis illa dilectio non plene convertat voluntatem ad Deum, nec avertat ab omni peccato, saltem convertit sufficienter ad Deum ut finem naturalem, & avertit ab omni peccato contrario legi naturali; ergo saltem sufficiet, ut remittatur macula peccati ex ea parte, qua avertit hominem a fine naturali, quia non repugnat, hominem esse aversum a fine supernaturali, & non a naturali, nam de originali peccato ita multi sentiunt, & in quocumque fieri posse docuit Cajetan. 1.2.quæst.113.art.2. **Diluitur.** Respondetur, quidquid sit, an de potentia absoluta sit possibilis dimidiata venia, seu remissio peccati quoad culpam, de lege ordinaria, & juxta divinam institutionem, certum est non ita remitti culpam peccati. Itemque certum est, naturalem actum non esse sufficientem ad tollendam, vel minuendam culpam, quia aversio moralis a Deo ut fine naturali, quando fit, seu contrahitur, semper est conjuncta cum aversione a fine supernaturali, & ideo nunquam tollitur sine dispositione, vel forma, quæ ad finem supernaturalem hominem convertat. Præterquam quod, licet Deus illo modo remitteret aversionem tantum a fine naturali, id non faceret, infundendo gratiam, nec justificando hominem, & ideo etiam tunc talis dilectio non supponeret gratiam, neque illam necessario conjunctam haberet; ergo multo minus nunc illam prærequirit, quando ille actus non sufficit ad culpam ullo modo tollendam aut minuendam.

Alter modus explicandi 1. opinionem. 10. Alio ergo modo dicitur necessario præsupponi gratia ad hujusmodi actum dilectionis, quia est veluti principium, seu fundamentum ejus. Non quidem quia gratia, vel charitas, sit proprium principium, aut virtus talem actum eliciens, nam virtus infusa non elicit actum acquisitum, seu naturalem: sed quia talis dilectio non fit, nisi per auxilium gratiæ sanantis; hoc autem auxilium non datur, nisi justis, quia non datur, nisi ratione ipsius gratiæ habitualis sanantis animam. Nam illi soli debetur, & non est cur gratis detur homini indigno, & peccatori, cum actus ille non sit necessarius, imo neque per se ordinatus ad remissionem peccati, vel ad justitiam obtinendam.

Probabilis prædicta opinio, si requirat habituale gratiam non ex natura rei sed Dei lege. 11. Ex hac vero ratione, seu declaratione inprimis sumo, ex natura rei non esse necessariam gratiam habitualem ad eliciendum hunc actum, quia illa, nec per se, nec per habitus suos elicit hujusmodi actum; ergo sine illis habitibus potest dari voluntati sufficiens adjutorium ad efficiendum illum actum; hoc autem adjutorium non est per se connexum cum tota habituali gratia, neque ex natura rei illam necessario supponit, hoc enim neque ratione facta probatur; neque ulla occurrit, qua possit fieri verisimile. Ergo ad summum relinquitur, gratiam habitualem prærequiri ad hunc actum dilectionis ex lege, & ordinatione divina, non ex necessaria rerum connexione, sed quadam morali congruentia. Sicut supra dicebamus, ad non peccandum diu contra legem naturæ necessariam esse in hoc statu gratiam habitualem, non ex natura rei, sed ex lege divina. Idem ergo erit in præsenti, quia dilectio super omnia habet annexam observationem omnium mandatorum, & illi æquiparatur juxta superius dicta.

12. Atque hic modus dicendi sic expositus probabilis est, sed mihi valde incertus. **1 Assertio prædicta opinio est omnino incerta. Probatur 1.** Primo, quia quod Deus peccatoribus præsertim fidelibus nunquam det sufficiens auxilium ad hujusmodi actum, nisi prius se disponant ad justitiam, pendet ex divina voluntate, quæ vel authoritate debet nobis innotescere, vel ex effectibus sufficienter colligi. In præsenti autem nulla est authoritas, vel testimonium, quo de tali divina voluntate constet, nullum enim affertur, neque ego illud invenio. Neque etiam ex effectibus colligitur, quia multi diligunt Deum, qui nesciunt, an amore, vel odio digni sint, qui etiam ignorant, an dilectio illa, quam experiuntur, sit naturalis, vel supernaturalis, perfecta, vel imperfecta; ergo ex effectibus cognosci non potest, an peccator recipiat auxilium ad eliciendum actum naturalem dilectionis Dei, nec ne? ergo nulla via ostendi potest, Deum non dare hoc auxilium, nisi tantum justis. Neque etiam conjectura ad id persuadendum adducta, est magni momenti, quia licet hoc auxilium non sit debitum peccatori, potest nihilominus illis gratis donari, sicut multa alia dona, & **Probatur 2.** auxilia gratiæ ei conferuntur. Et licet actus naturalis dilectionis non sit necessarius ad conversionem peccatoris, potest tamen esse utilis, quod satis est, ut auxilium ei conferatur. Sicut etiam justo non est necessarius hic actus, sufficit enim illi amor charitatis, imo melius ei esset, hunc semper exercere: & nihilominus Deus pro admirabili, & varia suæ providentiæ dispositione, interdum tribuit auxilium ad hunc amorem, interdum ad perfectiorem, prout ei placet, vel prout occasiones occurrentium causarum postulant, quibus ipse accommodat quoad auxilia gratiæ, quantum, & quomodo vult. Neque etiam est necessaria illa comparatio inter actum dilectionis, & diuturnam observantiam mandatorum, quia hæc consistit in executione, **Conjectura pro ea in nu. 10. diluitur.** quæ successu temporis, & multis actibus fit, ideoque ad illam necessaria est specialis Dei protectio, & perseverantiæ donum, vel integrum, vel magna ex parte, quæ sunt propria filiorum: at vero dilectio consistit in uno actu simplici, quæ objective tantum includit observantiam mandatorum, utique in proposito, & ideo ad illum sufficit unum, vel aliud auxilium, quod etiam solet peccatoribus communicari. Quapropter probabilius existimo, etiam ex hoc cap. non necessario præsupponi gratiam habitualem ad hunc actum, ac proinde posse hunc actum inveniri in peccatore, præsertim fideli, quid vero de infideli sentiendum sit, paulo post dicam.

13 Præter dictas sententias invenio aliam viam fundandi necessitatem gratiæ habitualis ad diligendum Deum, ut authorem naturæ super omnia, nimirum **Opinio 3. principalis.** quia in hoc statu non diligitur Deus etiam ut author naturæ per actum naturalem, sed solum per infusum, & supernaturalem. Unde quia amor supernaturalis Dei non est nisi amor charitatis, quæ semper est conjuncta gratiæ tanquam radici, & principali fonti, ideo talis dilectio nunc semper gratiam prærequirit. Hanc opinionem indicat Conrad. dict. art.3. in fine corporis, ubi notat differentiam inter hominem in hoc statu, & in natura integra; quod nunc *sanatus per gratiam, non diligit Deum naturaliter, sed gratuito amore, homo autem in natura integra diligit naturaliter, id est, ex natura tantum, exclusa gratia gratum faciente, Deum super omnia.* Quæ differentia non videtur posse in alio sensu intelligi. Et videtur illi favere D.Thom. in secundo loco supra allegato, ubi significat hanc dilectionem semper nunc esse secundum modum charitatis. **Ejus ratio.** Ratione potest etiam hæc opinio suaderi, quia homo lapsus non resumit vires (ut ita dicam) ad diligendum Deum, nisi mediante fide, quæ est totius justitiæ fundamentum, sed per fidem non movemur ad diligendum Deum, nisi ut objectum supernaturalis amoris; ergo in hoc statu nunquam diligitur Deus super omnia, ut est author naturæ, quin eodem actu diligatur ut objectum supernaturale, ac subinde amore charitatis.

14. Veruntamen neque ista sententia vera mihi videtur, neque ad mentem D. Thom. **Assertio 3 contra proximam opinionem.** Ille enim in dicto art.3. sicut in Angelis, & in homine integro, ita etiam in homine lapso duos actus amoris docet inveniri posse, naturalem scil. & supernaturalem, differentiam autem in hoc solum constituit, quod in Angelis, & homine

mine integro poterat liberum arbitrium cum solo generali concursu elicere talem actum, in statu autem naturæ lapsæ non potest, nisi juvetur, ita vero adjutum possit illum actum ejusdem speciei, & naturæ elicere, alias falsum esset, posse hominem lapsum elicere talem actum, etiam cum adjutorio Dei. Atque ita intellexerunt, & secuti sunt D. Thomam Cajetan. Soto, Medina, & alii authores. Et idem supponunt Theologi antiquiores, sive enim sentiant, hunc actum naturalem posse fieri ab homine lapso per vires arbitrii, sive cum auxilio gratiæ, omnes supponunt, posse esse in illo sine modo charitatis, & ejusdem speciei, cujus esset in homine puro, ut loquitur Divus Thomas quodlibet. 1. art. 8.

Probatur ratione. 15. Et ratione probatur, quia homo lapsus præter cognitionem fidei potest habere cognitionem naturalem Dei, & ad illam in suo ordine obtinendam, & ad judicium ferendum, quomodo sit diligendus Deus sic cognitus, potest a Deo specialiter juvari, non confundendo naturale judicium cum judicio fidei, neque illi adjungendo peculiarem modum fidei in certitudine, vel aliam similem proprietatem, sed tantum juvando, ut in proprio ordine judicium naturale perfectum sit; ergo simili modo potest voluntas in hoc statu sequi intellectum amando Deum solum ut propositum per naturalem cognitionem, & judicium, & similiter juvari a Deo ad amandum illud objectum super omnia prout præcise proponitur, ac subinde dilectione naturali sine elevatione, vel confusione cum amore charitatis. Antecedens videtur profecto per se notum, quia ille modus providentiæ non solum non includit repugnantiam; verum etiam non excedit debitum ordinem, & suavitatem providentiæ Dei cum hominibus hujus status. Unde non solum illud intelligimus de potentia absoluta, sed etiam de ordinata; imo credimus, hoc auxilium sæpe datum esse a Deo Philosophis etiam infidelibus ad naturalem Dei cognitionem verius obtinendam, maxime ad speculativam. Cur ergo non interdum id faciet in practica? Consequentia vero probatur a paritate rationis, & quia nulla probabilis apparet, ut hunc modum providentiæ, & usum ejus negemus. Alias eadem ratione dici posset, Deum non juvare hominem lapsum ad habendum aliquem amorem ipsius Dei in hac vita, nisi ad supernaturalem, & infusum, & consequenter quoties aliquem Dei amorem in nobis experimur, certum nobis esset talem amorem esse supernaturalem, & charitatis, quod certe incredibile est, & parum consentaneum aliis dogmatibus fidei, præsertim illi, quod non possumus esse certi de nostra justitia.

Excluditur unus sensus assertionis 5. 16. Quocirca tribus modis intelligere possumus, hominem lapsum diligere super omnia Deum ut finem naturalem. Primo amando unico simplici actu Deum ut authorem omnium bonorum gratiæ, & naturæ. Ubi particula, *ut*, non rationem, sub qua tendit actus in tale objectum, sed in quam tendit, demonstrat. Tunc autem ratio authoris naturæ non est in illo objecto adæquata, sed in adæquata modo nostro intelligendi respectu talis amoris. Nihilominus tamen non potest sic diligi, nisi modo supernaturali, quia totum illud objectum supernaturale est, & bonitas illa naturalis non amatur, nisi ut inclusa in una eminentissima bonitate, quæ omnia complectitur. Quapropter de hoc actu verum est, esse proprium amorem charitatis, & non posse haberi sine habitu gratiæ, vel præexistente, quando ille actus elicitur ab habitu charitatis, vel saltem consequente secundum ordinem naturæ, ut in primo actu, qui non elicitur ab habitu, sed ad illius infusionem disponit. Sed tamen nunc de hoc actu non tractamus.

Excluditur alter sensus. 17 Secundo modo potest diligi Deus ut finis naturalis in ratione objecti formalis, quod amatur, ita ut illa præcisa ratio sit adæquata objecto illius amoris, quia præcise sub ea ratione consideratur, & voluntati proponitur. Potest autem sic proponi, & considerari per solam fidem, nam sicut hæc veritas, quod Deus sit author naturæ, licet possit cognosci ratione naturali, altiori modo cognoscitur, & creditur per fidem, ita etiam sine interventu rationis naturalis potest fides proponere voluntati Deum ut finem naturalem tanquam super omnia diligendum; potest ergo etiam a voluntate sic amari. Tunc autem amor ille, si procedat ex conformitate illius ad regulas fidei, & prudentiæ infusæ, in se est supernaturalis, & specie distinctus ab actu mere naturali, sicut de aliis etiam actibus moralium virtutum infusarum lib. sequenti dicemus. Ideoque ad habitum charitatis pertinet, & ut connaturali modo fiat, illum, & consequenter etiam gratiam prærequirit. Nihilominus tamen ille actus esse potest ante habitum gratiæ ex solo auxilio divino, non tantum ordine naturæ, quod est fere certum, sed etiam duratione temporis, quod est valde probabile, quia ille actus, etiamsi charitatis sit, non est ita perfectus, ut sit sufficiens dispositio ad gratiam, quia non perfecte convertit animam ad Deum, & ad omnium præceptorum ejus observationem, ut ex supra dictis intelligi potest. Sed de hoc latius in materia de Justificatione, nam etiam nunc non de isto actu tractamus, quem supernaturalem esse supponimus.

18. Tertio ergo modo diligitur Deus ut author naturæ secundum eam præcise rationem per naturale lumen consideratus tanquam dignus, ut diligatur super omnia secundum rectam rationem, sicut diligitur ab Angelo, vel potuit diligi ab homine integro ex puris naturalibus. Et hunc actum dicimus esse posse in homine lapso a Deo convenienter adjuto, & nihilominus esse ejusdem speciei, & substantiæ, cujus esset in natura integra, sicut observatio aliorum præceptorum naturalium est ejusdem speciei, licet fiat cum adjutorio gratiæ. Unde etiam fit, talem actum in natura lapsa de se non postulare habitum infusum; imo neque fidem, quantum est ex natura ejus, quia per se non procedit ex fide. Atque ita concludimus, habitualem gratiam non esse necessariam ad eliciendum hunc actum in natura lapsa; ostendimus enim, hujusmodi necessitatem nulla ratione sufficienti, aut fundamento niti, sine ratione autem non est talis necessitas asserenda. Eo vel maxime, quod etiam exemplo, & ratione ostendimus, inveniri hunc actum sine gratia habituali, sive antecedente, sive consequente. Et hanc sententiam supponit Cajetan. 1. 2. quæst. 113. art. 2. nam propterea dixit posse hominem esse aversum a Deo ut fine supernaturali, & conversum ad eum ut finem naturæ. Sequitur Medina quæst. 109. art. 3. circa finem. Soto in 4. distin. 17. quæst. 2. art. 5. §. *Contra hæc*. Vega quæst. 10. de Justificat. & idem sentit Mars. in 1. quæst. 20. & in 2. quæst. 18. & favet D. Thom. in 2. distin. 33. quæst. 2. art. 2. ad 5. quem locum supra num. 6. tractavimus. Et bene explicat Molin. in Concord. quæst. 13. artic. 13. d. 19. memb. 6. ratione 6. & disp. 33. & 36. — 3. Sensus in quo assertio 3. procedit.

19. Neque contra hanc resolutionem obstant, quæ proponebantur: nam inprimis quod D. Thom. dixit art. 3. de homine lapso propter corruptionem naturæ, nisi sanetur per gratiam, etsi intelligatur de gratia habituali, & de sanitate a culpa, referenda est, non solum ad actum dilectionis, sed etiam ad executionem ejus per observantiam diuturnam omnium præceptorum naturalium. Et hoc sine dubio intendit D. Thom. in illa parte rationis suæ. Cum vero concludit de actu dilectionis, non dicit esse necessariam gratiam sanantem, sed *auxilium gratiæ sanantis*, quod certe minus est, & sæpe dari solet ante gratiam ipsam sanantem, ut per illud homo paulatim ad habitualem gratiam disponatur. Et hac ratione merito ita vocatur, etiamsi antecedat, quia propter illam datur, vel quia per illud incipit debilitas naturæ sanari, & ita communiter appellatur. De hoc ergo auxilio loquitur D. Thom. in conclusione illius artic. 3. neque in hoc admittenda est æquiparatio inter singularem actum dilectionis, & diuturnam observantiam mandatorum, ut jam dictum est, & ratio differentiæ est assignata. — Ad locum D. Thom. in contrarium adductum in num. 1.

20. In alio vero loco artic. 4. ad 3. non loquitur D. Thom. de præcepto dilectionis Dei ut ad puram naturam pertinet, & per actum naturalem impleri potest, sed de præcepto integro dilectionis Dei, prout Deut. 6. & Matth. 22. propositum est, quod ex charitate, seu cum modo charitatis impleri debet. Et similiter loquitur de illo præcepto D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 10. ubi hac ratione ad 3. dixit, præceptum charitatis non impleri sine gratia, quod etiam de habituali verum est. — Ad locum alterum in eodem num. 1.

Nunquam tamen dixit D. Thomas præceptum illud, prout nascitur ex pura natura, non posse fieri in natura lapsa per actum naturalem, aut non posse observari sine modo charitatis infusæ. Neque obstat, quod in dicta solut. ad 3. artic. 4. cum dixisset, præceptum illud secundum quod ex charitate impletur, non fieri ex solis viribus naturalibus, adjungit, ut ex supradictis patet, id est, ex dictis in artic. 3. ut notatur in margine, ubi de puro actu dilectionis naturalis aperte loquitur. Non, inquam, hoc obstat, quia fortasse non refert artic. 3. sed ea, quæ proxime dixit in corpore articuli, ubi docuerat, nullum præceptum impleri quoad modum charitatis sine gratia, vel referatur artic. 3. addendum est, in solut. ad 1. ubi dixerat, charitatem eminentius diligere Deum, quam natura diligat. Nam in corpore articuli nihil dixerat de modo charitatis, sed de solo actu dilectionis naturalis, & ad illum requirit auxilium gratiæ, non propter modum charitatis, sic enim eadem esset ratio in Angelo, & in homine integro, sed propter naturæ lapsæ corruptionem. Nisi velimus loqui de modo charitatis, non secundum adæquationem, sed secundum proportionem; quia sicut dilectio charitatis Dei est super omnia simpliciter, ita dilectio naturalis est super omnia in suo ordine. Sic autem ille modus non requirit gratiam ex se, & ex objecto suo, sed tantum per accidens in lapsa natura propter debilitatem ejus, quæ per auxilium sine habitu adjuvari potest.

Assertio 4 in ordine. Auxilium naturale sufficere ad dictum amorem.

21. Occurrit autem ulterius inquirendum, quale sit hoc auxilium, id est, an sit necessarium auxilium ordinis supernaturalis, vel sufficiat aliquod auxilium naturalis ordinis. Videri enim potest, esse necessarium auxilium supernaturalis ordinis, quia non datur, nisi mediante fide, quæ est fundamentum totius justitiæ, & omnium, quæ ad illam conducunt. Unde per illam etiam impetrantur omnia auxilia, quæ in hac vita ad bene vivendum dantur, inter quæ non immerito numerandum est hoc auxilium. Nihilominus dicendum est, auxilium præcise necessarium ad habendum hunc actum in natura lapsa, esse ordinis naturalis. Probatur, quia auxilia suapte natura ordinis supernaturalis solum sunt per se necessaria ad actus ejusdem ordinis, ut sunt actus virtutum infusarum, & donorum; at vero hic actus dilectionis non est ordinis supernaturalis, neque elicitur a virtute infusa charitatis, ut explicatum est; ergo de se non requirit auxilium ordinis supernaturalis. Aliunde vero ad supplendum defectum ex naturæ corruptione contractum sufficiunt auxilia ordinis naturalis, quibus, vel magis illustretur intellectus in naturalibus, vel voluntas in eodem ordine confortetur; ergo. Et declaratur amplius, quia hoc auxilium non postulatur tanquam principium per se necessarium talis actus, quia jam ostensum est, voluntatem habere sufficientes vires naturales, quibus sit principium proximum, & per se hujusmodi actus, nisi ex corruptione naturæ esset impedita. Postulatur ergo hoc auxilium solum ad tollenda impedimenta, vel ad augendam cognitionem naturalem, quatenus practice potest excitare voluntatem, aut ad augendam ipsam inclinationem voluntatis per habitum aliquem per accidens inditum, vel per motionem proportionatam: hæc autem omnia pertinent ad ordinem naturalem, & per providentiam gratuitam ejusdem ordinis fieri possunt; ergo ad hunc effectum auxilium ordinis naturalis sufficiens est.

Ad rationem dubitandi in præcedente num.

22. Unde ad rationem dubitandi respondetur, fundamentum fidei non esse necessarium ad hoc auxilium, ex natura rei. Nam cum hoc auxilium ad effectum mere naturalem ordinetur, id est, ad naturalem dilectionem per fundatam in cognitione naturali, non est cur ad illam sit necessaria aliqua supernaturalis cognitio, saltem ex natura rei. Unde capite sequenti dicemus, posse hoc adjutorium dari homini in puris naturalibus, in quo nulla sit fidei cognitio. An vero in natura lapsa statuerit Deus, non dare hoc auxilium infidelibus, incertum est, quia pendet ex voluntate Dei; quæ nobis non est revelata, nec per discursum, aut effectus potest satis investigari. Conjectura enim facta non probat, pendere hoc auxilium a fide, sed probat solum non posse impetrari sine fide, quod verum est, posset tamen Deus illud gratis dare. Neque ex eo, quod infidelis juvetur ad talem actum, & illum eliciat, sequitur aliquod absurdum, quia talis actus nec pars esset justitiæ, nec initium ejus, nec meritum alicujus auxilii supernaturalis ordinis, sed solum sequitur, quod talis actus possit esse simul cum peccato habituali, quod judicamus, non esse inconveniens prout ostendimus. Et nihilominus probabile est, Deum non dare hoc auxilium hominibus infidelibus, quia in suo ordine est valde perfectum, & insigne beneficium, quo infideles in eo statu sunt prorsus indigni, non solum ratione culpæ, sed quia illis esset quasi inutile, quia neque ad felicitatem, neque ad fidem comparandam illis deserviret, unde esset veluti sanctum dare canibus. Quanquam quia rationes divinæ providentiæ plures sunt, quam nos assequi possimus, satius est, hoc ejus dispositioni committere.

Videtur pro prædicto auxilio sufficere spē obtinendi a Deo adjutorium ad servāda præcepta natur. in futurū.

23. Ultimo potest in hoc puncto interrogare aliquis, an ad hunc actum sufficiat spes, ut ita dicam, obtinendi auxilium in futurum ad servanda omnia præcepta longo tempore, vel requiratur aliud auxilium, quod tunc detur, quando elicitur talis actus dilectionis. Quod enim hoc sufficiat, hoc discursu videtur probabile fieri, quia diximus, totam impotentiam habendi hunc actum in natura lapsa per proprias vires oriri ex impotentia hominis lapsi ad observandam diu totam legem viribus suis. Ponamus ergo hominem credere, & sperare fore adjuvandum a Deo ad observationem diuturnam totius legis per specialiorem providentiam, & protectionem ordinis naturalis, vel supernaturalis, sicut nunc fideles credunt, & posset infidelis, v. g. hæreticus, aut etiam Judæus, idem credere per fidem humanam, & consequenter etiam sperare per fiduciam quandam tali fidei proportionatam. In homine ergo ita disposito propositum absolutum, & efficax servandi omnia præcepta non est de objecto impossibili, quia id simpliciter possumus, & ideo quando tale adjutorium speratur, objectum merito judicatur, & proponitur ut simpliciter possibile; ergo ipsum propositum de tali objecto etiam est possibile per vires naturales voluntatis. Nam quod illa observantia mandatorum fiat possibilis per auxilium, non sufficit, ut objectum illud in ordine ad propositum excedat vires voluntatis, quia semper est objectum naturale, & sub ratione alicujus honestatis naturalis proponitur, sicut aliqui peccatores absolute, & efficaciter proponunt facere, quod tantum cum auxilio dæmonis facere possunt. Est etiam optimum exemplum de Adamo, qui ratione justitiæ originalis, si in ea perseverasset, legis mandata servare potuisset, & ideo in statu illo integræ naturæ potuit suo arbitrio habere absolutum propositum servandi mandata, quia jam habebat adjutorium sufficiens, quo posset illa servare; quamvis id non esset facturus sine adjutorio Dei naturæ non debito. Ipsum enim donum justitiæ, seu integritatis naturæ erat donum Dei non debitum naturæ, & erat adjutorium ad servanda mandata. Ergo similiter in proposito, quamvis auxilium ad servanda mandata futurum sit gratuitum, & ex suppositione illius facta per fidem, & spem, poterit liberum arbitrium tale propositum concipere. Unde ulterius fit, ut etiam possit Deum super omnia amare, quia tota difficultas, vel impotentia amoris in difficultate, vel impotentia illud propositum concipiendi consistere dicebatur.

Explicatio superioris doctrinæ.

24. Et declaratur ulterius, nam si suppositio vera sit, & Deus postea conferat adjutorium speratum, poterit amor ille esse efficax, etiam quoad perseverantiam, & executionem; ergo eadem ratione potuit esse efficax in proposito, & absoluta voluntate. Nec tamen in eo casu fit amor sine aliquo adjutorio Dei naturæ non debito. Nam adjutorium illud, quod dandum speratur ad implendam totam legem, ut prius oblatum, est quoddam adjutorium ad amorem illum eliciendum, non solum, quia excitat voluntatem per modum beneficii, promissi, sed etiam quia hic actus dilectionis non requirit auxilium physicum ex parte potentiæ, ut eliciatur, quia naturalis est, & de se proportionatus viribus arbitrii, ut supra dictum est, sed indiget auxilio, quod ita in re postea juvet ad executionem

amoris,

amoris, ut prius apprehensum, & ut futurum repræsentatum reddat objectum amoris possibile, ac subinde amabile amore absoluto, & efficaci; unde etiam fides ipsa, & fiducia de tali auxilio futuro multum juvat, ut voluntas ad talem amorem eliciendum confortetur. Nam hoc adjutorium, ut etiam dixi, non est necessarium ut principium physicum, & per se talis actus, sed ut moraliter juvet, tollendo impedimenta, & erigendo arbitrium, fides autem illa, & fiducia hoc optime præstat, ut per se clarum videtur. Eo vero melius juvabunt, quo fides illa, & fiducia certior, & firmior fuerit. Ideoque etiam fides, & spes Christiana optime possunt ad illum actum juvare, nam sæpe actus supernaturales, etiam ad naturales juvant. Oportet tamen, ut non obstante illa fide, & spe supernaturali, amor feratur in objectum sub limitata ratione naturali, alioqui amor non erit naturalis, de quo loquimur, sed supernaturalis, & per fidem, & spem indigebit proprio principio supernaturali physice adjuvante potentiam ad illum eliciendum, quod ad amorem naturalem non est necessarium, ut dixi. At vero si fides de adjutorio futuro sit tantum humana ex aliqua probabili ratione, vel humana authoritate concepta, necesse est etiam, ut fiducia sit infirma, & formidans, ne credulitas illa falsa sit, & postea subsidium speratum desit, & tunc etiam amor consequenter erit minus efficax, & absolutus, & de se virtualem conditionem includens, si adjutorium non desit, & si vera sit promissio, & ex hac parte amor erit imperfectus, etiamsi aliunde super omnia, & secundum præsentem dispositionem de se efficax, & absolutus esse videatur.

Notandum.

CAPUT XXXVI.

Quid sentiendum sit de potestate hominis in puris naturalibus ad amandum Deum finem naturæ super omnia?

1. Punctum hujus cap. de quo Alvar. lib. 6. disp. 54. dub. unicum.

1. HÆc difficultas, quæ in cap. 32. num. 2. posita fuerat, ex dictis in superioribus est satis expedita; ut tamen melius res ipsa intelligatur, & quædam opinio, quæ mihi nova visa est, diligenter examinetur, duo breviter tractabo. Primum est, an homo creatus in puris naturalibus posset per solas vires liberi arbitrii diligere Deum super omnia. Aliud est, si non potuit viribus arbitrii, an per aliquod speciale Dei adjutorium posset. Circa primum quidam Modernus, & gravis Scriptor de Auxiliis divinæ gratiæ affirmat, potuisse hominem in illo statu ex facultate naturæ pro aliquo brevi tempore producere actum dilectionis Dei super omnia. Dicitque, hanc esse aliorum Thomistarum sententiam, nullum tamen in particulari refert. Fundamentum ejus est, quasi a posteriori, vel extrinseco signo, quia homo in illo statu, haberet præceptum diligendi Deum super omnia, ut est author naturæ; ergo posset illud implere, quia præceptum non datur de actu impossibili; tunc autem non posset implere per amicos, hoc est, per vires gratiæ, quia illas non haberet, nec Deus esset paratus ad dandum eas, quia supponimus creasse illum in puris naturalibus, cui statui non solum non debentur vires gratiæ, verum etiam illi repugnant: nam includit carentiam donorum gratiæ, quam particula illa, *in puris*, indicat, ut Prolegomen. quarto visum est; ergo oportet dicere, potuisse hominem in illo statu implere suis viribus præceptum diligendi Deum super omnia, saltem per unum, vel alium actum, vel tempore brevi. Quia vero idem author in eadem disputatione negaverat, hominem lapsum posse habere suis viribus similem actum, coactus est dicere, naturales vires debiliores esse in homine lapso, quam essent in puris naturalibus. Et ita ratio a priori hujus sententiæ erit, quia in puris naturalibus humana natura non esset vulnerata, & ideo haberet naturales vires sufficientes ad eliciendum quemcumque actum sibi connaturalem, & consentaneum dictamini naturalis rationis, & inclinationi naturali ipsius voluntatis; in natura autem lapsa non semper hoc potest, quia est vulnerata. Potestque pro hac sententia allegari D. Thomas, quodlibeto primo, articulo octavo, nam ibi expresse tam de homine in puris naturalibus, quam de Angelo docet, potuisse naturaliter Deum super omnia diligere. Idem habet Abulens. Matthæi decimo nono, quæst. 177.

2. Contrariam sententiam censeo veram in hoc sensu intellectam, quod homo creatus in puris naturalibus non magis posset per solas vires arbitrii diligere super omnia Deum ut finem naturæ, quam nunc possit homo lapsus. Unde sicut non potest pro brevi tempore, aut momento elicere nunc unum actum dilectionis omnino absolutum, & efficacem in sensu supra explicato, & sicut nunc potest elicere aliquem actum imperfectum, ita tunc posset, & non perfectius diligeret. Hanc opinionem tradit Medina in introductione ad materiam de gratia in §. *Dubitatur ergo*, & in art. 3. §. *De dilectione Dei naturali*, quem dictus author allegat, sed omittit, sumpsisse Medinam hanc opinionem ex Cajetano ibi artic. 2. & Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 2. & 3. & expresse idem docet Corad. dicto artic. 3. circa finem corporis, versic. *Nota tamen*; ubi ait, cum dicimus naturam integram posse diligere Deum super omnia, intelligendum id esse non de natura sibi relicta: *Quia & illa* (inquit) *esset ad se recurvata propter inordinationem sensualitatis naturalem, & propter compositionem naturæ humanæ ex ratione, & sensualitate*. In quibus verbis clare sentit, ex hac compositione, & repugnantia appetituum, ut naturalis esset, seclusa culpa, non minus sequi illam impotentiam diligendi Deum super omnia, quam nunc sequatur ex eadem rebellione carnis, quæ est pœna peccati.

Vera dicti puncti resolutio.

Medina & alii Thomistæ consentiunt.

3. Unde tacite inducit Conradus D. Thom. pro hac sententia, quia ratio D. Thom. æque de illo statu procedit. Et est quidem probabile, Divum Thomam nihil dixisse de homine in puris naturalibus, quia illum sub homine lapso comprehendit secundum rationis paritatem. Neque enim credendum est, vel illum statum hominis ignorasse, vel incompletam doctrinam tradidisse; comprehendit ergo illum sub altero membro hominis integri, aut lapsi, non autem sub priori, alioqui cum articulo quarto, & octavo dicit, hominem integrum potuisse servare totam legem naturæ, & vitare omnia peccata illi contraria, idem de homine puro intelligeret, quod absurdissimum est; ergo dicendum est in his quæstionibus, & quoad hos effectus idem sensisse de homine in puris naturalibus, quod de homine lapso. Quod aliter confirmatur, quia si affirmatio est causa adæquata affirmationis; negatio est causa negationis; sed ratio adæquata, ob quam homo in statu innocentiæ poterat diligere Deum super omnia, & servare omnia mandata, erat naturæ integritas, & debita subordinatio appetituum; ergo carentia hujus integritatis est causa, ut non possit homo suis viribus servare omnia præcepta, & diligere Deum super omnia; sed in puris naturalibus homo careret illa integritate; ergo etiam careret illa potestate. Unde in citato quodlibeto de homine in statu naturæ integræ Divus Thomas loquitur, quem considerat separatum a statu gratiæ, & in illo sensu vocat, *purorum naturalium*. Et in eodem sensu loquitur Abulensis.

Imo & ipse D. Thom.

4 Ratio denique hujus sententiæ est directe contraria fundamento principali alterius sententiæ, nimirum, vires naturales liberi arbitrii ad operandum bonum, non fuisse futuras majores in statu purorum naturalium, quam sint in natura lapsa, vel quod perinde est, in statu naturæ lapsæ non esse minores, quam fuissent in pura natura non integra, quod principium satis, ut opinor, in Proleg. 4. ostensum est. Ex illo autem evidenter colligitur, non posse hominem suis viribus efficere perfectiorem amorem Dei in uno statu, quam in alio, quia æqualis causa potest, si vult, æqualiter operari, nec potest intelligi, quod vires sint æquales non solum physice, sed etiam moraliter, & spectatis omnibus, quæ operationem possint impedire, vel juvare (ita enim loquimur) & quod aliquis effectus sit possibilis per tales vires in uno statu, & non in alio; ergo. Et confirmatur præterea, quia tota ratio, ob quam non potest nunc homo lapsus diligere Deum super omnia, est, quia non potest longo tempore servare omnia præcepta naturalia; sed homo etiam in puris

Accedit ratio destruend. fundamentum oppositum in num. 1.

puris naturalibus non posset diu servare omnia præcepta naturalia; ergo nec potest Deum simpliciter super omnia diligere absoluto,& efficaci actu. Consequentia tenet ex identitate rationis, quam supra ad objectum reduximus, & hic potest eodem modo applicari. Minor autem certa videtur, si ad præcipuam causam illius impotentiæ, quæ est caro concupiscens adversus spiritum, respiciamus. Unde quod Paulus ait: *Quis me liberabit a corpore mortis hujus*, &c.suo modo cum proportione locum haberet in statu puræ naturæ. Et ita minor illa communiter recepta est, eamque non negat, sed potius supponit dictus author, dum ait, posse hominem in puris naturalibus brevi tempore elicere actum dilectionis super omnia. Dicens enim, *brevi tempore*, indicat longo tempore non potuisse, & consequenter etiam non posse longo tempore servare omnia præcepta: nam profecto, si longo tempore posset servare cætera omnia præcepta simul, eo ipso sine difficultate posset eodem tempore diligere Deum super omnia.

Evasiones præcluduntur. 5. Dicetur fortasse, ad diligendum Deum super omnia modico tempore satis esse modico tempore servare omnia præcepta. Sed contra, quia si hoc ita est, etiam in natura lapsa potest homo servare modico tempore omnia præcepta, ut omnes pro comperto habent, quia fieri potest, ut modico tempore non occurrant graves tentationes contra præcepta negativa, neque tot occurrant affirmativa, ut sine magno gravamine servari non possint; ergo illo brevi tempore poterit homo lapsus æque Deum diligere, ac homo in puris naturalibus, quod idem author negat. Quod si fortasse dicat hominem in utroque statu posse servare omnia præcepta modico tempore, tamen in natura lapsa illud tempus rarius est, & brevius. Hoc inprimis gratis dicetur: unde enim hoc sciri potest, aut quomodo potest fundari? Et deinde non potest dici consequenter, nam idem author simpliciter negat, posse hominem lapsum habere talem amorem per minimum tempus, etiam per instans. Unde sicut in homine lapso, non satis est posse non peccare per breve tempus, ut in illo tempore possit habere perfectum amorem Dei super omnia, quia amor simpliciter, & absolute super omnia non sistit in tempore, pro quo duret, sed extenditur ad totum futurum tempus per absolutum propositum servandi semper præcepta, quod habere non potest suis viribus, qui non potest diu servare omnia præcepta; ita in hoc æqualis ratio de homine in puris naturalibus intercedit.

Fundamentum contrarium in num.1. retorquetur inprimis in authorem. 6. Argumentum autem sumptum ex præcepto naturali inprimis retorquetur hoc modo. Ponamus hominem in puris naturalibus creatum, priusquam ullum actum dilectionis Dei eliciat, peccare mortaliter, verbi gratia, per furtum, certe ille homo propter peccatum non fuit liberatus ab obligatione præcepti naturalis diligendi Deum; imo tunc potest instantius obligari propter offensam commissam; quæro ergo de illo homine post illud peccatum, an posset diligere Deum super omnia, nec ne? Nam consequenter non potest id affirmari, quia si homo lapsus nunc non potest, cur posset ille jam lapsus, cum peccatum ejus de se non minus lædat naturam, quam peccatum originale? Nam quod nunc præcesserit justitia, & integritas naturæ, quam abstulit peccatum originis, nihil refert, quia eandem auferet peccatum puri hominis, si in subjecto invenisset, in reliquis vero æque avertit a Deo, & maculat animam; ergo incredibile est, illum hominem jam lapsum potuisse perfectius diligere Deum suis viribus, quam nunc valeat homo lapsus. Ut omittam, rationes a nobis factas de homine lapso, posse ad illum facile applicari. Ratio autem qua movetur idem author ad id sentiendum de homine lapso, scilicet, quia dilectio super omnia repugnat cum peccato mortali, illum etiam cogit, ut idem dicat de homine creato in puris naturalibus post lapsum ejus. Si autem ille homo jam lapsus non potest diligere Deum super omnia, jam obligabitur præcepto, quod non potest implere; idem ergo dici poterit de eodem homine ante lapsum. Quod si quis dicat ad præceptum satis fuisse, quod in principio esset possibile, quamvis per culpam hominis factum sit impossibile, contra hoc est, quia semper repugnat, præceptum obligare ad id, quod in præsenti est simpliciter impossibile, etiamsi per culpam impotentia successerit, ut obligari non potest ad recitandum, qui caret oculis, etiamsi voluntarie, & per culpam eos sibi eruerit; ergo vel ille homo jam non manet obligatus tali præcepto, quod incredibile est, vel retinet potestatem servandi illud, si eam prius habuit, quod est per se longe verisimilius, quia solum unum furtum nō potuit ab homine auferre potestatem naturalem diligendi Deum, maxime cum posset iterum displicere ipsum furtum, & nullum relinqui habitum, qui boni operationem difficiliorem in futurum reddat.

7. Ad argumentum ergo inprimis dici posset, præceptum naturale diligendi Deum prout affirmativum est, solum obligare ad eliciendum actum dilectionis juxta mensuram naturalium virium liberi arbitrii, ita ut homo pro aliquo instanti, vel momento faciat, quantum possit ad diligendum Deum super omnia, & tunc faceret quidem actum aliquo modo absolutum, licet non omnino, neque simpliciter efficacem, sicut de homine lapso explicuimus, & nihilominus sufficienter implet præceptum, quia facit, quod potest, & nihil amplius tenetur. Hanc responsionem attigit Medina dicto artic. 3. in fine, & illam non reprobat, & nihil videtur in rigore quoad hanc partem sufficiens. Nam quod statim addit Medina, posse illum hominem implere hoc præceptum, diligendo Deum super omnia, cum primum pervenit ad usum rationis, si intelligat de dilectione perfectiori, id est, omnino absoluta, & efficaci, sibi ipsi contradicit, non enim haberet homo in puris naturalibus majorem potestatem diligendi Deum in primo instanti usus rationis, quam in reliquis, ut per se clarum est. Si vero loquatur de dilectione imperfecta, eadem est responsio. Quam etiam multi putant, etiam in homine lapso posse aliquando esse necessariam. Nam fieri potest, ut omnino ignoret fidem, & totum ordinem gratiæ, etiam invincibiliter, & quod per scientiam, & humanam traditionem veri Dei naturalem cognitionem assecutus sit, & in aliqua opportunitate obligari præcepto naturali diligendi Deum, etiamsi nullum gratiæ auxilium tunc habere supponatur, nec possit ad illam se præparare, aut illam inquirere, & nihilominus non obligatur ad impossibile, quia diligendo prout potuerit, præcepto satisfaciet. Et hoc insinuavit Banez 2.2.quæst.10. art. 1. ad quoddam 4. argumentum. Si vero consideretur præceptum dilectionis, quatenus includit præceptum negativum nunquam committendi aliquid divinæ amicitiæ contrarium, sic non est præceptum speciale eliciendi actum dilectionis, quam generale inclusum in omnibus præceptis, quorum observantia necessaria est ad perseverandum in dilectione. Et sic incidimus in aliam difficultatem omnibus communem, & supra cap.28. tractatam, quomodo possit lex naturalis obligare hominem in puris naturalibus constitutum tot præceptis, ut non possit naturalibus viribus omnia illa per totum vitæ cursum implere, quam ibi prout potuimus, expedivimus, & ex ibi dictis colligi potest, quid in præsenti dicendum sit. Responsio in forma ad prædictū fundam.

8 Unde etiam potest facile expediri secundum punctum supra positum, & simul aliter responderi ad difficultatem de præcepto dilectionis. Dicimus enim; licet homo in puris naturalibus non potuisset solis viribus arbitrii perfecte, & efficaciter Deum finem naturalem super omnia diligere, nihilominus potuisse id facere cum aliquo adjutorio Dei illi statui proportionato, quod (ut verisimiliter credimus) non fuisset Deus denegaturus, non tam per modum gratiæ, quam per modum alicujus naturalis retributionis. Hoc sequitur consequenter ex dictis in capite 28. nam ibi diximus, non defuturum tunc auxilium accommodatum ad servandam totam legem naturæ longo tempore. Eadem autem est ratio de dilectione Dei super omnia; imo eo ipso, quod ille homo speraret tale adjutorium ad servanda præcepta, posset absolute id proponere, & consequenter etiam amare, juxta dicta in fine capitis præcedentis. Deinde si Deus juvaret tunc ad servanda omnia præcepta, etiam juvaret ad vincendas graves tentationes concupiscentiæ, quia regulariter non aliter servantur præcepta; Ad 1. punctum hujus cap. positum in num. 4.

cur

cur ergo non etiam juvaret ad sui dilectionem? Præterea si homo sic conditus, & innocens faceret, quod in se est, diligendo Deum saltem imperfecte, profecto congruentissimum esset, & naturali providentiæ consentaneum, ut Deus aliquod bonum ejusdem ordinis pro tali amore retribueret, & ita absolute fatetur Medina dicta q. 109. art. 2. circa finem §. penult. & art. 3. circa finem ad 5. Nullum autem præmium cogitari potest magis proportionatum illi amori, quam adjutorium ad perficiendum, & constanter exequendum illum, quia hoc adjutorium per se non est ordinis supernaturalis, ut supra vidimus, neque oporteret dari per fidem, sed per naturalia media, vel dispositiones illi statui proportionatas; quæ omnia maxime procedunt de illo homine priusquam peccaret. Veruntamen etiamsi peccasset, & postea converteretur ad Deum saltem imperfecte, & prout posset, pie credi potest, non fuisse illi defuturum Deum, vel remittendo offensam, vel juvando ad perfectius diligendum, & se disponendum ad talem remissionem, ut in materia de Pœnit. disp. 3. sect. 7. notavimus, & notavit Medina d. a. 2. circa finem.

Progreditur explicatio ejusdem puncti.

9. Quamvis ergo concedamus, naturale præceptum de dilectione Dei de se obligare ad absolutum, & efficacem amorem Dei super omnia, posset ab homine constituto in puris naturalibus impleri, non per solas vires naturæ, sed cum aliquo adjutorio Dei modo explicato. Neque hoc excedit statum purorum naturalium, vel illum destruit, nam ille status, ut in lib. 1. dixi, excluderet ordinationem ad finem supernaturalem, & consequenter etiam omnia dona gratiæ supernaturalis excluderet, non tamen esset aliena ab illo statu ornatissima Dei providentia, qua & reddit convenientia præmia bene operantibus, sicut reddit supplicia peccantibus, & subvenit indigentibus, præsertim facientibus, quod in se est, & unicuique creaturæ providet juxta suam capacitatem. Neque n. putandum est, in naturali providentia, etiam secluso ordine gratiæ, non fuisse futurum discrimen inter rationalia, & irrationalia, nam quod Paul. dixit. *Numquid de bobus cura est Deo*, utique comparatione hominis, verum est, non solum de hominibus per providentiam gratiæ gubernatis, sed etiam de illis sub solo ordine providentiæ naturalis, & ordine ad solum finem naturalem constitutis; quia ad sapientiam, & providentiam optimi gubernatoris pertinet, non omnibus eodem modo, sed singulis juxta uniuscujusque capacitatem providere. Unde etiam Philosophi cognoverunt, Deum perfectiori modo habere curam hominum, quam brutorum, & inter homines peculiari benevolentia prosequi colentes se, & honeste viventes. Igitur intra latitudinem hujus providentiæ contineretur adjutorium illud ad diligendum Deum perfecte intra ordinem naturæ, & ad alia media præstanda, sine quibus naturalis beatitudo obtineri non posset. Quibus consentanea est illa sententia Aristot. 1. Ethic. capit. 9. *Si aliquid aliud Deorum est munus hominibus, consentaneum est rationi, felicitatem ab iis ipsis dari, & eo magis, quo cæteris humanis bonis est præstabilius.*

CAPUT XXXVII.

Utrum sit aliquis alius actus virtutis naturalis, seu acquisitæ præter amorem Dei, qui propter difficultatem suam fieri non possit sine gratia in statu naturæ lapsæ?

1. HÆc quæstio locum non habet in natura integra, nam cum dictum sit, in eo statu potuisse hominem suis viribus diligere Deum authorem naturæ super omnia, & potuisse omnia præcepta naturalia servare quovis tempore, & omnia peccata contraria vitare; manifestum est, nullum posse signari opus virtutis naturalis, quod in eo statu fieri non posset viribus liberi arbitrii, quia extrinsecæ difficultates graves, seu insuperabiles alienæ erant ab illo statu, difficultas autem intrinseca in nullo actu major reperiri potest, quam in amore Dei super omnia, & absoluto proposito servandi omnia præcepta. Statum autem purorum naturalium statui naturæ lapsæ quoad hoc æquiparamus, ut satis ostendimus, & ideo de solo statu naturæ lapsæ in hoc puncto tractamus: ratio ergo dubitandi esse potest, quia D. Thom. singulariter de solo actu dilectionis Dei super omnia dixit, non posse fieri ab homine lapso sine gratia; ergo sensit, hoc esse singulare in illa propter specialem difficultatem ejus. Præsertim, quia statim in art. 4. & 8. docet, singula præcepta naturalia servari posse, seu vitari singula peccata illis contraria, licet non omnia collective, sine gratia, nullumque excipit, seu quasi supponit exceptionem factam de sola dilectione; ergo exceptio firmat regulam in contrarium, ut propter nullum singularem actum sit necessaria gratia. Accedit tandem, quod in ipso amore difficillime ostenditur tanta difficultas, quæ moralem impossibilitatem inducat; & ratio, qua tandem illam ostendimus, in solo amore super omnia locum habet; ergo signum est, hanc necessitatem propriam esse illius amoris.

Arguitur pro parte negat. ex D. Thomâ

Pars affirmat. variis exemplis suadetur.

2. In contrarium autem est, quia multi, & graves authores extendunt hanc necessitatem ad quæcumque opera virtutis mediocrem difficultatem habentia, quod præsertim indicant Bellarm. Vega, & alii supra allegati circa victoriam gravium tentationum: numerarique solent actus sequentes. Primo actus pœnitentiæ, qui sit perfecta detestatio de peccato, præsertim propter Deum, nam hic actus haberi non potest sine gratia, cum sit quædam contritio; nam etiam attritio, & dolor ex timore non potest sine gratia fieri, ut docet Concilium Tridentinum session. 6. capit. septimo, & session. 14. c. 4. ergo multo minus detestatio ex amore Dei poterit fieri sine gratia. Secundus est actus amoris proximi, quem ex præcepto naturali tenemur diligere, sicut nos ipsos, quod valde difficile est, quia hic amor includit illa duo præcipua, *quæcumque vultis, ut faciant vobis homines, hoc facite illis*, Matth. 7. & *Quod tibi non vis, alteri non facias*. Tobiæ 4. in quibus lex fere tota posita est, ut Christus dixit: propter quod dixit Paulus ad Roman. 13. *Qui diligit proximum, legem implevit*. At vero nemo potest implere legem sine gratia; ergo neque hanc dilectionem habere.

1. Exemplũ de actu pœnitētiæ

2. De actu amandi proximũ absolute.

3. Tertius, & difficilior actus est dilectio inimicorum: nam cum illam commendaret Christus Matth. 5. dicit illam non cariturum mercede apud Patrem; significans semper esse actum dignum mercede supernaturali, ac subinde ex gratia; unde subjungit: *Si diligatis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne, & ethnici hoc faciunt?* quasi dicat, dilectionem amicorum posse ab ethnicis fieri, quia est accommodata naturæ, dilectionem autem inimicorum adeo esse difficilem, ut per naturam fieri non possit, & ideo in ethnicis, & publicanis non inveniri. Unde Hieronymus ibi dixit, *multos imbecillitate sua non Sanctorum viribus præceptum illud æstimantes putare illud esse impossibile, quia diligere inimicum plus est, quam humana natura patiatur*. Quibus ipse virtute respondet: *Christum non impossibilia, sed perfecta præcipere*: quod exemplis Sanctorum confirmat. Unde virtute concedit, illud tantum esse possibile per vires sanctorum, quæ sunt vires gratiæ. Amor autem inimicorum moralis, & naturalis est, & cadere potest sub præceptum mere naturale.

3. De speciali actu amandi inimicos.

4. Quartum exemplum esse potest de observatione continentiæ, de qua Sapient. 8. dixit Sapiens: *Scivi, quoniam aliter non possum conveniens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat sapientiæ, scire cujus esset hoc donum*. At continentia moralis actus est, nam de continentia castitatis intellexit illum locum Augustin. lib. de Continent. cap. 17. & epist. 89. qu. 2. & epist. 95. & 130. ergo aliquis specialis actus moralis est impossibilis sine gratia. Quinto augetur hæc difficultas in custodia virginitatis, quæ licet non sit sub præcepto, nihilominus est actus moraliter bonus, & ex objecto suo naturalis, & nihilominus haberi non posse sine gratia, significavit Paul. 1. ad Cor. 7. dicens esse donum Dei, & Christus Matth. 19. dicens: *Non omnes capiunt hoc ver-*

4. De custodia castitatis.

5. De speciali custodia virginitatis.

verbum, sed quibus datum est, ut ponderavit Augustin. in libr. de Continent. capit. primo, & lib. de Gestis Palæstinis capit. decimo alias decimo tertio. Sexto adjungi etiam hic potest professio paupertatis voluntariæ, quæ etiam est actus naturalis, & moralis, licet non sit sub præcepto, sed sub consilio, quod ratione naturali cognosci potest, & nihilominus fieri potest per naturales vires, nam propter illud dixit Christus Matthæ. decimo nono: *Apud homines impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt*. Tandem afferri potest in exemplum actus dandi vitam pro non violando uno præcepto naturali: nam hoc ipsum est consentaneum rationi naturali ac subinde est actus ex suo genere naturalis, & nihilominus fieri non potest sine auxilio gratiæ, ut videtur indubitatum.

6. De actu profitēdi paupertatem.

7. De profusione vitæ pro non peccādo contra legem naturalē.

Assertio generaliū bipartita.

5. In hoc puncto breviter dico, aliquos esse posse actus morales, & ordinis naturalis, qui propter difficultatem suam fieri non possint cum pura, & integra honestate morali sine auxilio gratiæ, hanc vero difficultatem semper reduci ad alteram ex duabus supra tractatis, quæ sunt aut difficultas ex gravi tentatione proveniens, aut diuturna perseverantia cum uniformitate bene operandi, vel in executione facta, vel objectiva proposita, ut actu absoluto, & efficaci ametur. Si vero neutrum ex his impedimentis interveniat, non erit necessaria gratia ad aliquem singularem actum naturalem, & moralem bonum, aliquando, vel saltem pro brevi tempore faciendum. Priorem partem de actu difficili altero ex illis duobus modis probant, quæ supra de necessitate gratiæ ad vincendam tentationem gravem, & ad diligendum Deum finem naturæ actu perfecto, diximus: & eam confirmant exempla adducta, ut magis statim declarabimus. Posteriorem vero partem suadent priores rationes dubitandi: & præterea quia actus naturalis non est per se impossibilis viribus naturæ, sed ex accidenti propter impedimenta occurrentia, ut supra ostensum est: hæc autem impedimenta nulla esse possunt, nisi aut tentationes graves ortæ, vel adjutæ ab inordinata concupiscentia, aut tanta continuitas, & perseverantia bene operandi, ut moraliter excedat vigilantiam, & constantiam humanæ diligentiæ in corpore mortali, & suis viribus relicto, neque alia radix hujus difficultatis hactenus est ratione investigata, aut exemplis ostendi potest. Imo si quis recte consideret, etiam posterior difficultas, quæ est in diuturna boni operatione, provenit quodammodo ex tentationibus occurrentibus, quæ vel affectum, vel considerationem ab honestate avertunt; solum est differentia, quod prior difficultas provenit ex singulari tentatione gravi, posterior vero potest esse sine hujusmodi tentatione gravi, licet non contingat sine successione plurium mediocrium, quarum victoria ipsa continuitate gravis, & difficilis redditur. Quæ omnia discurrendo per exempla adducta clariora fient.

Unde probetur posterior, quæ simpliciter asserenda est.

Discutitur exēplū de pœnit. in n. 2. allatum.

6. Primum erat de actu contritionis, vel attritionis, quem in substantia esse naturalem, si ex naturali motivo concipiatur, & ideo viribus naturæ sine auxilio gratiæ fieri posse, multi Theologi docuerunt, ut tractavi in 4. tom. disp. 3. section. 6. quorum sententiam defendere, & approbare visus est Molina in Concordia quæst. 14. articul. 13. disp. 14. fere per totam, quem in hac parte acriter moderni impugnarunt. Verumtamen quia de hoc puncto dixi in citato loco de Pœnitent. section. 7. & quia non habet novam difficultatem ad hunc locum pertinentem, brevissime illud expediam. Primo enim supponimus, non esse sermonem de actu pœnitentiæ, qui esse possit sufficiens dispositio ad gratiam, seu (quod perinde est) qui fiat, *sicut oportet*, ad justificationem consequendam. Nam de hoc actu certum est, esse ita supernaturalem, ut non possit fieri sine auxilio gratiæ, id enim aperte definit Concil. Tridentin. session. 6. capit. 5. & canon. 3. & session. 14. capit. 4. & probatum est late dicta disp. 3. section. 6. Quod aliqui limitant ad illum actum, qui est sufficiens dispositio ad gratiam extra sacramentum, quæ sola est perfecta contritio. Verumtamen longe verius est, etiam actum pœnitentiæ, qui tantum est sufficiens dispositio ad gratiam in sacramento, quam Concilium vocat contritionem imperfectam, & nos vocare possumus attritionem Christianam, haberi non posse ex viribus arbitrii sine speciali Spiritus S. auxilio. Id enim multo magis est consentaneum Concilio Tridentin. session. 14. capit. 4. & sequitur ex generali principio, quod nullum opus conducens ad salutem fieri potest sine auxilio gratiæ: & præterea hoc late disputatum est, & probatum dict. 4. tom. disput. 5. section. 1. & 2. Quomodo autem hi actus sint supernaturales, & an circa eadem objecta materialia, vel formalia possint fieri aliqui actus naturales sine auxilio gratiæ, tractandum est in libro sequenti. Hæc ergo omnia ad præsentem disputationem non referunt, sed præmittenda necessario fuerunt, ne quis nominibus contritionis, & attritionis confundatur, & ad damnandas probabiles, vel etiam veras opiniones moveatur.

Alvar. disp. 51. & 52. Vasq. tacito Molinæ nomine 1. 2. disp. 194. c. 4. n. 29. & sequēt.

7. In præsenti ergo solum tractandum est de pœnitentia, seu detestatione peccati, quatenus præcise est contra legem naturæ, & quatenus ex aliquo modo naturali potest displicere: tunc enim tam materiale, quam formale objectum naturalis ordinis est. Sic autem communis opinio est dari posse actum naturalem pœnitentiæ sine auxilio gratiæ, ut probavi in dicto to. 4. disp. 3. sect. 7. quia non est major ratio de hoc actu generatim sumpto, ut loquimur, quam de communibus actibus aliarum virtutum acquisitarum: & præter antiquiores Scholasticos, qui fortasse in hoc excesserunt, ex modernis id pro comperto habent Cajetanus, Soto, Cano, & alii, quos citato loco retuli. In hoc autem ordine naturalis pœnitentiæ distingui potest quædam perfecta, & alia imperfecta. Perfecta erit, detestatio absoluta peccati propter Deum summe dilectum, omnis vero alia ex alio motivo, vel alio inferiori modo concepta, erit imperfecta. Priorem vocant aliqui naturalem contritionem, seu acquisitam ut Soto in 4. d. 17. qu. 2. art. 5. & ita etiam videtur loqui Molina supra. Alii vocant attritionem, ut Scotus, & Cajetanus; sed priores loquuntur per comparationem ad naturalem pœnitentiam imperfectam, & nomina actuum pœnitentiæ infusæ accommodant cum proportione ad actus pœnitentiæ acquisitæ; posteriores autem generaliter vocant attritionem omnem dolorem peccati, qui non formatur charitate infusa vel habituali, vel actuali, re tamen vera prout illæ voces nunc significant dispositiones ad gratiam, actus ille nec contritio est, neque attritio, neque ita est vocanda simpliciter, sed cum addito *naturalis*, seu *acquisitæ attritionis*, quamvis inter doctos, ubi de re constat, non sit de vocibus contendendum.

1. propositū circa dictum exemplū pœnitentiæ. Unde probetur.

8. De hac ergo pœnitentia perfecta in ordine naturali dicendum est, esse actum naturalem, & per se non excedere vires physicas liberi arbitrii. Hoc facile probatur ex dictis de amore, nam hic actus est effectus illius amoris per se necessarius, ut amor sit verus, & efficax, si præcessit Dei offensa. Unde sicut intentio, & electio finis sunt ejusdem ordinis, & virtutis, ita etiam hic dolor de peccato propter amorem Dei est ejusdem ordinis naturalis cum ipso amore, ac proinde per se cadit sub naturalem facultatem voluntatis: & quoad hoc vera est communis opinio Theologorum de contritione acquisita, seu naturali, si tantum consideretur in ordine ad principium proximum per se, seu physicum: nam de hoc principio ratio facta convincit. At vero si sermo sit de possibilitate morali, quæ sit etiam in homine lapso, sic idem sentiendum est de hac pœnitentia, quod de amore naturali. nam ut sit in suo ordine perfecta, debet includere propositum numquam amplius offendendi Deum, ejus mandata violando, & ideo sine auxilio speciali non potest esse magis absoluta, & efficax, quam ipse amor, sed ad summum haberi potest cum illa conditione, seu limitatione, *propono vitare peccata*, *quantum in me est*, &c. Et hoc solum videntur sentire Authores supra citati, præsertim recentiores, ut Medina, Bannez, atque etiam Molina.

2. propositum.

9. Aliqui vero, qui impugnant Molinam, etiam hujusmodi actum sic limitatum negant fieri posse per vires naturæ, quia impossibile est, quin sit efficax ad observanda omnia mandata, & vitandum omne peccatum, saltem pro illo instanti, quo talis actus fit, vel

Alvar. l. 6 disp. 52. in probationib. 1 concluſ. immerito in prædictis

Molinam impugnat.

vel pro tempore quo durat ipse, aut virtus ejus. Sed hoc nullum inconveniens est; quis enim negavit unquam, posse hominem lapsum per rationem, & liberum arbitrium vitare omne peccatum pro aliquo instanti, aut brevi tempore, præsertim, quando nulla gravis tentatio urget? Quicumque enim bene operatur, quamdiu sic operatur, non peccat; potest autem homo lapsus interdum bene operari per suam libertatem, & consequenter pro tunc non peccare, quid ergo mirum, quod dum quis dolet de peccato propter Deum naturaliter dilectum, necessario pro tunc non peccet? Nullus ergo negat, quin talis dolor sit efficax ad impediendum peccatum, quamdiu ipse durat. Sed quia hæc efficacia est tantum ad instans, vel ad breve tempus, pro quo talis actus, vel virtus ejus durare possit, ideo non dicitur simpliciter efficax, neque omnino absolutus, ut satis supra de amore declaratum est.

3. pronunciatum. Suadetur.

10. Et hinc a fortiori constat, pœnitentiam ex motivo naturali imperfecto, vel minus perfecto posse fieri viribus naturalibus. Hoc patet rationibus factis, quia si motivum naturale est, species actus est naturalis, & ex hac parte possibilis physice per vires naturæ: aliunde vero potest esse actus talis, ut in eo propter imperfectionem ejus esset moralis difficultas, vel impossibilitas; ergo talis actus erit simpliciter possibilis: & inductione declaratur, nam potest esse dolor de peccato adulterii, v. g. solum propter turpitudinem, quam habet contra rationem naturalem, quod motivum naturale est, & potest afferri eo tempore, quo homo actu non sentiat repugnantiam, nec propensionem ad talem actum; cur ergo non poterit talis actus fieri aliquando per vires liberi arbitrii, sicut potest fieri alius actus moraliter bonus? Neque enim talis actus esset sufficiens dispositio ad gratiam, etiam cum sacramento, quia non esset attritio Christiana, seu ex motivo supernaturali, de qua Concilium loquitur, ut in citato loco explicavi. Idem a fortiori verum est de dolore minus perfecto ex inferiori motivo, ut si quis doleat de peccato propter infamiam, ægritudinem, vel alia damna inde contracta: nam hic dolor, licet ex objecto formali videatur indifferens, potest bene moraliter fieri ex honesto fine, idemque est de similibus.

Limitatur proxime dicta.

11. Solum oportet advertere, etiam in hoc ordine imperfectæ pœnitentiæ naturalis posse esse aliquem actum, qui si sit absolutus, & efficax, includatque propositum non violandi amplius legem naturalem, ut hæreticus fide humana credens pœnas inferni, si illas etiam naturaliter odio habeat, & fugiat ex vi naturalis amoris, quem ad se habet, etiam poterit detestari peccatum ex timore illarum pœnarum, quæ detestatio, si esset efficax, includeret absolutum propositum amplius non peccandi. Hunc autem gradum perfectionis, etiam in illa specie, attingere non potest sine auxilio gratiæ, propterea, quæ supra diximus, de amore, non tantum amicitiæ, sed etiam concupiscentiæ, eadem enim ratio in præsenti locum habet. Unde tandem concludimus, nullum actum pœnitentiæ naturalis esse absolute impossibilem sine viribus gratiæ, nisi in quo eadem difficultas, quæ in amore Dei naturali, & super omnia invenitur, propter inclusum propositum non violandi amplius legem naturalem.

Expedit. 2 exemplum de amore proximi in eodem n. 2.

12. Secundum exemplum erat de amore proximi, quod eadem proportione expediendum erit. Nam dilectio proximi, quædam est supernaturalis, qua tenemur diligere proximum, ut consortem ejusdem beatitudinis supernaturalis; quæ dilectio ad multo plura se extendit, quam dilectio mere naturalis, & ideo certum est, non posse haberi sine auxilio gratiæ, & de illa maxime loquuntur Scriptura, & Patres; illa vero dilectio non pertinet ad præsentem disputationem, quia supernaturalis est, ut in sequentibus dicam. Alia vero est dilectio proximi ordinis naturalis, quæ proprie præcipitur lege naturali. Quanquam sit controversia, an præceptum naturale in rigore obliget ad internum actum dilectionis erga proximum, generatim volendo illi bonum, vel satis sit quandocumque necessitas occurrerit, bene facere proximo, vel illi non nocere, &c. Quidquid vero sit de præcepto, certum est illum actum dilectionis esse possibilem, & honestum. De illo ergo dicimus in primis, actum illum physice possibilem esse per vires liberi arbitrii, quia est in sua entitate, & specie naturalis, & elicitur ex motivo humano proportionato rationi naturali. Deinde dico, hunc amorem sæpe esse non tantum possibilem, sed etiam facilem naturali facultati. Quod non intelligo de amore impudico, vel alia ex causa irrationabili, sed de amore honesto, & rectæ rationi consentaneo, ut patet in amore inter parentes, & filios, vel inter fratres, aut alios consanguineos, vel de amore inter amicos, de quo etiam Christus loquitur, cum dicit, etiam ethnicos, & publicanos diligere diligentes se Matth. 5. & similiter dixit Gregor. hom. 27. in Evang. hujusmodi amorem sponte naturæ impendi. Cum ergo natura juvet, & ratio non repugnet, imo etiam idem dictet, mirum non est, quod possit & naturaliter, & facile haberi, etiam honeste, quia non semper occurrit occasio, vel gravis tentatio, quæ ad excessum, vel defectum in hoc amore inclinet.

De prædicto amore proximi 1. pronunciatum.

2. pronunciatum.

3. pronunciatum, seu restrictio prædictorum.

13. Tandem addo, aliquando posse hunc amorem esse tam perfectum, vel difficilem, ut sine auxilio speciali gratiæ haberi non possit. Hoc probant quæ n. 8. & 10. in simili de amore Dei naturali indicata sunt. Nam imprimis potest hic amor esse universalis ad proximos, & cum proposito servandi omnia præcepta naturalia ad illos pertinentia: hoc autem propositum efficax, & absolutum non potest per vires naturæ fieri; ergo nec amor perfectus illud propositum includens, juxta illud Pauli Roman. 13. *Qui diligit proximum, legem implevit.* Minor probatur, quia non potest homo lapsus suis viribus implere totam legem Decalogi, etiam quoad præcepta secundæ tabulæ præcise, & collective sumpta, nam occasiones peccandi sæpius in illis occurrunt, & concupiscentia, & amor sui illis præcipue repugnat. Unde impossibilitas hujus amoris reducitur ad illam, quæ est in amore Dei, præsertim quia amor integer erga proximum vix potest etiam in ordine naturali servari vel sine amore Dei, vel saltem sine tanto amore ad naturalem honestatem propter se ipsam, ut possit juvare ad vincendas omnes difficultates, quæ in amore erga proximum occurrunt. In quo etiam considero, in hoc amore sæpe quidem peccari propter defectum, minus diligendo, quam ratio postulet, non raro vero etiam peccari per excessum, & ideo propositum honeste, & cum debita mensura amandi proximum tantam perfectionem, & difficultatem includit ex parte objecti, ut in natura lapsa sine auxilio gratiæ haberi non possit.

Expedit. 3 exemplum in n. 3 ad instar præcedentis.

14. Idem dicendum censeo de amore inimicorum, de quo tertium exemplum proponebatur. Nam si sit sermo de amore inimicorum in universali cum dicta perfectione volendi ad inimicum servare omnem dilectionem, & beneficentiam, quam lex naturalis jubet, hic actus includit fere totam difficultatem explicatam in amore proximi, & addit illam, quæ oritur ex inimicitia, & appetitu vindictæ; qui appetitus, moraliter loquendo, inducit semper tentationem gravem illi amori contrariam, & ita hæc difficultas ad duo capita supra memorata revocatur. Si vero loquamur de amore hujus, vel illius inimici in particulari, tunc considerare oportet & gravitatem inimicitiæ, & modum amoris, ut de possibilitate ejus possit ferri judicium. Nam si inimicitia sit levis, id est, in causa minoris momenti fundata, interdum poterit sine magna difficultate propter rationes humanas, sive honestatis, sive commodi sola libera voluntate deponi: si vero inimicitia sit in gravi injuria fundata, illud erit longe difficilius, & regulariter fieri non potest sine auxilio gratiæ, si fiat propter solam honestatem, quia illa est quædam victoria gravis tentationis, præsertim si amor sit integer, & absolutus, nam si esset solum in aliquo particulari, & levi beneficio, poterit non reputari gravis victoria, sed modica, quæ interdum haberi potest sine speciali auxilio gratiæ; quæ omnia procedunt de amore inimici ex solo motivo naturali; nam si inimicus ametur propter Deum, jam amor erit supernaturalis, & per se ad ordinem gratiæ pertinens, & in illo etiam ordine, propter circumstantiam inimicitiæ, specialius auxilium postulabit: & de hoc amore inimicorum Scriptura, & Patres præcipue loquuntur.

15. Quar-

Circa 4. exemplū in n.4. positū, tria expedienda per varia etiam propositia. 1. de uno vel altero continentiæ actu.

15. Quartum exemplum erat de continentia, & in eo potest esse sermo, aut de uno, vel altero actu singulari continentiæ, aut de perpetua observantia continentiæ sine gravi peccato contra castitatem, aut de uno singulari actu propositi absoluti, & efficacis servandi perpetuam castitatem. De primo nulla est hic nova difficultas: nam hic est quidam actus moraliter bonus, & sequitur regulam aliorum. Nam si occurrat occasio ejus sine gravi tentatione, aut difficultate, fieri poterit talis actus sine speciali auxilio gratiæ; si vero adjungatur gravis tentatio, non poterit. Solum est peculiare in illa materia, quod in ea frequentiores solent esse tentationes, & graviores propter internum concupiscentiæ fomitem.

2. de observantia perpetua.

16. Unde in secundo puncto Augustinus in locis ibi citatis aperte sentit, non posse continentiam illo modo diu servari sine auxilio gratiæ, & idem habet Prosper contra Collator. c.36. quam sententiam etiam moderni authores sequuntur Soto lib. 1. de Nat. & Grat. c. 21. Vega l. 11. in Trid. c. 20. & q. 12. de Justific. & Bellarm. l. 5. de Grat. & lib. arb. c. 5. & 7. Qui fundantur in loco Sapientiæ 8. supra relato. Sed hic locus alias habet expositiones, propter quas non satis probat illam sententiam. Augustinus enim sæpe illum exponit de continentia, non in sola materia castitatis, sed generalius in omni materia, ad quam extenditur concupiscentia, quæ in honoribus, in vindicta sumenda, & aliis similibus versatur: unde includit victoriam totius concupiscentiæ, & fomitis peccati, & observantiam omnium præceptorum naturalium saltem secundæ tabulæ, ideoque de tali continentia certissimum est, *neminem esse continentem, nisi Deus dederit*, quod Sapiens dixit, & de hac continentia exponitur ab August. 10. Confess. c. 29. sic enim ait: *Da quod jubes, & jube quod vis. Imperas nobis continentiam, & cum scirem (ait quidam) quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat Sapientiæ, scire cujus esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur, & redigimur in unum, a quo in multa defluximus, minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*, ubi aperte exponit de continentia ab omni inordinato amore creaturarum: unde subjungit in c. 30. *Jubes certe, ut contineant a concupiscentia carnis, & concupiscentia oculorum, & ambitione sæculi*, quod prosequitur per totum caput 31. & eandem expositionem indicat l. 4. cont. Julian. c. 3. & l. 3. de Peccator. merit. cap. 5.

Id tamen efficaciter non probatur lo co Sapient. 8.

Literalis sensus loci prædicti.

17. Accedit, quod si in rigore verba Sapientis ad literam exponamus, non videtur ibi Sapiens loqui de virtute continentiæ sive speciali, sive generali, sed de dono conservandi, & retinendi sapientiam semel adeptam. Continere enim interdum significat idem, quod abstinere, seu moderate, ac temperate agere, aliquando vero significat idem, quod obtinere, & compotem fieri rei desideratæ, sicut dicitur Ecclesiast. 6. *Investiga illam* (scil. sapientiam) *& manifestabitur tibi, & continens factus, ne derelinquas eam*: & c. 15. *Qui continens est justitiæ, apprehendat illam*. In hac ergo significatione posteriori videtur loqui Sapiens in alio loco; explicaverat enim, quanto desiderio quæreret sapientiam, dicens: *Circuibam quærens, ut mihi illam assumerem*: & postea subjungit, *ut scivi, quia non possum esse continens*, utique ejusdem sapientiæ, nam de castitate, vel concupiscentia nullus præcesserat sermo: & verba etiam sequentia hoc declarant: *Et hoc ipsum erat Sapientiæ, scire cujus esset hoc donum, utique sapientiæ*. De quo item subjungit adiisse Dominum ad petendum illud, petitio autem fuit quæ c. 9. subjungitur. *Da mihi Domine sedium tuarum assistricem sapientiam*. Itaque hic est sine dubio sensus literalis communiter iam receptus, ut ibi notat Lorinus.

Locus alter Ecclesiastic. magis literalis ad institutum.

18. Nihilominus tamen sententia ipsa applicata ad donum pudicitiæ vera est, & fortasse melius comprobatur ex illa oratione Sapientis Ecclesiast. 23. *Aufer a me ventris concupiscentias, & concubitus concupiscentiæ ne apprehendant me*, ut illum locum expendit Augustinus lib. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 16. & ratio est, quia, ut dicebam, materia illa exposita est tentationibus gravibus externis, & internis, valde familiaribus diuturnis, ac frequentibus; ergo ita est observatu difficilis, ut sine auxilio gratiæ per multum tempus integre servari non possit. Veruntamen hoc maxime locum habet in hominibus non conjugatis, nam qui matrimonium contraxerunt, & illo uti facile possunt, jam habent remedium contra concupiscentiam, non tam resistendo illi, quam ei sine peccato consentiendo, & ideo in illis fortasse contingere potest, ut aliqui possint ex sola honestate naturali castitatem conjugalem conservare. Nihilominus tamen regulariter, & moraliter loquendo, existimo esse necessarium auxilium gratiæ ad servandam illibatam castitatem conjugalem, tum corpore, tum etiam mente, quia vix potest contingere, ut in illo etiam statu graves tentationes saltem ad internum desiderium, vel morosam delectationem inclinantes, non occurrant. Et hoc etiam suadent verba Sapientis supra allegata, & verba Pauli 1. ad Corinth. 17. *Unusquisque proprium donum habet ex Deo, unus sic, alius vero sic*, id est, unus in castitate conjugali, alius in virginali, de hoc enim ibi ad literam loquebatur. Nec recte dici potest, ibi donum Dei non significare donum gratiæ, sed vel donum naturæ, vel abstracte quodcunq; donum Dei, quia non solet hæc esse phrasis Pauli, neq; ita intelligitur a Patribus, sed de dono gratiæ, ut patet ex Augustino lib. de Grat. liber. arbitr. c. 9. & Prosper contra Collator. cap. 36. Verum est Paulum loqui de castitate, ut a Christianis servatur propter salutem æternam, sub qua ratione est opus pietatis, & ideo manifestum est, non fieri sine auxilio gratiæ. Veruntamen difficultas, & arduitas ipsius operis suadet, etiam secluso ordine ad vitam æternam, auxilium gratiæ postulare, ut propter puram honestatem naturalem fiat.

19. Atq; ex his facile expeditur, quod tertio loco positum est de absoluta voluntate, & proposito servandi perpetuam castitatem. Dicendum est enim tale propositum, si sit in suo ordine perfectum, id est, omnino absolutum, & efficax, non posse haberi sine auxilio speciali, quia in illorum proportione locum habet ratio facta de amore super omnia, quia in suo objecto includit aliquid moraliter impossibile, ut patet ex proxime dictis. Atque idem cum proportione dicendum est de virginitate, nam virginitas quædam perfecta castitas est, & non significat unum actum particularem, vel limitatum ad observantiam virginitatis pro aliquo parvo tempore (hoc enim fieri forte potest aliquando sine auxilio speciali) sed includit absoluta virginitas perpetuitatem quandam, quæ nec perseveranter servari potest sine auxilio speciali, neque etiam potest efficaciter proponi simili, & proportionato adjutorio: & in hoc sensu loquitur Christus Matt. 19. & Paulus 1. ad Cor. 1. Et hoc modo quintum exemplum expeditum est.

3. de absoluto proposito efficaciq; castitatis.

De 5. exẽplo in n. 4.

20. Sextum erat de consilio paupertatis de quo cum eadem proportione loquendum est. Nam paupertas voluntaria non significat unum, vel alium actum particulare, & ad breve tempus limitatum, sed includit perpetuitatem, & propositum efficax vivendi semper sine proprietate bonorum temporalium. Imo perfecta Evangelica paupertas includit obligationem servandi talem paupertatem, quæ res est sine dubio valde ardua, & difficilis, & ideo mirum non est, quod sine speciali auxilio gratiæ fieri non possit. Hæc autem difficultas reducitur ad illam, quæ est in perseverantia bene operandi in quacumque materia honesta multum repugnante concupiscentiæ, & naturali inclinationi, ac humanæ consuetudini; quæ difficultas per modum unius objecti proposita reddit actum efficacis intentionis ejus impossibilem moraliter sine auxilio speciali. Est autem hoc longe certius de paupertate, de qua Christus loquebatur Matth. 19. quæ consistit in abrenuntiatione omnium propter Evangelicam perfectionem obtinendam, ad quod sine dubio magnum auxilium gratiæ necessarium est, quia est insignis actus pietatis. Quanquam non recte ad hoc inducantur illa verba Christi: *Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt*, quia Christus non hoc dixit propter observationem paupertatis, sed potius propter divites, de quibus proxime dixerat, vix posse salvari, & ideo admirantibus discipulis, dixit illam generalem sententiam, ut specialem gratiæ necessi-

De 6. exẽplo ibid.

ceſſitatem ad vitandas occaſiones peccandi, quas divitiæ afferunt, ſignificaret.

De 7. exẽplo in fine nu. 4.

21. Ultima objectio erat de martyrio (ut ita dicam) naturali, id eſt, de ſuſtinenda morte pro vitando aliquo peccato contra legem naturæ, de quo actu, ſi re vera fiat propter ſolam virtutem, & honeſtatem naturalem, videtur mihi, non poſſe fieri ſine ſpeciali Dei dono, & auxilio, etiam ſi propter Dei amorem expreſſe non fiat: ratio eſt, quia illa eſt quædam graviſſima tentatio contra bonum virtutis, quæ, ut oſtendimus, ſine ſpeciali auxilio vinci non poteſt. Item quia eſt quædam dilectio, vel Dei, ſi propter illum expreſſe fiat, vel ſaltem honeſtatis ſupra omne id, quod illi repugnat, etiamſi ſit grave malum, multumque pugnans naturæ; hic autem amor præſertim eo ipſo tempore, quo urget gravis tentatio, excedit vires ſolius liberi arbitrii, juxta Patrum doctrinam ſupra comprobatam. Dixi autem, ſi actus fiat propter ſolam honeſtatem, nam ſi adjungatur aliquod malum, vel temporale motivum, ut appetitus honoris, vel famæ, aut aliquid hujuſmodi, interdum ſuſtineri poteſt mors per vires arbitrii, nam etiam peccando id interdum fit, quia hæc ſenſibilia objecta plus movent ad hujuſmodi difficultates ſuperandas, quam pura honeſtas, ut cum Auguſt. in lib. de Continentia in ſuperioribus explicuimus.

CAPUT XXXVIII.

Utrum homo lapſus, vel in puris naturalibus conſtitutus naturales virtutes poſſit ſuis viribus ſine auxilio gratiæ acquirere?

Adã conditus eſt cum dict. habitibus adeo perfectis, ut nec intenſione egerent.

1. OMnia, quæ in hoc libro hactenus diximus, ad boni operationem, & actuale malum evitandum ſpectant. Unde ſupereſt, ut in hoc capite de virtute permanente, ſeu habituali, quæ ex actibus generati ſolet, pauca dicamus. Neque eſt, quod in præſenti tractemus de homine in natura integra, nam in illo ſtatu de facto homo habuit omnes naturales virtutes per accidens infuſas, & ideo per actus, & vires arbitrii poſtea non acquirerentur, non ex defectu virium liberi arbitrii, vel actuum ejus, ſed quia actus jam tunc procederent ab habitu, & veriſimile eſt, tam perfectas fuiſſe virtutes, ut per actus non ulterius intenderentur. Eſt item valde probabile, illas virtutes juxta convenientem providentiæ modum pertinuiſſe ad donum integritatis naturæ, prout in ſtatu innocentiæ hominibus datum eſt. Unde fit conſequens, ſi ſtatus ille innocentiæ duraret, etiam fuiſſe has virtutes infundendas hominibus, qui ex Adamo non peccante naſcerentur.

Eſto in illo ſtatu naſcerentur homines abſq; eiſdẽ habitibus, ſuis viribus compararent illos.

2. Verumtamen quocumque modo ponatur homo conditus in natura integra ſine habitibus naturalium virtutum per accidens infuſis, certum eſt, potuiſſe talem hominem per vires naturales acquirere habitus illarum virtutum cum ea perfectione, quam intra ordinem naturæ poſſit habere. Quod addo ad excludendum ordinem charitatis, & vitandam verborum æquivocationem, vel contentionem, de qua ſtatim dicam. Clarum eſt enim, ſi habitus virtutum acquiſitarum acquirunt aliquam perfectionem, vel aliquod eſſe virtutis ex conjunctione ad charitatem, non potuiſſe hominem, etiam in ſtatu naturæ integræ habere illam perfectionem virtutis ſuis viribus, quia non poterat per naturales vires charitatem habere. Secluſo ergo hoc reſpectu, & omni alio ſupernaturali, poſſet homo integer non habens has virtutes, illas acquirere in ſuo eſſe virtutis perfectas. Probatur, quia hæ virtutes acquiruntur per actus; homo autem in illo ſtatu poſſet ſemper recte operari abſque peccato, ut ſupra dictum eſt, quam facultatem haberet in quacumque materia virtutis, & pro ſua libertate poſſet illam exercere totis ſuis viribus; ergo poſſet per actus ſuos has virtutes acquirere. Et confirmatur, nam poſſet homo in eo ſtatu naturales ſcientias ſatis perfectas acquirere, ut ſupra c. 1. oſtendimus, & eadem ratione poſſet de omnibus agendis prudenter judicare, & ita prudentiam acquirere, juxta d. in c. 3. ergo ſimili modo poſſet acquirere habitus aliarum virtutum moralium. Imo has virtutes potuiſſet quodammodo perfectiores acquirere, quam ſcientias; tum quia materiæ ſcientiarum ampliſſimæ ſunt, unde & veritates ſcibiles naturaliter ita multiplicantur, ut probabile ſit, non potuiſſe ab homine integro in ſtatu viæ exhauriri; materiæ autem virtutum moralium ſunt magis limitatæ, & brevi tempore poteſt homo in omnibus ſe exercere; tum etiam quia ſcientiæ multum perficiuntur per extenſionem ad varias materias, quia in eis & veritates, & media cognoſcendi multiplicantur, virtutes autem morales parum augentur propter extenſionem ad varias materias, intra eandem rationem virtutis, niſi materiæ ſint, aut valde diſſimiles, aut in difficultate impares, quia in unaquaque virtute ratio motiva honeſtatis eſt ſemper eadem, & ita varietas materiæ valde accidentaria eſt, ideoque poteſt eſſe virtus perfecta, quamvis non in omnibus materiis ſuis, ſed in præcipuis, & difficilioribus exercita, ſeu acquiſita fuerit: & ita circa ſtatum naturæ integræ nulla ſupereſt controverſia, vel difficultas.

De homine lapſo, vel in puris conditio.

1. opinio negans. Alvar. diſp. 50. & 112.

3. Supereſt ergo dubium propoſitum de homine in ſtatu naturæ lapſæ, vel purorum naturalium, hos enim in his effectibus ſemper æquiparamus. In quo aliqui negant, poſſe ab homine lapſo acquiri aliquam veram virtutem moralem, ſeu naturalem, idque probant ex Aug. l. 4. contra Jul. c. 3. ubi ex profeſſo probat, non eſſe in aliquo veras virtutes, etiam morales, niſi juſtus ſit. Unde cum non poſſit homo eſſe juſtus ſuis viribus naturalibus, plane ſequitur, non poſſe acquirere veras virtutes ſolis naturæ viribus; unde idem Auguſt. lib. 1. Retract. c. 3. retractat, quod dixerat 1. de ordine c. 3. *Philoſophos non vera pietate præditos virtutis luce fulſiſſe*, ſentiens virtutem ſine vera pietate eſſe non poſſe. Adducunt etiam D. Th. 1. 2. q. 65. a. 2. & 2. 2. q. 43. art. 7. quibus locis docet, ſine charitate nullam eſſe veram virtutem, etiam moralem, quia nec facit bonum habentem, cum ſine charitate ſit in peccato, nec facit opus ejus bonum, quia actus ſine charitate factus nihil prodeſt, ut dicitur 1. ad Cor. 13. Imo addunt, etiam in ordine ad finem naturalem actum talis habitus non eſſe vere bonum, & veræ virtutis, quia non poteſt ordinari ad Deum ſuper omnia dilectum, etiam ut finem naturæ.

Judicium præcedẽtis opinionis per diſtinctionẽ virtutis moralis Chriſtianæ, vel Philoſophicæ.

4. Sed in his probationibus manifeſte committitur æquivocatio, de qua ſupra dicebam, vel controverſia reducitur ad quæſtionem ſolam de modo loquendi. Notum eſt enim, charitatem more Theologico loquendo, eſſe formam virtutum etiam acquiſitarum, ut virtutes Chriſtianæ (ut ſic dicam) efficiantur, & apta principia operum conducentium ad vitam æternam. Unde loquendo in hoc ſenſu deeſſe virtutis Chriſtianæ, ſeu quoad ſtatum meriti, nullus catholicus unquam dixit, veras virtutes morales poſſe acquiri ſine gratia, ſed quia Pelagius hoc dixit, nam & charitatem ipſam, & omnia principia merendi, putavit eſſe naturalia, ideo Auguſt. in ſenſu contrario dixit, in peccatoribus, vel infidelibus non eſſe veras virtutes, Paulus autem proprius, & rigoroſius dixit, non prodeſſe. De hoc ergo non eſt controverſia, nam in his virtutibus prout charitate formatis oportet duo diſtinguere. Unum eſt realis habitus moralis virtutis, qui eſt qualitas quædam ordinis naturalis independens in ſuo eſſe reali, & intrinſeco a charitate, & ex ſuo objecto eſſentialiter honeſtus, atque ita in ſuo ordine eſſentialiter virtus acquiſita. Aliud eſt relatio illa, vel potius denominatio, quæ illi adjungitur ex conjunctione ad charitatem. Quantum ergo ad hoc ſecundum, clarum eſt, neque poſſe obtineri ſine auxilio gratiæ, neque poſſe permanere ſine habituali gratia, & charitate, ac proinde virtutes acquiſitas non poſſe ſecundum hanc rationem virtutis inveniri in homine exiſtente in peccato morali. Neque de hoc eſt in re diſſentio inter Theologos, licet in eo eſſe ſoleat, quod multi negant, denominationem illam, quam virtutes acquiſitæ accipiunt ex conjunctione ad charitatem, quidquam referre ad eſſe virtutis earum, quod fortaſſe ad modum loquendi tantum pertinet.

1. Aſſert. Virtus moralis Chriſtiana, nec obtinetur nec retinetur abſque gratia.

5. Punctum ergo præſens eſt de primo, id eſt, de virtutibus moralibus acquiſitis ſecundum eſſe reale, & intrinſecum earum. Nam de illis ita ſpectatis, certiſſimum

2. Aſſert. Virtus moralis

Philosophica semel acquisita retinetur, absque speciali auxilio.

mum est, posse manere sine gratia habituali, & charitate. Nam si quis justus habens has virtutes, mortaliter peccet, non amittit illas, quantum ad intrinsecum esse earum, ut est constans apud omnes, quia habitus acquisitus non amittitur per unum actum contrarium. Unde necesse est, ut etiam maneant in suo esse essentiali specifico, quia hoc esse est inseparabile a quacumque entitate, dum manet. At vero extra vitale esse, habent illi habitus quod sint virtutes Philosophicæ (ut sic dicam) seu mere naturales, quia secundum illud inclinant ad bonum honestum, ut honestum est, & usus illorum habituum ita est bonus, ut nemo possit illis male uti. Unde etiam necessario faciunt bonum habentem in suo ordine, & gradu, quia non est de ratione virtutis, ut faciat habentem sanctum, aut simpliciter bonum in omni genere, sed ut faciat bonum in sua specie, & ordine, id est, temperantia facit bonum, id est, temperatum, justitia justum, & sic de aliis. Neque repugnat, aliquem esse sic moraliter bonum in habitu eo tempore, quo est injustus, & in peccato mortali. Imo etiam potest esse bonus in actu, bene operando ex habitu virtutis, & consentanee ad finem ultimum naturalem, ut in superioribus explicatum est. De virtutibus ergo sic acquisitis est difficultas, an possint acquiri sine gratia, & sine auxilio gratiæ.

De ejusdem Philosophicæ virtutis acquisitione opinio Marsilj. bipartita.

6. In hoc ergo puncto Marsilius in 2. qu. 20. art. 3. concl. 5. sentit, has virtutes posse acquiri sine gratia habituali, non vero sine aliqua gratia gratis data. Priorem partem probat, quia gentiles acquisiverunt has virtutes, cum tamen nec gratiam, nec fidem habuerint. Antecedens probat testimonio Hieronymi in epist. ad Demetriad. dicentis: *Multos Philosophorum audivimus, & legimus, & vidimus ipsos castos, patientes, benignos, modestos, liberales, abstinentes, justitiæ amatores, non minus, quam sapientiæ. Unde quæso, hominibus a Deo alienis ista, quæ Deo placent?* Ab hominibus ergo a Deo alienis, ac subinde gratia ejus carentibus virtutes istæ acquiruntur. Posteriorem vero partem probat ex principiis supra positis, quod homo lapsus non potest sine auxilio gratiæ resistere tentationibus occurrentibus, nec constanter bene operari, supponit autem hoc esse necessarium ad acquirendos habitus.

Rejicitur & satisfit probationibus.

7. Si autem vera sunt, quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, hæc duo inter se pugnant, saltem de facto, & secundum ordinariam providentiam. Nam hoc modo diximus, gratiam habitualem esse necessariam ad constanter bene operandum in moralibus virtutibus, quia licet hoc fieri possit per solum actuale auxilium speciale, illud de facto non datur, nisi hominibus justis, & Deo gratis; ergo si ad virtutum habitus acquirendos necessarius est ille modus bene operandi constanter, & universaliter, sicut non possunt virtutes sine speciali auxilio acquiri, ita neque sine gratia habituali. Præterea nihil est, quod nos cogat ad dicendum gentiles habuisse veras virtutes morales, etiam secundum esse virtutis habitibus intrinsecum; nam testimonium illud, quod ex Hieronymo citatur, re vera non est Hieronymi, sed Pelagii, supra enim ostendimus epistolam illam esse Pelagii. Potuissetque Marsilius eandem contra secundam partem suæ assertionis allegare: nam post illa verba: *Unde quæso, hominibus alienis a Deo ista, quæ Deo placent?* subjungit: *Unde autem illis bona, nisi de naturæ bono?* Ecce, non Deo specialiter auxilianti, sed naturæ tantum illas virtutes tribuit; unde inferius ait: *Quod si etiam sine Deo homines ostendunt, quales a Deo, facti sunt, vide, quid Christiani facere possint, quorum in melius per Christum vita, & natura instructa est, & qui divinæ quoque gratiæ juvantur auxilio.* In quibus verbis totus error Pelagii latet; nam in primis, cum ait, sine Deo ostendisse gentiles, quales a Deo facti essent, omne auxilium Dei excludit; imo & omnem Dei concursum negare videtur, sed naturam semel conditam, & conservatam per se ita operari. Deinde tantum Christianos sentit juvari a gratia ad virtutes acquirendas. Neque mirum, quia cum non aliam gratiam, nisi doctrinam, promissiones, & exempla fateretur, consequenter dixit, solos Christianos illa gratia juvari, & illam etiam non ut necessariam ad virtutes acquirendas, sed ut utilem agnoscebat, idcoque sine illo auxilio illas virtutes in Philosophis prædicabat, & extollebat. Potuisset ergo Marsilius ex his posterioribus verbis suspectum habere prius testimonium; nam licet Philosophi aliqui exteriora opera harum virtutum exercuisse videantur, non inde fit, veras virtutes morales habuisse, nam verisimilius est, non ex pura intentione virtutis, & honestatis, sed vel ex aliqua humana cupiditate honoris, aut gloriæ vanæ, vel propter aliquam temporalem commoditatem ita vixisse. Nam, ut supra ostendimus, moralis operatio undique bona difficilis est, & raro sine gratia habetur; ergo verisimile non est, in hominibus impiis illam exterioris vitæ moderationem ex pura intentione virtutis fuisse profectam, prout necessarium esset ad acquirendas veras morales virtutes.

Assert. 3. in ordine negative respondens titulo.

8. Ex hoc ergo principio recte colligi videtur, virtutes etiam morales naturalis ordinis non posse acquiri, nisi ex gratiæ auxilio, ita speciali, ut non detur nisi justis, & gratiam habitualem habentibus. Duo autem possunt huic resolutioni obstare. Unum est, quia diximus, has virtutes posse esse simul cum peccato mortali, ac subinde sine gratia habituali; ergo sine illa etiam poterunt acquiri. Aliud est, quia hæ virtutes generantur per actus, sed sine gratia habituali, imo & sine auxilio speciali potest homo facere actus istarum virtutum: ergo potest etiam acquirere habitus, vel aliquos, vel etiam omnes, quia omnium virtutum actus possunt per liberum arbitrium fieri; sed illud prius facile solvitur, nam difficilius isti habitus acquiruntur, quam conserventur, acquiruntur enim per actus, difficultas autem virtutis est in actuali operatione, & ideo ad illam difficultatem vincendam, est necessarium auxilium gratiæ. Postquam autem habitus est acquisitus, jam non pendet in conservari a præcedentibus actibus, & consequenter neque ab actuali influxu gratiæ, sed solum a generali influxu Dei ut authoris naturæ. Et ideo postquam homo justus cum Dei auxilio has virtutes acquisivit, quamvis mortaliter peccet, eas retinet, quia Deus propter peccatum non negat generalem influxum ad earum conservationem necessarium. Addendum vero est, ut hæ virtutes in perfectione sua conserventur longo tempore, necessarium esse, intra breve tempus ad statum gratiæ redire, & a Deo specialiter adjuvari, quia isti habitus per contrarios actus corrumpuntur, & hi actus in statu peccati, si diuturnus sit, facile multiplicantur, & ideo necesse est, ut in eo statu paulatim corrumpantur.

1. Object.

2. Object.

Solutio 1.

Pro 2. objectione tria distinguuntur in habitu virtutis.

9. Ut vero ad posteriorem objectionem respondeamus, tria in habitibus harum virtutum distinguere oportet, primum est substantia ipsius habitus, seu initium, & fundamentum ejus, secundum est status intrinsecus ipsius habitus, qui necessarius est, ut nomen virtutis in suo ordine mereatur, qui consistit in intensione sufficiente ex parte subjecti, & simili extensione ex parte materiæ, ut circa totam illam facilem reddat habentem: tertium est status extrinsecus, per ordinem ad alias virtutes ejusdem ordinis. Qui status distinctus quidem est ab illo, quem supra dicebamus, habere hos habitus per conjunctionem ad charitatem; nam hæc qualiscumque perfectio ad ordinem supernaturalem pertinet; hic autem status, de quo modo loquimur, intra ordinem naturalem acquisitarum virtutum continetur, & in hoc consistit, ut una virtus sit cum aliis connexa. Quem statum aliqui putant esse ita necessarium ad denominationem virtutis, ut sine illo censeant, non mereri nomen virtutis simpliciter, etiam philosophice, ac pure moraliter loquendo, quod sensisse videtur D. Tho. 1. 2. qu. 65. ar. 1. Alii vero id negant, dicuntque solum requiri hunc statum ad extrinsecam perfectionem virtutis. Quæ dissensio fortasse solum est in modo loquendi, & in præsenti parum est necessaria. Nam quod ad rem pertinet, negari non potest, quin virtutes connexæ, id est, simul in eodem homine existentes frequenter sese mutuo juvare possint, ita ut in multis occasionibus, quælibet illarum facile, & prompte operetur propter alterius consortium, quod non ita facile præstare posset quælibet illarum virtutum, si solitaria esset. Item cum omnes virtutes

tutes morales voluntatis pendeant a prudentia, ratione illius maxime est necessaria hæc connexio, quia judicium prudentiæ in materia unius virtutis pendet sæpe ex materia alterius virtutis, & ita oportet habere rectum affectum circa utramque ad uniuscujusque electionem dirigendam.

Respondet. jam ad 2. object. & limitatur assertio 3. 10. Loquendo ergo de habitu virtutis primo modo præcise spectato, concludit objectio, posse entitatem habitus (ut sic dicam) acquiri sine speciali auxilio gratiæ. Quia auxilium solum requiri potest, ut fiat actus, nam quod actus semel factus faciat habitum, non est opus gratiæ, sed naturæ, quia neque effectio illa est libera, sed necessaria, supposito actu, nec ille effectus transcendit naturalem activitatem actus. At vero ad efficiendum actum moraliter bonum non est necessaria gratia, ut diximus; ergo neque ad acquirendum habitum quoad entitatem, & essentiam ejus. Hæc consequentia evidentior est juxta opinionem asserentem per primum actum acquiri habitum, nam si id verum est, etiam infidelis, vel peccator faciens unum actum virtutis moralis sine gratia, acquiret habitum ejus, in quo erit essentia, & species virtutis. Veruntamen etiam si quis contendat requiri plures actus ad productionem habitus, idem dicendum erit, quia non est verisimile, plures actus requiri, quam possint per vires naturæ fieri in brevi tempore. Hinc vero solum habemus, posse acquiri per vires naturæ habitum virtutis in statu valde imperfecto, in quo habitus a Philosophis vocatur potius dispositio, quam habitus, quia est facile amissibilis, & ita habet modum dispositionis potius, quam habitus. Quod maxime verum est in homine auxilio gratiæ destituto, quia facile multiplicabit contrarios actus, quibus illa dispositio obruatur, vel deleatur.

Progreditur solut. 2. objectionis, & probatur assertio 3. juxta statum intrinsecum virtutis. 11. Unde dicimus ulterius, habitum virtutis naturalis in perfecto statu intrinseco constitutum moraliter acquiri non posse sine auxilio gratiæ. Probatur in primis, quia ad hunc statum requiritur, quod habitus sit valde intensus, & radicatus, quo modo non acquiritur, nisi per frequentiam actuum, qui & in intensione crescant, & sine interruptione contrariorum actuum fiant, hoc autem moraliter non contingit in aliqua virtute sine adjutorio gratiæ, propter impedimenta lapsæ naturæ, & tentationes occurrentes, ut experientia ipsa docet, & sæpe declaratum est. Similis ratio sumitur ex perfectione extensiva: nam perfecta virtus debet dare promptitudinem in tota sua materia, vel in majori parte ejus, & præsertim in materia ardua, & difficili, quæ perfectio habitus acquirenda est per actus; non potest autem liberum arbitrium suis viribus in tota illa materia constanter studiose operari, cum non possit gravem tentationem vincere: ergo neque potest virtutem aliquam in eo statu acquirere sine auxilio gratiæ.

Itē juxta statum extrinsecum 12. Et hinc a fortiori concluditur, non posse hominem acquirere virtutem aliquam in statu perfecto, secundum rationem extrinsecam provenientem ex connexione virtutum. Probatur primo, quia hic status supponit priorem: ergo si prior non comparatur sine viribus gratiæ, multo minus hic posterior. Deinde hic status postulat acquisitionem omnium virtutum moralium collective, ita ut simul habeantur omnes, & singulæ in statu intrinsecæ perfectionis: sed non est minus impossibile acquirere omnes virtutes simul, quam implere integre totam legem naturæ, quia acquisitio omnium virtutum non fit sine magno, & diuturno usu bene operandi sine defectu in materiis omnium virtutum: ergo status ille, seu connexio virtutum sine auxiliis gratiæ acquiri non potest. Et in his duobus ultimis punctis erravit Pelagius in dicta epistol. ad Demetriad. ubi postquam de Philosophis dixit: *Vidimus castos, patientes*, &c. subdit: *Cum omnia, quæ dixi, vel omnia in uno, vel singula in singulis haberi videamus, cum omnium natura una sit, exemplo suo invicem sibi ostendunt, omnia in omnibus esse posse*. Nam in primis gratis fingit, aliquem Philosophum habuisse omnes virtutes simul, vel singulos habuisse singulas, quia neque unum habuisse unam in statu intrinseco, & vero esse virtutis, potest cum fundamento affirmari. Deinde licet ita esset, quod aliquis habuisset omnes, vel singuli singulas; immerito hoc tribueretur soli naturæ, quia potuisset Deus alicui, vel aliquibus juxta occultas rationes providentiæ suæ, auxilium ad id præstare, quod ita credendum est, si exemplum admittatur, ut bene Marsilius docuit.

13. Tandem adverto, quod sicut per conjunctionem ad charitatem infusam censentur virtutes omnes peculiarem statum virtutis acquirere per quendam respectum ad finem ultimum supernaturalem, ita etiam considerando virtutes acquisitas in ordine ad puram naturam, si conjunctam etiam habeant dilectionem Dei naturalem super omnia, inde censeri posse habituras peculiarem statum virtutis moraliter nobiliorem, & diversæ rationis ab eo, quem per mutuam connexionem acquirunt. Unde quia homo lapsus, vel in puris naturalibus non potest diligere Deum super omnia suis viribus, inde etiam fit, ut non possit acquirere virtutes in hoc statu sic perfecto. Verum est tamen quoad hoc non omnino esse æqualem rationem inter amorem naturalem, & charitatem, nam homo virtute charitatis destitutus nullo modo diligit Deum ut finem supernaturalem, neque amore elicito, neque innato, homo autem in natura pura spectatus, etiamsi non eliciat amorem super omnia, neque ejus habitum acquirat, nihilominus diligit Deum ut authorem naturæ super omnia amore innato, id est, naturali pondere voluntatis. Et hoc satis est, ut quacumque ratione virtutes morales in homine puro simul existant, sive per accidens infusæ, sive cum speciali Dei adjutorio acquisitæ, etiam si nullus habitus amoris Dei adjungatur, vel actus elicitus supponatur, habent perfectum statum virtutis, etiam per relationem ad ultimum finem naturalem, quia præterquam quod ipsæmet virtutes naturaliter tendunt ad eundem finem, sicut de earum actibus supra diximus, etiam ipsa voluntas est naturaliter propensa ad referendas omnes illas in eundem finem ultimum. Atque hoc satis est ad dictum statum virtutis, præsertim si talis persona non sit in statu peccati: nam si macula mortalis culpæ interveniat, quodammodo deordinat, & consequenter destruere videtur illum statum virtutis. Quanquam & hoc etiam magis sit secundum moralem considerationem, quam secundum rationem physicam, si per culpam habitus virtutum realiter non minuantur. Est etiam alia differentia inter amorem Dei supernaturalem, & naturalem, & quod homo viribus suis nullo modo potest diligere super omnia Deum ut supernaturalem finem nec perfecte, nec imperfecte, potest autem diligere super omnia Deum ut finem naturæ, amore etiam elicito, saltem imperfecto, & inefficaci, & aliquam conditionem includente. Ille autem satis est, ut quamdiu durat ipse, vel virtus ejus, reliquæ omnes virtutes in eundem finem ultimum referantur. Et ita ex hac parte non est simpliciter necessarium speciale auxilium gratiæ ad hoc qualecumque esse virtutis, seu perfectiorem statum ejus. Quamvis, ut hic status sit magis stabilis, & perfectiori modo acquisitus per proprium actum ipsius hominis, illud peculiare auxilium necessarium sit, quod ad amandum simpliciter, ac perfecte super omnia Deum authorem naturæ in hoc statu, & in puris naturalibus postulatur. Virtutum naturalium societas ab amore naturali quodammodo elevatur.

FINIS LIBRI PRIMI.

LIBER

LIBER SECUNDUS
DE NECESSITATE GRATIÆ
AD ACTUS DIVINI ORDINIS ELICIENDOS,
SERVANDA SUPERNATURALIA PRÆCEPTA, ET PECCATA ILLIS CONTRARIA VITANDA.

PRÆLUDIUM.

1. ACTENUS dictum est de necessitate gratiæ ad actus ordinis naturalis, quæ tota necessitas ex vulnere peccati originalis orta est, & ideo quasi extrinseca, & adventitia reputari potest. Nam licet homo in pura natura eandem gratiæ necessitatem haberet, saltem ad non peccandum, & honeste vivendum, nihilominus secundum præsentem Dei institutionem, necessitas illa sublata fuerat, nisi lapsus naturæ intervenisset. Præter hanc vero necessitatem invenitur alia magis intrinseca, & per se consequens ad quamcunque intellectualem naturam creatam, ut ad beatitudinem naturam superantem, per opera illi proportionata tendere possit, quæ opera vocamus actus divini ordinis, de quibus per se primo dantur supernaturalia præcepta: & ad illos est necessaria gratia creaturæ rationali, non ratione alicujus lapsus, vel vulneris naturæ, sed per se propter excellentiam talium actuum, & ideo hæc necessitas tam in Angelis, quam in homine in natura integra inventa est. In homine autem creato in puris naturalibus non consideratur, quia licet in illo esset impotentia ad eliciendos illos actus propriis viribus, tamen cum non esset ordinatus ad supernaturalem finem, illis actibus non indigeret, ideoque absolute non esset illi talis gratia necessaria.

Doctrina de necessitate extrinseca eadē pene ad utrosque actus.

2. Nunc autem in statu naturæ lapsæ utraque necessitas ad hos actus convenienter eliciendos concurrit, quia & natura per se est impotens ad efficiendos actus superioris ordinis, & vulnera peccati non tantum bonum usum naturalium virium impediunt, sed multo magis supernaturalium. Verumtamen impedimentum hoc proveniens ex peccato, fere ejusdem rationis est in operibus supernaturalibus, quæ in naturalibus, & ideo ad hanc indigentiam, ac necessitatem facile applicari possunt dicta in superiori libro. Quapropter in hoc libro de intrinseca gratiæ necessitate ad actus superioris ordinis dicemus, & quia hæc necessitas in peculiari natura talium actuum fundatur, ideo quantum generalis doctrina permiserit, illam explicabimus, si qua vero difficultas bene operandi etiam his actibus ex originali peccato accreverit, ob quam major gratia ad illos necessaria sit nunc, quam ante peccatum, illam etiam declarabimus.

De quibus præcipue actibus tractatio instituatur.

3. Suppono vero hos actus, qui per se postulant gratiæ auxilium, præcipue esse intellectus, & voluntatis, nam per has potentias homo attingit Deum in se, estque capax ejus ut objecti beatitudinis supernaturalis, & ita illæ potentiæ sunt, quæ objecta supernaturalia, ut talia sunt, attingere possunt. Ac propterea etiam supernaturalia præcepta per se primo de his actibus dantur; de externis vero non nisi quatenus ab his internis pendent, & ab illis solis, sicut oportet, imperari possunt. Ex quo facile quis intelliget, materiam hujus libri conjunctissimam esse cum materia de virtutibus infusis, præsertim de fide, spe, & charitate, & ideo non posse tractari, quin attingantur aliqua, quæ de illis virtutibus disputari solent. Verumtamen ad hunc locum sola ea pertinent, quæ generalia sunt, & ideo quoad fieri possit, in illis tantum versabimur, ex his vero, quæ sunt propria singularum virtutum ea tantum attingentes, sine quibus generalia explicari non possunt, & dicemus prius de his, quæ ad intellectum pertinent, quia prior potentia est, deinde de his, quæ ad voluntatem spectant, & obiter de inferioribus potentiis, quatenus aliquid gratiæ participare possunt, delibabimus.

CAPUT I.

Utrum gratia divinæ revelationis, ad Deum in hac vita cognoscendum, sicut ad salutem oportet, fuerit necessaria?

1. DIximus in superiori libro, divinam revelationem per se non esse necessariam ad veritates naturales cognoscendas, ideoque in homine non requiri necessario ad aliquam veritatem in particulari, ac definite, licet ad cognoscendas omnes sine errore, vel diminutione necessaria sit homini præsertim lapso. Nunc vero de veritatibus altioris ordinis tractamus, & duo inquiruntur, quæ in titulo insinuantur, unum est, an sint aliquæ veritates, quæ sine revelatione cognosci non possint. Aliud est, an illa revelatio, & cognitio sit ad salutem necessaria: quia vero utrumque in materia de fide, & in aliis locis Theologiæ ex professo disputatur, ideo in præsenti breviter, & per summa capita expedietur. 1. Puncta hujus capitis. 2. Puncta.

2. In primis ergo suppono, aliqua divina mysteria, hominibus esse ad cognoscendum proposita, quæ sine divina revelatione cognosci non possent. Hoc certissimum est, traditurque a Theologis tractantibus de Trinitate, Incarnatione, Eucharistia, Vita æterna, seu Visione beata, & aliis potissimis mysteriis fidei, de quibus nos etiam in suis locis diximus. Nunc ergo breviter probatur primo ex illo Matth. 16. *Beatus es Simon Barjona, quia caro, & sanguis non revelavit tibi sed Pater meus*: & ex Paulo ad Rom. 1. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illi manifestavit*, utique per creaturas, ut ex contextu constat, & omnes exponunt. Significatque Apost. esse aliud, vel alia in Deo non ita manifesta, sed altiora mysteria, quæ nisi revelentur, cognosci non possunt a creaturis, de quibus idem Paulus 1. Cor. 2. ait: *Sapientiam loquimur in mysterio, quæ abscondita est*: & infra: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei*: ratio autem, cur hæc non possint naturaliter ab homine cognosci, est, quia imperfecte, & per sensus sumit cognitionem, Si vero universalius de omni creatura intellectuali loquamur, ratio, ob quam multa non possunt ab ulla creatura naturaliter cognosci, est, quia aliqua mysteria Dei per solos effectus naturales non manifestantur, ut mysterium Trinitatis. Omnis autem creatura vi suæ naturæ solum potest cognoscere Deum, quatenus per effectus naturales investigari potest. Alia vero mysteria, quæ supra naturæ ordinem a Deo fiunt, priusquam fiant, non possunt cognosci ut futura, nisi per revelationem, quia ex libera Dei voluntate pendent, nec postquam facta sunt, quia neque per se cadunt sub objectum intellectus creati, nec per effectus manifestantur, ut latius de Angelis tractatur 1. par. quæst. 57. art. 5. Pro 1. puncto. 1. Suppositio.

3. Secun-

3 Secundo supponendum est, cognitionem horum mysteriorum, quæ per solam revelationem notificantur, esse necessariam ad salutem. Hoc etiam est certum, & latius probatur in materia de fide. Nunc breviter colligitur ex illis verbis Christi Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*. Ubi in verbo *cognoscant*, subjungendum est, non solum in vita futura, sed etiam in præsenti, nam hoc modo ait Christus clarificasse Patrem, & manifestasse ipsius nomen hominibus. Si ergo vita æterna sumatur in rigore pro celesti vita, sic cognitio hujus vitæ dicitur esse vita æterna, non formaliter, sed causaliter, quia est radix, & origo illius, ut dixit Cyrillus lib. 11. in Ioan. cap. 16. & indicat August. tract. 105. Si autem ipsamet cognitio hujus vitæ dicitur formaliter vita æterna, intelligitur inchoative, ut ait Euthym. ibi. Et in utroque sensu ostenditur ex illo loco, cognitionem Patris, & Filii incarnati, & consequenter etiam Spiritus Sancti, esse tam necessariam in hac vita, ut sine illa neque vita æterna in celo obtineri, neque hic prout expedit, participari possit.

2. Suppositio pro 2. puncto.

4 Verum est, Aug. sæpe tam verbum *cognoscant*, quam *vitam æternam*, referre ad visionem Dei claram, ut patet lib. de Spirit. & Liter. cap. 33. & lib. 2. de Liber. arbitr. cap. 2. ubi advertit, ideo non dixisse Christum, ut credant, sed *ut cognoscant*, quia de altiori cognitione loquebatur. Et in hoc sensu, qui est probabilis, testimonium illud non probat intentum, tamen ibidem fatetur Augustinus, unam cognitionem esse præmium alterius, & consequenter cognitionem viæ esse radicem alterius: & Christus in toto illo capite satis clare loquitur de cognitione viæ. Sed ulterius hoc confirmant verba Christi Ioan. 6. *Omnis, qui audivit a Patre, & didicit, venit ad me*. Audimus autem a Patre per revelationem divinam, juxta illud, quod ibid. Christus allegat, *Erunt omnes docibiles Dei*, ex illo Isai. 54. *Ponam universos filios tuos doctos a Domino*, utique per Christum, & prædicatores ejus, quibus ipse dixit Mat. ult. *Ite, docete omnes gentes*, hæc enim doctrina quædam revelatio est, ut infra dicam. Ratio vero, cur ad salutem sit necessaria cognitio illarum rerum, quæ non nisi per revelationem haberi potest, est ex ordinatione divinę providentiæ, habet tamen fundamentum quasi connaturale in fine, ad quem natura intellectualis ordinata est. Ille n. est supernaturalis beatitudo, in qua beati visuri sunt etiam profunda Dei, & ideo oportuit, ut in via aliquo modo ea præcognoscerent, & quasi paulatim addiscerent. Item quia hæc cognitio talium mysteriorum necessaria ad salutem, est cognitio fidei, ut jam dicam, *Fides autem est ex auditu, auditus autem per verbum Christi*, ut dicitur ad Rom. 10. Unde etiã Trident. sess. 6. c. 6. dixit, *Disponuntur ad justitiam divina gratia excitati, & adiuti fidem ex auditu concipientes:* nomine autem auditus, & verbi Dei omnis divina revelatio comprehenditur ut statim explicabo.

D. Aug. meas

5 Tertio igitur suppono id, quod proxime dixi, hanc cognitionem vię ad salutem necessariam esse cognitionem fidei, nam licet possit Deus aliis modis se manifestare hominibus, non solum in patria per speciem, sed etiam in via per scientiam infusam, vel per propheticam, tamen hi modi extraordinarii sunt, & ad salutem singulorum non necessarii, & ideo de illis non tractamus, & quia si ad fidem est necessaria gratia, multo magis ad altiores cognitiones Dei. Quod ergo cognitio fidei ad salutem necessaria sit, de fide est, ex Paul. ad Heb. 10. *Sine fide impossibile est placere Deo*. Et ad Rom. 10. *Quomodo invocabunt eum, in quem non crediderunt*. Et hoc etiam probant illa verba Christi Matth. ult. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*, significans tam necessariam esse fidem ad salutem, sicut est Baptismus. Ratio est, quia hæc mysteria non possunt cognosci per scientiam naturalem, scientia autem infusa nec debuit, nec convenienter potuit omnibus dari, & ideo postulata est cognitio quæ omnibus viatoribus communis esse possit, & ideo quandiu hic peregrinamur, per fidem ambulamus. Item oportuit intellectum captivari in obsequium Dei & ut credendo se disponat ad videndum, & quodam particulari modo per fidem visionem mereatur, ut latius in propria materia tractatur.

3. Suppositio attinens ad utrumque punctum

6 Ex his ergo concluditur, ad cognoscendum Deũ in via, sicut oportet ad salutem, necessariam esse gratiam divinæ, & supernaturalis revelationis. Assertio est de fide, quam tradit Concil. Arausicanum can. 8. ubi definit, *neminem posse sine revelatione Dei mysterium salutis conquirere*. Et Trident. dicto cap. 6. *Disponuntur (ait) ad justitiam fidem ex auditu concipientes:* & infra, *credentes vera esse, quæ divinitus revelata sunt*. Sumiturque hæc veritas ex testimoniis sacræ Scripturæ paulo antea allegatis. Item ex illo Matth. 11. *Abscondisti hæc a sapientibus, & prudentibus, & revelasti ea parvulis*, & paulo inferius: *Nemo novit Filium, nisi Pater, nec Patrem quis novit, nisi Filius, & cui Filius voluerit reverale*, & Ioannis primo: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*: & c. decimo quinto; *Vos autem dixi amicos, quia omnia, quæ audivi a Patre meo, nota feci vobis*; & infra: *Si non venissem, & loquutus eis fuissem, peccatum non haberent*; & infra: *Spiritus veritatis ille testimonium perhibet de me, & vos testimonium perhibebitis*. His enim omnibus modis divinæ revelationis necessitas declaratur, & sexcenta similia in Scriptura passim occurrunt. Unde neque Pelagius necessitatem hujus beneficii divini negavit; imo illud solum, vel maxime gratiam appellabat, ut ex Augustino hæres. 88. & epist. 95. & lib. de Gratia Christi cap. 31. & lib. 2. cap. 26. & aliis frequentibus locis constat. Ratio item est ex dictis, quia ad salutem necessarium est cognoscere mysteria, quæ per rationem naturalem cognosci non possunt: ergo oportet, ut cognoscantur per cognitionem divinitus datam; hæc autem cognitio debet esse fidei divinæ, ut ostensum est, & magis infra probabitur, quæ fides nititur in divina revelatione, propter quod dixit Paulus: *Fidem esse argumentum non apparentium*, ad Hebr. 11. ergo divina revelatio est in primis necessaria ad prædictam cognitionem.

Assertio principaliter intẽta, & de fide. Prob. auctoritate

Accedit ratio

7 Dices: multa credimus de Deo in hac vita, quę naturali etiam ratione cognoscimus, nam Paulus dixit, *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*, &c. Deum autem esse naturaliter cognoscimus; ergo saltẽ de his non est necessaria revelatio. Respondemus, ad cognoscenda hæc per rationem naturalem, non fuisse per se necessariam revelationem, saltem respectu singulorum, tamen ut cognoscantur per fidem Christianam, eorum revelationem necessariam esse. Quia cognitio fidei præstantior est, & certior, & ideo indiget altiori medio. Unde quamvis hæc possint de Deo naturaliter cognosci, tamen quia illa sunt veluti fundamentum eorum, quæ supernaturaliter cognoscuntur, ideo necesse fuit, illa etiam supernaturali modo cognosci, & revelari, quia non potest supernaturalis fides in judicio, & certitudine cognitionis naturalis per se fundari, ut tractatu de Fide latius declarabitur.

Objectio proposita & diluta

8 Sed quæret aliquis primo, quid nomine revelationis intelligamus. Respondeo breviter, intelligi omnem sufficientem fidei propositionem, sive interius tantum fiat, sive per exteriorem prædicationem. Ut hoc autem magis intelligatur, adverto, ad cognitionem fidei duo esse necessaria, unum est apprehensio rerum credendarum, quatenus homini proponuntur ut dicta a Deo, & consequenter ut credibilia ex testimonio divino: aliud est assensio ad res propositas, in quo proprie fides ipsa consistit, juxta illud Aug., *credere est cum assensione cogitare*, lib. de Prædest. Sanctor. c. 2. Interdum ergo solet revelationis nomine hoc ipsum judicium comprehendi, in quo sensu accipi potest, quod Christus Dominus Petro dixit Matth. 16 *Caro, & sanguis non revelavit tibi sed Pater meus, qui in cœlis est*. Et c. 11. *Cui voluerit Filius revelare*. Hic vero non ita loquimur de revelatione, sed priori modo, quatenus ad judicium fidei necessario præsupponitur, sic enim contingit multis revelari fidem, qui non credunt, quamvis sine prævia revelatione nemo credat.

Dubium 1 & ejus resolutio

9 Secundo inquiri potest, an revelatio hoc modo sumpta sit gratia. Et ratio dubitandi esse potest, quia Pelagius fatebatur ad fidem esse necessariam gratiam, per gratiam revelationem intelligendo, & tamen in hoc

Dubium 2 & dubitãdi ratio

hoc graviter reprehenditur ab Augustino, quod dolose de gratia loqueretur, ut veram gratiam negaret, ut patet ex dicta hæresi 88. & ex toto lib. de Gratia Christi, & ex epist. 106. & lib. 2. de Peccat. merit. c. 11. Et confirmari potest ex Ioan. 1. ubi gratia distinguitur a lege, *Lex per Moysem data est, gratia per Christum facta est*, Lex autem doctrinam, & revelationem comprehendit, ut illi æquiparatur.

Satisfit præcedēti dubio

10 Dicendum vero est gratiam generatim sumptā recte attribui revelationi fidei, nam omne beneficium non debitum naturæ, & conferens aliquo modo ad vitam æternam, gratia merito dici potest, ut ex superioribus constat; hæc autem revelatio est magnum Dei beneficium, ut per se notum est, & non est debitum naturæ, & est necessarium ad salutem, ut dictum est; ergo est quædam gratia Dei. Quod aperte sumitur ex Conc. Milevit. c. 4. dicente. *Qui dixerit, gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adjuvare, quia per ipsam nobis revelatur, quid agere debeamus, & aperitur intelligentia mandatorum Dei, & non etiam quia nos juvat, &c. anathema sit. Utrumque enim donum Dei est, & scire, quid agere debeamus, & diligere, ut faciamus.* Ergo etiam ipsa revelatio est gratia, & donum Dei, & ita explicat Concilium, in quo Pelagius erraverit, & inde sumitur, quomodo intelligendus sit Augustin. Reprehendit enim Pelagium, non quia revelationem diceret esse gratiam, sed quia præter illam, nullam gratiam vere adjuvantem, & operantem confiteretur. Et ideo ad tollendam verborum elusionem, solet Aug. distinguere gratiam a doctrina, loquiturque de gratia stricte pro illa, qua juvamur, quæ solet dici gratia inspirationis, & adjutorii. Altera vero dici potest gratia revelationis. Et hoc modo etiam lex supernaturaliter data a Deo, habet rationem gratiæ, & beneficii divini, de quo Paulus ad Rom. 3. loquitur, cum dicit, fuisse Dei beneficium Iudæis collatum, *quia credita sunt eis eloquia Dei*. Estque hæc doctrina Aug. in expositione mystica Ps. 134. circa illa verba: *Educens nubes ab extremo terræ*, ubi per nubes prædicatores verbi Dei intelligit, per quos Deus mentes excitat, vel ad timorem, vel ad pœnitentiam, & gratiam. Et libr. 50. Homiliar. in 23. dicit esse gratiam Dei, non habere suasores ad malum; ergo multo magis habere ad bonum. Et lib. 1. de Peccator. merit. c. 22. inter singularia gratiæ beneficia ponit habere prædicatores verbi Dei. Idem docet Greg. 20. Moral. c. 10. & late Prosper fere toto lib. de Vocat gent.

Dub. 3. in quo resolvendo erravit Pelag.

11 Tertio inquiri potest, an hæc revelatio ita sit gratia, ut sit etiam gratis data. In hoc enim etiam Semipelagiani errasse videntur, nam hominis meritis tribuebant, quod ei revelaretur, seu prædicaretur fides, & quoniam sæpe contingit hominibus, nulla priora habentibus merita, fidem prædicari, & quod magis est, etiam baptismum dari, ut aperte patet in infantibus, dicebant, hoc ipsum beneficium conferri propter futura merita prævisa, quia prævidit Deus illos fuisse bene usuros illo beneficio, ut sumitur ex Prospero, & Hilario in epist. ad August. ante libr. de Prædestinat. Sanctor. & August. eodem libro. Movebantur autem illi, ut Deum defenderent ab acceptione personarum.

Resolutio catholica

12 Vera tamen, & certa fides est, hoc beneficium esse gratuitum, id est, mere gratis, & sine ullo merito datum. Probatur in primis ex Paulo ad Galat. 1. *Cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero matris meæ, ut revelaret filium suum in me.* Est ergo hoc beneficium ex solo beneplacito Dei. De quo etiā Christus Matth. 11. cum dixisset, *Confiteor tibi Pater*, usque ad illud, *Et revelasti ea parvulis*, concludit. *Ita Pater, quoniam sic fuit beneplacitum ante te*, quia non ex hominis merito, sed ex divino, ac puro beneplacito tantum bonum confertur. Facit etiam quod Actor. 14. & 16. gratiæ Dei tribuitur, attendere ad ea, quæ dicebantur a Paulo & quo Isai. 65. dicitur. *Inventus sum a non quærentibus me, & palam apparui iis, qui me non interrogabant.* Veritas etiam hæc in illis Conciliis intelligitur definita, & in illis locis a Patribus tradita, ubi statuunt initium fidei, & salutis gratia nobis dari, & non ex merito. Arausic. cap. 5. Trident. cap. 5. Augustin. toto lib. de Prædestinat. Sanctor. & q. 2. ad Simplic. & aliis locis infra tradendis, Prosper lib. 1. de Vocat. gent. ca. 23. & 24. Nam licet per initium fidei intelligant, vel voluntatem credendi, vel vocationem ad fidem per internam inspirationem, profecto si hoc initium non cadit sub meritum, ante illud nullum est meritum. At prædicatio, seu auditus, ac revelatio fidei in hac vocatione includitur, vel ad illam antecedit: ergo multo minus potest cadere sub meritum. Confirmatur, quia si tale meritum antecedere posset, illud non esset ex gratia, nam ante fidem nullum est proprium gratiæ meritum, ut supra tactum est, & infra contra Semipelagianos dicetur, ergo necesse esse potest ante revelationem fidei; esset ergo per naturæ vigorem, & multum conduceret ad salutem vitæ æternæ, quæ a revelatione fidei pendet; hoc autem repugnat Concil. Arausic. cap. 7. & 8. ergo. Item jam haberet homo aliquid, de quo gloriaretur tanquam de non gratis accepto, sed merito proprio sui liberi arbitrii comparato, contra regulam Pauli 1. Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* Item jam sancta aliqua cogitatio esset ex nobis, & non ex divino munere gratuito, contra Arausic. c. 9. de quo multa alia supra retulimus l. 2. cap. 2. Unde ratio a priori est, quia sola natura non potest aliquid supernaturale mereri, ante revelationem autem nihil est, nisi sola natura. Præterquam quod ex ipsis effectibus est hoc fere evidens. Quæ enim ratio ex parte hominum gentilium reddi potest, ob quam iis potius, quam illis Evangelium annuntietur, & aliis citius, aliis tardius? Profecto nulla, cum omnes essent impii, & iniqui, & sæpe ad illos prius perveniat prædicatio, qui peiores sunt. Non est ergo hic meritum, sed gratia divina, & beneplacitum, ut late probat Prosp. lib. 1. de Vocat. gent. c. 13. & sequentib., & lib. 2. cap. 3. & sequentib.

13 Quod vero Semipelagiani dicebant de futuris meritis sub conditione prævisis, multa continent absurda, quæ in discursu materiæ confutanda sunt, nunc duo indicare sufficiet. Prius est, quod Deus præmiet, vel puniat opera, quæ nunquam erunt, solum quia sub conditione prævidentur, quod falsissimum, & impiissimum esse convincit Aug. lib. de Prædestinat. Sanctor. cap. 12. ex illo Pauli ad Rom. 14. *Omnes stabimus ante tribunal Christi, ut unusquisque referat, prout gessit in corpore sive bonum, sive malum*: & ratio est evidens, quia quæ nunquam futura sunt, neq; possunt homini imputari, Item quia ad gratiam Dei pertinet, ut auferat occasionem, vel etiam vitam eo loco, aut tempore, in quo prævidet Deus fuisse hominem peccaturum, si talis occasio occurreret, vel si tali tempore viveret, juxta illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.* Denique quia de eodem homine prævidet Deus peccaturum uno tempore, & alio recte operaturum, si vivat, cur ergo potius præmio, quam pœna illum afficiet, si neutrum absolute facturus sit? Est ergo evasio erronea, & contra omnem rationem. Alius error Semipelagianorum erat, quia etiam posita illa præscientia, falsum asseruisse convincuntur ex verbis Christi Matt. 11. *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Ex hac enim Christi sententia constat prædicatum esse Evangelium cum signis, & virtutibus iis, qui non fuerunt credituri, & non esse prædicatum his, qui credidissent, si eis prædicaretur, ut notavit Aug. in Enchirid. c. 95. & lib. 2. de persever. c. 9. & 10. & Prosper ad excerpta Genuen. respons. 8.

Ad Semi. pel. in n. 11. adultos

CAPUT II.

Utrum ad credendum revelatis specialis gratia Dei sit necessaria.

Quid in hoc errarint & Pelag. Semipel.

1 Error Pelagianorum, & Semipelagianorum fuit, fidem non esse donum gratiæ Dei vere adjuvantis ad credēdum, inspirando liberam credendi voluntatem, non tamen eodem modo in hoc errarunt. Quod ut intelligatur, sciendum est, actum credendi, cum liber sit, duos actus includere. Unus est intellectus, scil., assentiri veritati propositæ; alius est volunta-

luntatis, nimirum velle assentiri. Pelagiani ergo dixerunt, utrumque actum posse viribus naturæ fieri, facta sufficienti revelatione, & propositione objecti, sine alio divinæ gratiæ adjutorio pro sola credentis libertate. Et ante Pelagium fuit in illo errore Tianius, ut Aug. refert lib. 3. de Doctr. Christia. c. 33. Postea vero Semipelagiani dixerunt, post revelationem, seu propositionem credibilium factam, in sola libertate positum esse velle credere, sicut velle non credere: ad credendum autem, sicut oportet, necessarium esse novum gratiæ adjutorium. Et in hoc sensu dicebant, ad fidei actum esse necessariam gratiam, non vero ad voluntatem credendi. Quamvis aliqui eorum etiam aliquam fidem minus perfectam dicerent, esse ex nobis sine gratia, quam per gratiam perfici necesse sit, nisi forte ipsammet voluntatem credendi fidem imperfectam vocaret. Ex quo tandem inferebant hanc gratiam, quæ ad recte credendum datur, non mere gratis dari, sed ex merito illius voluntatis credendi, vel illius fidei imperfectæ. Hæc omnia constant ex dictis in Prolegom. 5. & ideo ea latius explicare, aut probare non est necessarium; neque etiam illorum errorum fundamenta referre, quia solum movebantur, vel ut fidem liberam esse defenderent, vel ut Deum a personarum acceptione liberarent. De quibus sæpe jam dictũ est, & de primo ex professo dicetur, tractando de concordia gratiæ, & liberi arbitrii. De secundo vero in materia de prædestinatione late dictum est, in gratuita donatione propriorum bonorum pro sola voluntate, nullam esse personarum acceptionem.

Quid etiã Luther.

2 At vero Lutherani, & alii Novatores, cum in sola fide justitiam nostram collocent, facile potuerunt in hoc puncto non errare, agnoscendo fidem esse donum Dei, & sine gratiæ auxilio non fieri. Veruntamen nihil certum in hoc dicere possum, & verisimilius credo, nil supernaturale de fide cogitasse præter extrinsecum favorem, vel acceptationem; quia voluntatem credendi negant fieri posse a nobis libere, sed vel a solo Deo fieri in nobis, vel per voluntatem Dei nostram necessitari ad volendum credere. Unde nullum aliud auxilium putant esse nobis necessarium ad illam voluntatem propter dictam efficaciam divinæ voluntatis, quam in omnibus actibus humanis requirunt. Unde nihil altius de voluntate credendi, vel de ipso actu fidei cogitasse videntur. Eo vel maxime, quod cum dicant omnia nostra opera esse peccata, idẽ necesse est, ut de voluntate credendi sentiant; quomodo ergo possunt ad talem fidem verum gratiæ auxilium postulare? Sed fundamenta hujus erroris in sequentib. tractanda sunt, & ideo illum omittimus.

Prima assertio de fide, & probat. 1. ex Scrip.

3 Dico ergo primo. Ad credendum sicut oportet ea quæ divinitus revelantur, necessarium est ex parte intellectus speciale gratiæ adjutorium a revelatione, seu sufficienti objecti propositione distinctum. Est de fide, probaturque primo ex Scriptura. Nam Ioan. 6. dicit Christus, *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Statim vero exponit, quid sit venire dicens: *Sunt quidam ex vobis, qui non credunt*, credere ergo est venire; quid autem sit trahi explicat, dicens: *Propterea dixi, nemo potest venire ad me, nisi ei datum fuerit a Patre meo:* unde inferius subdit, *hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum.* Diciturque specialiter *opus Dei*, propter speciale adjutorium, nam per concursum generalem omnia sunt opera Dei. Atque ad hunc fere modum expendit hoc testimonium Augustin. tract. 29. in Ioa. & lib. 1. contra duas epistolas Pelagianor. cap. 19. idem probatur ex verbis Christi Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere*, ubi loquitur Dominus de operibus fructuosis ad salutem, de quibus statim subdit, *Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*, & loquitur de se non tantum, ut est Deus, sed etiam ut est homo, & redemptor, ut patet ex illis verbis: *Ego sum vitis vera, & Pater meus agricola est*, ut intelligamus, virtutem & auxilium gratiæ ab ipsius meritis proveniens necessarium esse ad hæc opera, ut videri potest in Augustino ibi tract. 80. & Hilario lib. 9. de Trinit. & sumitur ex Tridentin. cap. 6.

Accedunt loca alia ex Paulo

4 Præterea hæc assertio est principaliter intenta a Paulo in epist. ad Rom. in qua præcipue ostendit justitiam esse ex spiritu fidei, & non ex lege: unde ait cap. 3. *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo*, docens, non esse satis doctrinam, aut revelationem, nisi accedat spiritus, & gratia Christi, quæ est per fidem; unde subjungit, *justitia autem Dei per fidem Iesu Christi:* & ideo concludit, justitiam veram non esse per legem factorum; sed per legem, & *spiritum fidei*, de quo ait c. 12. *Unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.* Expresse ad Ephes. 2. *Salvati estis per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est ne quis glorietur*, cui consonat illud 1. Cor. 4. *Quid habes, quod non accepisti*, & c. 7. *Misericordiam consequutus sum, ut sim fidelis*, non dicit, quia sum, sed ut sim, ut intelligatur misericordia prævenire, ut considerat sæpe Aug. Unde ad Phil. 1. *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, &c.* deinde Actor. 13. *Crediderunt quotquot præordinati sunt in vitam æternam.*

Probat. 2. ex Concil. & Pontifi. cibus, & patribus

5 Præterea definita est hæc veritas contra Pelagium in Conciliis Milevitan. cap. 4. & 5. generatim de operibus pietatis, & in Africano canon. 17. & 18. Arausi. cap. 5. & 6. & Trident. sess. 6. canon. 1. 2. & 3. & traditur a Cælestino in epist. 1. ad Episcop. Galliæ cap. 10. Leone Papa epist. 84. alias 86. & ab Innocent. 1. in epist. ad Episcop. Africæ 25. & sequentibus, & apud August. 93. Et de hac veritate videri potest Augustinus ultra citata loca in lib. de Spirit. & liter. cap. 31. & sequentibus, & q. 2. ad Simplic. & epist. 90. & sequentibus, & toto lib. de Prædest. Sanctor., & de Bono perseverant. in principio, & cap. 19. & lib. 1. de Grat. Christi, & alia loca statim referam. Et Fulgentius lib. de Incarn. & grat. c. 17. & sequentib. & lib. 1. ad Moni. cap. 15. & Prosper lib. 1. de Vocat. gent. c. 8. & 9. alias 23. & 24. & contra Collator. cap. 6. ut alia omittam, quæ vulgaria sunt, solum proponam optima verba Isidori lib. 3. Sentent. cap. 10. *Doctrina sine adjuvante gratia, quamvis infundatur auribus, ad cor nunquam descendit, foris quidem perstrepit, sed interius nihil proficit. Tunc autem Dei sermo infusus auribus ad cordis ultima pervenit, quando Dei gratia mentem interius, ut intelligat, tangit.*

Ut ratione probet. subditur 2 minus principalis assert.

6 Ut autem ratione probetur hæc assertio, statuendum prius est, adjutorium Dei non esse necessarium tantum ad facilius credendum, ut Pelagius, & Cœlestius dicere ausi sunt, sed esse necessarium simpliciter ad credendum, ac proinde hanc non esse necessitatem ad melius esse, quæ potius est utilitas, sed esse necessitatem simpliciter, quia sine illo auxilio non solum ægre possumus, sed potius omnino non possumus credere, sicut oportet. Quod eadem fide certum est, & in terminis definitum in prædictis Conciliis, præsertim in Milevitano cap. 5. & Trident. cano. 3. *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, & adjutorio posse hominem credere sicut oportet, anathema sit.* Et idem habent Pontifices citati. Probantque adducta Scripturæ testimonia. Nam Christus dixit, *Sine me nihil potestis facere.* Et Paulus, *Quid habes, quod non accepisti*, & 2. ad Corinth. 3. *Non sumus sufficientes, &c.* Non enim poterant clarius nostram impotentiam explicare. De qua late August. toto lib. de Prædest. Sanctor. & lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 8. & lib. 1. de Grat. Christi cap. 29. Prosper, & Fulgentius in locis vulgatis.

3. quoque obiicitur assertio

3 Atque hinc etiam constat, necessitatem hujus auxilii esse ad singulos actus, ita ut nec minimus actus fidei, si sit fidei Christianæ, & sicut oportet, haberi possit ab homine sine hoc gratiæ adjutorio. Hæc etiam propositio æque certa est, ac præcedentes, & de operibus pietatis generaliter definita est in Conciliis Palæstin. & Milevit. & tradita ab August. epist. 107. & multa alia retuli libro præcedenti cap. 15. quæ in hunc modum explicavi, & ita confirmant hanc veritatem. Quam etiam colligo in hunc modum ex definitione Concilii Trident. statuit enim, non posse hominem credere, sicut oportet, sine Spiritus Sancti gratia; ergo nullum actum fidei potest homo facere, sicut oportet, sine gratia. Nam qui vel unum actum veræ fidei elicit, jam credit, sicut oportet; imo ibi implicite credit omnia, quia ratio credendi universalis est, propter hoc e contrario, qui vel in una parte fidei non

non credit, nihil vera fide credit. Accedit, quod eadem difficultas essentialis, ut sic dicam, est in quolibet actu fidei, & ideo si unus posset fieri viribus naturæ, quilibet fieri posset. Denique eodem modo ibi dicitur, neminem posse diligere, sicut oportet, unde recte colligitur, neque unum actum dilectionis, sicut oportet, posse facere hominem sine gratia, alias sine gratia posset salvari, quia per unum actum fidei, & dilectionis, sicut oportet, potest homo salvari.

Affertur jam ratio prioris assertionis principal.

8 Hinc ergo sumenda est ratio principalis assertionis, scilicet auxilium hoc requiri ex intrinseca natura talis actus, quæ superat naturalem potestatem intellectus humani ad aliquid efficiendum. Unde fit, hanc necessitatem non esse ex accidenti (ut sic dicam) vel ex intrinseco impedimento, sed per se, & ex natura rei. Declaratur, incipiendo ab hoc ultimo, quia hæc gratia non solum est necessaria ad credendum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu naturæ integræ; imo non solum in natura humana, sed etiam in Angelica; ergo signum est, hanc necessitatem provenire per se, & ab intrinseco ex natura talis actus. Idem colligitur ex eo, quod paulo antea dicebam, hanc necessitatem esse ad singulos actus; ergo signum est, esse per se, & non ex accidenti: nam ea, quæ sunt per accidens, variantur, & interdum deficiunt, ut supra dicebamus de actibus ordinis naturalis. Præterea est ratio a priori, quia actus fidei fundatur per se in sola authoritate divina obscure revelante, & ad illam reducit omnia principia credendi, tanquam ad rationem formalem, propter quam firmissime, & tanquam omnino infallibile creditur, quidquid hac fide tenetur, hic autem modus credendi superat naturales vires intellectus, quia proprio lumini commensurantur: ergo per se, & ex propria ratione talis actus fieri non potest sine viribus gratiæ. Qualis autem sit supernaturalitas illius actus, infra dicam. Denique est optima ratio a posteriori, quia per fidem impetramus alia dona gratiæ, juxta illud Iacob. 1. *Postulet in fide nihil hæsitans*, & docet Aug. epist. 103. ergo oportet, ut ipsa sit donum gratiæ, nam per dona naturæ non meremur gratiam, ut Concilium Arausican. definit, & infra trademus. Alias initium salutis esset ex nobis, quod est damnatum, ut dicemus. Similiter per fidem resistimus tentationibus, iuxta illud Petri: *Cui resistite fortes in fide*; ergo pertinet ad illam gratiam, per quam nobis datur tentationum victoria. Tandem fides est fundamentum justitiæ. Rom. 3. & ad Heb. 11. & exponit Trident. sess. 6. cap. 8. ergo oportet, ut sit ejusdem ordinis cum ipsa justitia, ac subinde supernaturalis, & ex gratia.

CAPUT III.

Utrum ad initium fidei sit necessaria gratia?

Initium fidei quid & quotuplex

1 IN superiori capite Pelagianorum errorem refutavimus, hic contra Semipelagianos breviter agendum est. Et ne de voce initii fidei sit ambiguitas, advertendum est, illa voce significari posse quidquid post revelationem fidei, & ultra illam ex necessitate antecedit in intellectu, aut voluntate, antequam intellectus proprium assensum fidei eliciat. Hoc autem sic prævium ad assensum fidei duplex cogitari potest, scilicet, voluntas credendi, & interna vocatio, & excitatio ad volendum credere, hæc enim duo per se necessaria sunt. Nam quia fidei propositio, seu revelatio, cum non sit evidens, intellectui necessitatem non infert, nec illum omnino determinat, necesse est, ut antecedat voluntas illum determinans, ut ostendit D. Thom. 2. 2. q. 4. art. quia *fides* (ut dixit Clemens Alex. lib. 5. Stromat. in princ.) *est animæ rationalis libero arbitrio utentis assensio*; cum ergo intellectus liber non sit, se ipsum determinare libere non potest; ergo a libera voluntate determinandus est. Ante voluntatem autem necesse est, ut præcedat sufficiens inductio, & præparatio. Præter hæc vero si quid aliud interdum antecedat, erit per accidens, utrumque autem illorū potest initium vocari. Nam Conc. Arausic. cap. 5. voluntatem credendi vocat initium fidei. Juxta doctrinam Concil. Trident. sess. 6. capit. 5. vocatio ad

Consule authorem in tractatu de fide disp. 6. sect. 6.

fidem, quæ per internam prævenientem gratiam in nobis fit ante voluntatem credendi, dici etiam potest initium fidei. Nam licet Concilium ibi non loquatur specialiter de initio fidei, sed de exordio justificationis, nihilominus cum fides sit justificationis fundamentum, clarum est, similem vocationem ad fidem, esse etiam fidei exordium. Et ita illud describit idem Concilium statim cap. 5. dicens. *Disponitur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum*. Est ergo duplex fidei initium, quorum prius vocare possumus proximum, & aliud remotum, vel cum fides partim sit in intellectu, partim in voluntate, unum est principium fidei prout in intellectu consummatur, aliud est initium fidei prout in voluntate inchoatur, & de utroque breviter dicendum est.

2 Dico ergo primo, Post auditam fidem Evangelii, vel revelationem acceptam, neminem habere posse absolutam voluntatem credendi, sicut oportet, seu modo Christiano, nisi per gratiam Dei excitantem, & adjuvantem. Assertio absolute, & in terminis sumpta est de de fide, nam definita est a Conc. Arausi. can. 5. *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, &c.* In quibus verbis obscurum est, quid per augmentum, quidve per initium fidei intelligat, quid autem sit affectus credulitatis non est obscurum, sed clarum. Affectus enim credendi plane idem est, quod voluntas credendi, illa enim vox, *affectus*, non significat quamcunque inchoatam, aut simplicem complacentiam ad res fidei, sed efficacem affectum, *quo* (ut statim ibi adjungit) *in eum credimus, qui justificat impium, & ad regenerationem baptismatis pervenimus*. Hoc autem non fit, nisi per efficacem voluntatem, ut constat; de hac ergo definit, esse per inspirationem Spiritus Sancti *corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem*. Per initium autem fidei fortasse intellexit Concilium hanc eandem voluntatem, nam cum dicit, *initium fidei, ipsumque credulitatis affectum*, hæc posterior pars non videtur addere tertium membrum, sed explicationem proxime præcedentis, unde in t. 2. Concilior. omissa conjunctione *que*, sic legitur, *initium fidei ipsum credulitatis affectum*, subintelligendo particulam, *id est*, vel aliam similem, quam nonnulli codices habent hoc modo, *initium fidei, hoc est ipsum credulitatis affectum*. Et hunc verborum illorum sensum in principio capitis supposuimus. Quo posito per augmentum fidei sufficienter intelligimus ipsam fidem, prout est in intellectu; tum ne illa videatur in illa definitione omissa, cum de illa præcipue probationes ibidem afferantur; tum etiam quia opponit augmentum fidei, ejus initio, quod in voluntate credendi consistit, & quasi augetur, vel potius completur, quando in intellectu motione sua efficit assensum. Et hac declaratione tanquam faciliori, & probabiliori utemur.

Assert. 1. de Fide

Credulitatis affectus quid in citato Concilio

Quid item initiū fidei

Quid etiā augmentum fidei

3 Potest tamen alia expositio illorum verborum considerari, ut per augmentum fidei intelligatur, quod in rigore verba sonant, aliquod comparatæ jam fidei incrementum, & per initium fidei ipsummet actum credendi, prout primum in nobis fit, & esse incipit, ac deniq; per affectum credendi, ipsam voluntatem credendi. Et sic quoad doctrinam, quam intendimus, nulla est diversitas, sed additio, quia sic expresse definitur, etiam augmentum fidei esse ex Spiritus Sancti inspiratione, quod verissimum est. Et expositio videtur non parum consentanea Augustin. libr. de Prædestinatione Sanctorum cap. 2. Aliter etiam possent illa duo distingui initium fidei, & affectus credendi, ut per initium intelligatur vocatio ad fidem, ad quam sequitur voluntas credendi, quæ causa est actus fidei, qui per augmentum fidei significatur juxta primam expositionem. Et hoc modo confirmat ille canon non solum præsentem assertionem, sed etiam sequentem, & aliam, quam cap. præcedenti stabilivimus. Et omnibus modis canon ille intentam a nobis veritatem comprobat. Quam Concilium probat tribus Scripturæ locis. Primus est generalis ad Philip. 1. *Qui cœpit in vobis bonum opus, ipse perficiet*.

Expositio alia prædictorum

Alia

Alia vero sunt specialia de fide, scilic. eodem Philip. 1. *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, &c.* Et ad Ephes. 2. *Gratia salvati estis per fidem, donum enim Dei est.* Quæ testimonia, quia de fide simpliciter loquuntur, & fides est voluntaria, ac libera, tacite explicantur a Concilio, ut non solum de actu intellectus, sed etiam de voluntate credendi intelligantur, estque expositio conformis August. libr. de Prædest. Sanctor. cap. 2. & 7.

Ratio ejusdem Concilii subobscura exponitur.

4 Addit denique Concilium in fine canonis rationem subobscuram ab inconvenienti sumptam dicens, *Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnem eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt?* Non est enim facile deducere hoc inconveniens ex Semipelagianor. sententia. Cur enim idololatræ erunt aliquo modo fideles, etiamsi fides in nobis esset ex viribus naturæ, quia de facto non est in illis, etiamsi, juxta illum errorem, vires habeant, quibus possent credere, si eis prædicaretur Evangelium. Sed videtur illatio intelligenda de his, qui extra Ecclesiam in Deum aliquo modo credunt, ut sunt hæretici, Judæi, & Pagani, illi enim aliquam naturalem, seu acquisitam fidem habent, & ideo si nostra etiam fides naturalis esset, quodammodo illi fideles, vel Christiani essent. Quæ ratio tanquam ex abundanti addita est a Concilio tanquam conjectura, & manuductio quædam, ad significandum fidem Christianorum altioris rationis esse ab omni fide, qua extra Ecclesiam nonnulli credunt in Deum, ac subinde, licet hæc sit voluntaria voluntate naturali, nihilominus voluntatem credendi modo Christiano, opus esse divinæ gratiæ.

Refertur interpretamentū quorundā allati canonis.

5 Non defuerunt autem qui hanc definitionem de fide viva interpretati fuerint, ita ut non quilibet affectus credendi, sed ille, quo aliquis vult credere in Deum super omnia dilectum ex gratia esse definiatur. Possentque juvari illis verbis, *Corrigentis voluntatem ab infidelitate ad fidem, & ab impietate ad pietatem*, id est, ad sanctitatem. Item inducere possunt verbum illud, *Qui enim fidem, qua in Deum credimus, naturalem esse definiunt.* Nam fides, qua in Deum credimus, est fides viva, seu formata, juxta vulgarem expositioné D. Thomæ; ergo de illa sola loquitur Concilium. Quam quidem sententiam typis mandatam non invenio: audivi autem virum satis doctum, & gravem illam publice in quadam Academia docuisse, consequenterque dixisse voluntatem credendi, quæ charitatem præcedit, posse sine viribus gratiæ per liberum arbitrium haberi. Quæ sententia valde mihi displicet, quia censeo in hoc canone esse damnatam, & ideo breviter ostendam, expositionem illam omnino falsam, & contra verba, & mentem Concilii esse.

Rejicit. 1.

6 Primo quia per illud decretum intendit Concilium damnare errorem Semipelagianorum, qui dixerunt, licet perfecta fides sit ex gratia, initium fidei esse ex nobis, maxime voluntatem credendi, ut constat ex Aug. lib. de Prædest. Sanctor. cap. 2. & sequentibus, & Prospero, & Hilario in epistol. ad ipsum; ergo Concilium non loquitur de voluntate charitatis, seu contritionis, sed de illa voluntate, de qua, seu circa quam Semipelagiani errabant. Secundo idem

Rejicit. 2.

probatur ex verbis Concilii, quia charitas, quæ informat fidem, & facit illam esse vivam, non potest dici initium fidei, sed potius ejus perfectio: neque amor charitatis, quo fides vivit, est affectu ipse credendi, sed est amor Dei super omnia, qui longe diversus affectus est. Unde hic etiam amor, seu affectus diligendi Deum non mutat hominem ab infidelitate ad fidem, potest enim fieri hæc mutatio sine infusione charitatis, fit autem per affectum credendi; ergo sermo est de isto affectu, quatenus præcise ad fidem terminatur, per quem transfertur homo ab impietate ad pietatem, id est, a falso cultu ad verum cultum veri Dei, hoc enim proprie illa verba significant.

Rejicitur

7 Tertio hoc evidentius convincunt verba ejusdem Concilii in canon. 7. dicentis: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad salutē pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit aut eligere sive salutari, id est, Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo, & credendo, veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere. Et illud Apostoli: Non quod idonei sumus, cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ubi pondero verbum, *Consentire prædicationi*, nam consentire actus voluntatis est, quem statim ab actu credendi distinguit Concilium, dicens, *dat suavitatem in consentiendo, & credendo*, ille autem consensus non est, nisi voluntas credendi, quæ antecedit charitatem, & sine illa esse potest: infidelis enim consentiendo prędicationi convertitur ad fidem; etiam si nondum amet super omnia Deum, nec pœnitentiam agat: ergo ad illum etiam consensum requirit gratiam Concilium. Præsertim quia etiam illa voluntas est quædam electio conferens multum ad vitam æterna m, & ita etiam comprehenditur sub prioribus verbis ejusdem Concilii. Idemque sumitur ex can. 25. & aliis generalibus decretis. Et randem confirmatur ab inconvenienti, quia alias fides secundum se non esset ex gratia, sed tantum ut viva per charitatem, consequens est omnino erroneum, quia etiam fides informis, & ut tempore separatur a justificatione, est donum Dei, ut constat ex Conc. Trid. sess. 6. & 14. & ex omnibus dictis in præcedenti capite. Sequela vero patet, quia Concilium Arausic. eodem modo requirit gratiam ad fidem, & ad initium fidei; ergo vel in utroque loquitur tantum de fide viva, & sequitur inconveniens dictum, vel in utroque loquitur de fide secundum se, etiam ut antecedit justitiam, & sic concluditur, quod intendimus.

8 Quarto veritas ipsa, & assertio posita confirmatur ex doctrina Concil. Trident. sess. 6. cap. 6. ubi de- 4. Contra idem interpretamentum arguitur pro asser. tione ex Trid.
scribendo justificationem, inquit. *Moventur autem ad justitiam, dum divina gratia excitati, & adjuti libere moventur, in Deum credendo, &c.* ubi apperte loquitur de fide, quæ antecedit cæteras dispositiones ad gratiam, etiam remotas, & imperfectas, ut sunt timor, &c. & tamen dicit illam fidem, quatenus libera est, esse ex gratia excitante, & adjuvante, est autem fides libera ratione hujus voluntatis; ergo ad hanc voluntatem requirit gratiam excitantem, & adjuvantem. Et juxta illam doctrinam intelligendus est canon. 3. ubi ad fidem dicit esse necessariam illuminationem, inspirationem, & adjuvantem gratiam, nam sub fide comprehendit hanc voluntatem, quia loquitur de illa, ut actus liber, & humanus est. Quinto hoc probant testimonia Scripturæ, quibus eadem Concilia utuntur, Arguit 5.
ut vidimus, quibus addi potest illud Actor. 16. *Cujus Dominus aperuit cor, intendere iis, quæ dicebantur a Paulo.* Et idem probant cætera jam adducta, quæ generaliter loquuntur de operibus pietatis: nam sub illis merito comprehenditur hæc voluntas, quia per se multum confert ad salutem, & pietatem, & est actus maxime necessarius ad salutem. Unde si homo a se haberet illam voluntatem, multum haberet, unde gloriari posset; imo initium salutis posset sibi tribuere, quia ab hoc actu illud magna ex parte incipit.

9 Sexto propter hæc, & similia Augustinus, qui Arg. 6. ex Patrib.
aliquando fuit in illa sententia, in quadam expositione epist. ad Rom. proposit. 62. illam sub nomine erroris retractavit. Retractat. c. 23. & lib. de Prædest. Sanct. cap. 3. dicens, se fuisse aliquando in illo errore. Et in illo lib. late hoc persuadet, tum ex variis Scripturæ testimoniis, tum etiam argumentis desumptis ex orationibus, quibus aliis hanc voluntatem credendi petimus, & pro simili voluntate nobis, vel aliis data gratias agimus, & ut in ea perseveremus, postulamus; tum ex eo, quia alias si initium fidei, seu voluntas credendi esset ex nobis, per illam possemus mereri fidem, & per fidem cætera, & ita simpliciter initium salutis esset ex nobis, & vicissent Semipelagiani, & destrueretur ratio gratiæ, quia jam non gratis, sed ex meritis daretur. Quæ argumenta late prosequitur tum ibi, tum q. 2. ad Simplicianum, & lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. & seq. Prosper contra Collat. cap. 6. & in epist. citata, & ad excerpta Genuens. dub. 5. & lib. 1. de Vocat. gent. cap. 22. alias 7. Fulgent. de Incarn. & grat. cap. 18. & optime de fide ad Petrum cap. 32. & Petr. Diacon. lib. de Incarn. & grat. cap. 6. in fine.

10 Tandem ratio Theologica hujus assertionis eodem modo explicanda est, quo id fecimus in præcedenti capite. Nam hæc necessitas non est accidentaria ex difficultatibus, vel impedimentis extrinsecis, sed est per se, ut probant omnia adducta. Unde in omni statu intellectualis creaturæ, atque adeo in omnibus, & singulis actibus volendi credere talis necessitas invenitur, quod eodem modo probandum est; ergo provenit hæc necessitas ex supernaturalitate ipsiusmet actus. Hæc autem declarari potest ex ipso actu credendi intellectus, vel quatenus est effectus, vel quatenus est objectum hujus voluntatis. Nam voluntas per hunc affectum efficaciter movet intellectum, & captivat illum in obsequium fidei, illa autem motio intellectus supernaturalis est; ergo & voluntas non potest per solas vires naturæ efficaciter movere intellectum ad operandum supra naturam. Item honestas, quæ invenitur in ipso actu credendi, quam voluntas amat per illum actum suum, supernaturalis est: ergo & ipse affectus est supernaturalis: qualis autem hæc supernaturalis sit, in sequentibus explicabimus.

Ultimo ex ratione

11 Contra hanc vero sententiam sensisse videtur Scotus in 3.d.25.q.2. ubi directe contra D. Th. contendit, non esse necessarium in voluntate habitum infusum, qui sit principium voluntatis credendi. Consequenter vero id probat, quia ad credendum non est necessaria voluntas credendi, quæ ex gratia fiat, ac subinde quæ supernaturalis sit, quia ad credendum ex fide infusa, vel nulla voluntas necessaria est, sed sufficit, ut voluntas non contradicat, vel *esto*, inquit, *requiratur motio positiva voluntatis*, *etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus*, per quæ verba non solum habitum, sed etiam principium supernaturale, omneque speciale auxilium excludit. Potestque hæc sententia vulgari objectione suaderi, quia interdum movetur homo ad fidem per voluntatem peccaminosam: talis autem voluntas non potest esse ex gratia: ergo non oportet voluntatem credendi semper esse ex gratia. Minor videtur per se nota, quia mala voluntas non potest esse ex inspiratione divina. *Gratia enim Dei* (ut Aug. lib. de Grat. & lib. arb. c.15. dixit) *semper est bona, & per hanc fit, ut homo sit bonæ voluntatis*. Et ideo etiam lib.2. contra duas epist. Pelag. dixit, *Cupiditas boni, a Deo non esset, nisi bona esset*. Majorem autem propositionem indicat August. lib. de Catechizand. rudib. c.17. dum dicit aliquos fieri Christianos propter humanum honorem, vel aliam temporalem cupiditatem, qui actus malus est.

Scotus sensisse videtur contra assertionem

12 Ad Scotum respondemus, in primis ejus responsionem procedere ex quibusdam fundamentis parum consentaneis veris de gratia principiis, ille enim opinatur, fidem infusam supponere fidem acquisitam: imo actum fidei infusæ esse eundem in substantia, & entitate, solumque differre in aliquo modo, quem actus fidei Christianæ habet ab habitu infuso. Hinc ergo in citato loco dixit Scotus, ad fidem acquisitam articulor. fidei sufficere voluntatem naturalem moventem intellectum, post illam vero fidem vel non esse necessarium voluntatis actum, ad credendum fide infusa, vel esto requiratur, eandem voluntatem ex puris naturalib. elicitam sufficere. Hæc autem doctrina probanda non est, quia sapit Semipelagianum errorem. Unde quidquid sit, an actus fidei infusæ, & acquisitæ differant in substantia actus, quod postea videbimus, & an acquisitus ad infusum supponatur, quod ad præsens non refert, & in propria materia tractandum est; ut certum supponimus, ad credendum fide infusa necessariam esse positivam motionem voluntatis per affectum credendi. Nam hoc apperte supponitur in dicto canone Concilii Arausicani, dum affectum credendi initium fidei vocat, vel saltem cum numerat ut necessarium conjunctum cum actu credendi. Deniq; idem docet sæpius Aug., præsertim de Prædestinat. Sanctor. cap.5. & in fine quæst. 2. ad Simplician. & tract. 26. in Ioann. quem locum late expendit, & defendit Prosper ad Excerpta Genuens. c. 4. Idemq; sopponit Fulgen. de Incarnat. & grat. cap. 17. Bernard. lib.5. de Consideral. cap. 6. Hoc ergo posito certum est, illam voluntatem debere esse divinitus inspiratam, ac subinde non posse haberi ex puris naturalibus, ut probatum est. An vero possit Scotus aliquo modo excusari, paulo inferius dicam.

Ad Scotũ quid inprimis dicendum

13 Ad objectionem vero aliqui putant, posse eundem actum ex obiecto bonum fieri malum ex relatione ad pravum finem, retenta bonitate, quam ex objecto habet. Juxta quam sententiam consequenter dici potest, eandem voluntatem credendi, etiamsi ex gratia sit, & inde habeat bonitatem sui ordinis, posse accidentaliter male fieri ex relatione ad malum finem. Ego vero sententiam illam in universum falsam esse censeo, maxime vero in actibus supernaturalibus a voluntate elicitis, quos ab omni macula puros esse necesse est, quia revera non possunt ex malo fine imperari, de quo latius in 1.2. q.18.

Deinde ad obiectionem pro illo quid nonnulli respondeant

14 Respondeo ergo negando minorem, nam si voluntas movens ad credendum, sit ex motivo humano, non sufficit ad credendum, sicut oportet, nam illud motivum non solum debile est, sed etiam potest inducere ad non credendum. Unde ajebat Christus Ioa. 5. *Quomodo potestis credere, qui gloriam invicem accipitis*? vel certe potius inducit ad fingendum, quam ad credendum. Unde Aug. dicto lib. de Cathechizand. rudib. cap.5. *Qui aliquid* (inquit) *expectando ab hominibus, quibus se aliter placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum evitando, quorum offensiones, aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus, non fieri vult sed potius fingere: fides enim non est salvandi corporis sed credentis animi*. Unde licet dicto cap.17. in principio dicat, esse aliquos, qui propterea volunt esse Christiani, ut promereantur homines, a quibus aliqua temporalia expectant, aut ne offendant, quos timent: paulo inferius indicat, eos irridere Christianum nomen, & simulato corde intrare in Ecclesiam. Ideoque eos distinguit ab aliis, qui meliore spe, & ex timore Dei volunt fieri Christiani, simul vero id faciunt, *ut feliciores sint in rebus terrenis, quam illi, qui non colunt Deum*, de quibus ait, *meliori spe esse*, quia vere, & non ficte fiunt Christiani, *sed non cum minori periculo*, quia si postea temporalia non consequantur, & alios impios videant in temporali felicitate excellere, perturbantur, & facile a fide deficiunt. Hi enim non moventur ad fidem primario ex intentione temporalium, sed tantum concomitanter, & secundario, & ideo potest in eis esse voluntas bona, & supernaturalis credendi conjuncta alteri, vel pravæ, vel indifferenti.

Vera responsio

15 Denique accidere etiam potest, ut sine fide vera & Christiana velit quis vere, & non ficte baptizari, vel ad summum credendo fide quadam humana. Et tunc, cum ille non credat, sicut oportet ad salutem, non oportet, ut ex voluntate supernaturali, & honesta veniat ad baptismum, & nihilominus vere fiat Christanus quoad charactere, quia ad hoc sufficit, quod voluntatem habeat recipiendi baptismum, nam qualiscunque sit illa voluntas, sacramentum erit validum. Addo præterea sermonem esse de voluntate credendi, quæ determinet intellectum quoad specificationem actus, eumque reducat ab infidelitate ad fidem, ut Arausic. Concilium dixit. Nam si loquamur de homine jam credente, & assuefacto ad exercendum actus supernaturales, accidere potest, ut ex humano tantum motivo applicetur ad considerandum de rebus fidei, & quod tunc liceat actus veros, & supernaturales fidei ex usu, & habitu, etiamsi tunc non habeat in voluntate peculiarem actum supernaturalem, & hoc modo posset excusari Scotus in loco supra citato. Nam aperte loquitur de homine habente jam habitum fidei infusæ, & de illo ait, posito credibili præsenti posse per habitum fidei infusæ credere, vel non contradicente voluntate, vel per naturalem voluntatem applicantem intellectum ad intelligendum, *dummodo*, inquit, *in intellectu sit habitus inclinans intellectum in illud*. Tunc enim illa voluntas non est proprius affectus credendi, de quo loquuti sumus, sed est generalis voluntas operandi circa materiam, quæ jam supponitur credita, & ideo inferioris rationis esse potest.

Progreditur proxima responsio

16 Dico secundo. Non solum voluntatem credendi, sed etiam initium voluntatis esse ex gratia, seu potius esse peculiarem gratiam Dei gratis omnino collatam. 2. Assert.

Hæc

Hæc assertio etiam est contra Semipelagianos, nam licet forte aliqui eorum sentirent, illam voluntatem credendi esse ex auxilio gratiæ, semper dicebant, præcedere ex parte nostra aliquod initium illius auxilii, ratione cujus principii illa voluntas sit in potestate nostra, sive illud principium sit aliquod humanum desiderium, petitio, vel aliquid ejusmodi, ut ex Augustino, Prospero, & Hilario ex dictis in li. 1. satis constat. Contra hos vero definita est assertio in can. 5. Concilii Arausicani, si initium, de quo ibi est sermo, ab actu, & voluntate credendi distinguatur. Quia vero probabilius videtur, ibi Concilium voluntatem credendi vocasse initium fidei, & consequenter de eo, quod præcedit voluntatem illam, ibi nihil dixisse, ideo ulterius ponderandum est in eodem canone definiri, voluntatem illam fieri in nobis, *per gratiæ donum*, *hoc est*, *per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram*, *&c.* Ergo intelligit Concilium, inspirationem illam esse principium illius voluntatis: illa autem non ex est nobis, sed ex Spiritu Sancto. Item dum ait, esse gratiæ donum, aperte docet, non esse ex ullo merito nostro, quia si ex merito, jam non est gratia. Et in canon. 6. & 7. evidentius ostendit, gratiam illam, per quam fides, vel affectus ad illam, in nobis gignitur, non dari nobis propter humanam invocationem, vel aliquid simile, ac subinde quidquid præcedit per se conferens ad talem affectum ex gratia esse. Expresse etiam Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 5. dicit exordium justificationis sumi ex vocatione divina, loquitur tamen de tota justificatione, ut a fide incipit, ut patebit statim ex cap. 6.

Illustratur amplius que suadetur assertio

17 Præterea declaratur assertio ex re ipsa, nam hoc initium voluntatis credendi nihil aliud est, nisi gratia vocationis, & non tantum externæ, sed etiam internæ, per quam & intellectus suadetur, & voluntas paulatim attrahitur, ut velit, quam interdum vocat Augustinus internam doctrinam, sæpius vero gratiam vocationis, quam ubique plurimum commendat, & exaggerat, præsertim dicta quæst. 2. ad Simplician. & lib. de Prædestin. Sanctor. At vero illa vocatio est ex pura gratia Dei, imo est ipsa prima gratia auxilians; ergo initium voluntatis credendi est gratia, & ex gratia, seu gratuita voluntate Dei. Quod optime confirmat August. lib. de Prædestin. Sanctor. cap. 2. & illo 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*, *quasi ex nobis*, aliquid scilicet, ad salutem conferens, sed principium illius voluntatis est aliqua pia, & sancta cogitatio multum saluti proficua, quia *credere*, inquit, *est cum assensione cogitare*, & *quia nemo credit*, *nisi prius cogitet*, *esse credendum*, ergo illa cogitatio, seu illud principium voluntas credendi non est ex nobis, sed ex Dei gratia. Et in cap. 4. idem confirmat ex illo 1. Corinth. 4. *Quid habes*, *quod non accepisti*? nam illud initium aliquid est, & magni momenti. Nam ante prædictam voluntatem necesse est, habere hoc judicium, *credendum est*, vel *expedit credere*, hoc autem aliquid est, & magni momenti ad negotium salutis: est ergo gratia, seu ex gratia. Item cum voluntas per illum affectum elevetur supra totum ordinem naturæ, necesse est, ut præcedat in intellectu illuminatio sufficiens: illa ergo non potest esse ex natura, sed ex gratia. Hic autem incurrebant gravissimæ difficultates de illo judicio, quale, & quomodo sit supernaturale, & ad quam virtutem pertinet: sed hæc pertinent ad materiam de fide. Item occurrebat difficultas, quomodo illud initium sit in potestate hominis, & an detur facienti, quod in se est per vires naturæ. Hæc vero in lib. 4. explicabitur.

CAPUT IV.

An actus fidei sit in se, & in substantia supernaturalis, & tractatur prima sententia.

Præsentis quæstionis introductio

1 NOn possumus convenienter exponere, qualis sit gratia ad actum fidei necessaria, seu qualis, & quanta sit hæc necessitas, nisi prius qualis sit supernaturalitas actus fidei declaremus. Et ideo ab hac quæstione initium sumimus. Quæ quidem versari potest de omnibus actibus in se supernaturalibus quales sunt actus omnium infusarum virtutum, unde posset merito quæstio in genere disputari, habet tamen in singulis generibus, seu speciebus peculiarem difficultatem, & ideo commodius visum est, speciatim in singulis, prout materia postulaverit, illam tractare. Quia vero fides prima est harum virtutum, circa illa attingemus ea, quæ omnibus generalia sunt, & quæ propria fidei esse videbuntur; de cæteris autem brevius, quæ ad singula peculiariter pertinuerint, expediemus.

Prima & vulgaris acceptio actus quoad substantiam, & quoad modum

2 Prius autem ne de nominibus sit controversia (ut in hoc puncto specialiter esse solet) explicare oportet, quid per substantiam, quid vero per modum actus intelligamus, & consequenter quid sit, actus in substantia, vel tantum in modo distingui. Potest enim per substantiam actus, vel generalis aliqua ratio in tali actu inventa, vel tota species, ac entitas actus significari. Priori modo dicere possumus, substantiam charitatis esse, quod sit amor; posteriori autem modo dicemus substantiam charitatis non in amore tantum, sed in tali specifico, ac perfecto amore positam esse. Atque eadem proportione modus actus dici potest, vel modus essentialis, quia per differentiam specificam genus contrahit, & quasi modificatur, vel modus accidentalis, quia additur entitati actus in sua specie jam plene constituti. Si ergo substantia actus pro genere sumatur, clarum est, actus supernaturales non esse in substantia supernaturales, sed ea potius cum actibus naturalibus convenire, nimirum in genere cognitionis, vel assensus, vel amoris, vel spei, vel in alia simili. Et enim si hanc convenientiam non haberent, non possent esse actus eliciti a nostris potentiis, quia potentiæ non possunt elevari extra sua objecta saltem universalissima, & consequenter neque ad actus, qui his generibus non contineantur. Ut recte notavit Cajet. 2. 2. q. 171. ar. 2. circa ad 3. Si autem sumpta substantia actus, dicentur hi actus supernaturales quoad modum, quatenus differentia specifica dicitur modificare genus. Accipi autem vulgo solere actum quoad substantiam, pro actu considerato secundum rationem generalem assensus, vel amoris circa tale objectum, notat Molina in Concordia q. 14. art. 13. disp. 15. §. *Tertium*.

Acceptio altera & hujus loci propria actus quoad substantiam

3 Hic autem non in hoc sensu loquimur, sed illos actus quoad substantiam supernaturales vocamus, in quibus genus cognitionis, vel amoris contrahitur essentialiter per differentiam superioris ordinis, id est, quæ ad quendam rerum gradum, ordinem naturalem superantem pertinet, ideoque ad illum elevat ipsos actus. Unde fit, ut nec a nostris potentiis, nec ab Angelicis, nec fortasse ab ullo intellectu creabili, per vires naturales elici possint. Tunc autem talis actus totus est supernaturalis quoad substantiam, id est, quoad suã entitatem, quia (ut dixi) differentia specifica elevat genus cognitionis, vel amoris ad supernaturalem ordinem, & ita tota entitas est supernaturalis, quia in re non est distinctio actualis inter genus, & differentiam, & indivisibilis entitas non potest esse in diversis ordinibus, naturali, & supernaturali. Quo fit, ut genus cognitionis, vel amoris de se nec naturale sit, nec supernaturale, sed abstrahens, quia contrahi potest per differentia utriusque ordinis, sicut substantia abstrahit a spirituali, & materiali.

Et quoad modum

4 Et hinc facile declaratur, quid sit, actum esse naturalem quoad substantiam, & supernaturalem quoad modum. Dicitur enim actus naturalis, non prout naturale distinguitur a libero, nam actus etiam ordinis naturalis liberi esse possunt, imo tales esse debent, ut sint morales, sed naturale hic a supernaturali distinguitur. Unde tunc actus est in substantia naturalis, quando constituitur essentialiter per specificam differentiam ordinis naturalis: nam inde fit, ut actus in tota sua physica entitate, & in re ipsa naturalis sit, & consequenter sit aptus elici a naturali potentia per vires naturales ejus. Quoad modum vero esse potest supernaturalis, vel in fieri tantum, quia scilicet, fit modo præternaturali, seu ab alia causa, quam a naturali, seu non servato ordine naturalium causarum, sicut est oculus restitutus cæco miraculose, & homo resu-

scitatus; vel potest esse effectus supernaturalis quoad modum in facto esse, & in termino, videlicet, quando naturali entitati actus additur modus, qui non possit, nisi supernaturaliter fieri, tunc enim actus tali modo affectus, dicitur in se supernaturalis quoad modum, seu in facto esse. Hic autem modus tunc est proprius, & realis, quando est intrinsecus actui, & illi in re ipsa quasi adhærens accidentaliter, ut est, verbi gratia, intensio actus, vel si qua alia similis proprietas in his actibus inveniri potest. Præter hunc autem intrinsecum modum, excogitatum est aliud genus modi extrinseci, seu moraliter tantum convenientis actui quasi per extrinsecam denominationem, ut est honestas aliqua, vel supernaturalitas per relationem ad finem extrinsecum, vel ratio meriti proveniens tantum ex extrinseca Dei acceptatione, vel ordinatione: nam si proveniat ex interna dignitate actus, jam illa erit, vel substantia, vel realis proprietas, & intrinseca ipsi actui.

a. sentent. de actu fidei quod sit in substantia sua naturalis.

5. His ergo positis, fuit olim sententia ab Scholasticis Theologis valde recepta actum fidei Christianæ esse in substantia sua naturalem, ita ut si entitas actus præscindatur ab omni alio modo, possit ab intellectu produci suis viribus naturalibus, & similiter voluntas credendi possit a sola voluntate pro sua libertate fieri, præmissa tantum sufficienti propositione objecti, absque alia illuminatione, inspiratione, aut excitatione gratiæ, præter eam, quæ ex tali propositione externa objecti naturaliter potest in interioribus potentiis resultare. Solet hæc sententia Scoto tribui, ex alio universali principio, nimirum, quia creditur, in prima quæst. Prologi dixisse, nullam esse formam in se supernaturalem secundum entitatem suam. Ita illum intellexit Cajet. 1. p. qu. 1. ar. 1. & to. 1. Opuscul. tract. 3. de Potentia neutra. q. 2. quem aliqui Moderni sequuntur. Ex quo universali principio optime sequitur, fidei actum, cum sit forma quædam creata, non esse in se, & in substantia supernaturalem.

Cajetan. hanc opinionē tribuit Scoto Vasq. 1. p. disp. 214. c. 1. & 1. 2. d. 187 c. 1.

Prædictā opinionē nō docuisse Scotum ostendit.

Ex 1. cap.

6. Veruntamen nec Scotus illud principium universale posuit, nec potest cum doctrina ejus in aliis locis subsistere. Primum patet, quia in illa quæst. 1. in §. *Antequam*, vers. *Ad propositum*, solum dicit actum, seu formam dupliciter posse dici supernaturalem, scilicet, vel respectu agentis, vel respectu recipientis, & priori respectu fatetur posse esse supernaturalem, quia potest præter cursum naturalium causarum fieri, ac subinde supernaturali modo. Respectu vero recipientis dicit, omnem formam posse dici naturalem, si naturalem potentiam respiciat, quia, & potentia naturaliter inclinatur ad quamcunque perfectionem suam, & forma naturaliter perficit ipsam. Et in eodem sensu dicit ibidem in particulari de actu cognoscendi, comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem, nullam esse cognitionem supernaturalem intellectui respectu illius, quia omni cognitione perficitur, & ad omnem inclinatur, ac proinde solum esse posse cognitionem supernaturalem respectu agentis. Unde cum fides sit cognitio quædam, idem necesse est, de illa sensisse. At vero ex his non sufficienter colligitur, ex sententia Scoti, nullum actum intellectus esse in se supernaturalem, alioqui etiam visio beatifica non esset supernaturalis forma intellectus, quod non solum est in se omnino falsum, sed etiam contra doctrinam ejusdem Scoti in 4. dist. 49. qu. 11. Deinde etiam habitus fidei infusæ non esset in se, & in substantia sua supernaturalis, contra doctrinam ejusdem Scoti in 3. dist. 23. qu. unica §. *Ad quæstionem*, & d. 27. q. unic. §. *De tertio dico*, ubi etiam refert, quæ dixerat in 1. d. 17. q. 2. §. *Ad solutionem*, ubi docet dari habitum supernaturalem, per quem homo justus formaliter acceptatur a Deo. Idemque dixit de gratia sanctificante, generatim loquendo, esse scilicet formam supernaturalem, & per se infusam, in 2. d. 27. q. unic. §. *Ad quæstionem*.

Ex 2. cap.

7. Præterea Sotus non negat actum amandi, vel cognoscendi, prout oportet ad salutem, esse in se supernaturalem, saltem quoad aliquem modum factum in ipso actu, qui non posset fieri per vires naturæ; nam in loco citato in 1. dist. 17. quæst. 2. §. *Ad solutionem*, in fine dicit, habitum infusum non solum dari ad animæ ornatum, & pulchritudinem, sed etiam ad efficiendum actum intensiorem, quam posset viribus naturæ fieri, & nihilominus de actu sic intenso comparato ad potentiam recipientem dicit Scotus (juxta priorem doctrinam in Prologo datam) esse naturalem, quantum ad naturalem inclinationem potentiæ ad ipsum, & quantum ad informationem, & perfectionem potentiæ. Igitur ex illa distinctione non potest colligi, negasse Scotum omnem formam, vel actum in entitate, aut intrinseco modo supernaturalem. Quantum ergo ex collatione omnium locorum conjicere possum, Scotus non negat, dari posse entitatem, aut formam supernaturalem, id est, quæ per causas creatas naturalibus viribus earum fieri non possit, neque sit connaturalis alicui substantiæ creatæ, vel naturali potentiæ ejus, sed data tali forma, nihilominus de illa docet, potentiam, in qua recipitur, ad illam naturaliter inclinari, & talem actum naturaliter perficere potentiam, & secundum hunc duplicem respectum quamcunque formam posse dici naturalem, etiamsi in se supernaturalis sit: & hac ratione in 3. distinction. 17. quæstion. 1. §. *Contram primam viam*, negat distinctionem, duplicis beatitudinis naturalis, & supernaturalis, quia idem finis, qui est supernaturalis quoad consecutionem est naturalis quoad inclinationem humanæ naturæ in ipsum, juxta doctrinam suam de appetitu naturali ad videndum Deum, quam tradit in quæstione prima Prolog. §. *Ad primum*: & §. *Ad quæstionem*, & in quarta distinctione 59. qu. 9. & 10.

Quædam apud Scotū minus vera non arguunt negasse entitates supernaturales.

8. Quamvis autem illa disputatio de primo illo respectu naturalis inclinationis ad formas supernaturales, non sit hujus loci, credimus tamen falsum esse, intellectum naturaliter inclinari ad visionem beatam, vel animam naturaliter inclinari ad gratiam, vel alios habitus supernaturales, quod supra libro primo tetigimus, in materia vero de beatitudine latius probandum est. De alio vero respectu naturaliter perficiendi potentiam dicendum est, si illud, *naturaliter*, referatur ad ipsam formam, verum esse, quia gratia, & omnis forma connaturaliter inclinatur ad subjectum, cujus est proprius actus, & connaturale illi est, perficere potentiam, in qua recipitur. Neque hoc repugnat supernaturalitati formæ: nam licet ipsa forma in se sit supernaturalis; nihilominus habet propriam essentiam, quæ est natura ejus, & secundum eam potest habere proprietates sibi connaturales, quarum una est, informare, & naturaliter perficere subjectum. Si vero illud, *naturaliter*, referatur ad potentiam recipientem, sic falsum est naturaliter perfici per talem formam, perficitur enim supernaturaliter, quia illa perfectio non est ibi connaturalis, nec naturalis debita, neque ad illam habet potentiam naturalem, sed obedientialem, ut recte Cajetan. dixit. Neque Scotus potest eam negare, cum potentia neutra, quam ipse ponit, suo modo, & servata proportione, obedientialis dici possit. Quidquid vero sit de modo loquendi quoad potentiam receptivam, satis in præsenti est, quod actus sit super vires naturales potentiæ activæ, ut supernaturalis dicatur, quia hic tractamus de viribus gratiæ necessariis ad operandum. Hoc ergo modo non negat Scotus formam, seu gratiam in se supernaturalem. Aliter tamen videtur loqui de habitibus gratiæ, aliter de actibus secundis: nam de habitibus sentit esse simpliciter in sua entitate, & specie supernaturales, de actibus vero non ita sentit, sed solum quoad intensionem esse supernaturales, ut ex citatis locis constat.

Alii prædictæ sententiæ authores.

9. Eandem sententiam eodem modo tenent Gabriel in 3. distinct. 23. quæst. 2. articulo 1. in fine, & art. 2. conclus. 2. ubi ait, fidem infusam non esse necessariam propter substantiam actus fidei, sed propter solam intensionem: firmitatem autem, seu certitudinem etiam vult esse naturalem, ac per se dependentem a fide acquisita, tanquam a causa partiali. Refertque in eandem sententiam Ochamum quodlibet tertio, quæstione 7. & idem de intensione tenet Paludanus in 3. distinct. 23. quæstione 3. in fine, & idem Almain. quæstione 3. Durandus etiam ibi quæstione 6. numer. octavo, licet dicat, habitum fidei esse infusum, statim addit,

addit, illum infundi, non quia sine illo non possimus credere verum supernaturale, *sed quia non ita prompte & faciliter, ut determinatum est* (inquit) *in* 2. videlicet distin.18. quæst.1. ubi num.7. addit, fidei habitum conferre ad firmiter, & discrete assentiendum, in quæst.2. addit modum meriti, & similia habet in 1. distin.17.quæst.2. ad secundum. Semper tamen sentit, substantiam actus fidei posse fieri per naturalem facultatem intellectus. Expressius vero in 3.distin.31.quæst. 4.num.11.dicit, visionem Dei esse supernaturalem essentialiter, & ideo non convenire in genere proximo cum aliquo actu viæ, etiam fidei. In quo aperte docet, nullum actum viæ esse supernaturalem quoad substantiam, seu in specie sua, & ita concludit, fidem secundum essentiam posse fieri per vires naturales. Solet etiam allegari Major in 2.distinct.1.quæst.5. Sed ibi nihil invenio, tamen in 3.distinct.26.artic.42. alias 3. id plane significat, dum ait, eundem actum fidei posse successive esse verum, & falsum, & quando est verus, esse fidei infusæ, & postea esse tantum fidei acquisitæ. Et simili proportione opinatur de actu charitatis quoad bonitatem, vel malitiam. Sed de hoc postea. Nam etiam hic possunt allegari omnes, qui tenent actum charitatis esse naturalem quoad substantiam, quoniam a fortiori debent idem opinari de fide, quia minus perfecta est, quam charitas, sed illos postea suo loco referemus.

Idem docet. 10. Similiter eandem sententiam sequuti sunt plures ex antiquioribus Thomistis, nam præter Paludanum, quem jam retuli, Capreol.in 1.distin.17.quæst. 1.art.3.ad argumenta Aureoli contra primam conclus. circa finem, & ad argumenta Gregorii contra secundam concl.generaliter sentit, habitus infusos non requiri propter substantiam actuum, sed propter modum, quem appellat promptitudinem, delectabilitatem, & acceptabilitatem. Expressius hoc docuit Cajetan. 2.2. quæst.171.art.2.circa ad 3. ubi sentit, actum fidei sine gratia non fieri *laudabiliter*, unde solum propter hunc modum videtur ponere necessitatem auxilii gratiæ, ad credendum. Item 1.2.quæst.109.artic.4. sentit omnes actus virtutum infusarum esse naturales quoad substantiam, & de contritione in tom.1. Opusculorum tract. 4.quæst.1. Eandem sententiam sæpius docuit Soto lib. 1.de Natur. & gratia cap.22. & lib.2.cap.14. in fine, & cap.16.ad 1. & 2. & in 4.distin.17.quæst.1.art. Soletque attribui hæc S.Thomæ 2.2. quæstio.171. articul.2. ad 3. Sed ibi non loquitur in hoc sensu, ut infra videbimus. Dicti ergo authores conveniunt in hoc, quod actus fidei in substantia sua est naturalis, & ideo si præcise fiat in sua entitate, & esse specifico, possit fieri per solas vires naturales. Sic autem factum ajunt non sufficere ad justitiam, ut sit fundamentum ejus, sed debere perfici aliquo modo supernaturali. In explicando autem illo modo non conveniunt dicti authores. Scotus enim requirit modum majoris intensionis. Alii augmentum certitudinis. Cajetanus laudabilem, seu aliquam specialem honestatem. Alii requirunt acceptabilitatem, vel acceptationem, ut in dicto Opusculo indicat Cajetanus, ubi etiam solum requirere videtur modum supernaturalem quoad fieri, i. quod actus fiat ex auxilio speciali, etiamsi in se melior non fiat.

Argum. 1. quod substantia actus fidei sit naturalis. 11. Omissa vero hac varietate circa modum supernaturalitatis (quæ vix potest habere aliquod fundamentum, ut paulo post dicam) generalis assertio de substantia hujus actus fundari potest primo in hoc, quod actus fidei non fit a sola gratia, sed fit ab intellectu proprie, & vitaliter; actus autem in substantia supernaturalis non potest hoc modo fieri a potentia naturali; ergo oportet dicere entitatem talis actus esse naturalem. Major supponitur, non solum ut certa Philosophice ex generali doctrina actuum vitalium, sed etiam ut certa Theologice; tum ex Concilio Tridentino sess.6. dicente, hominem active concurrere ad hos actus; tum quia Scriptura divina passim exigit a nobis fidem tanquam opus a nobis efficiendum. Minor vero probatur, quia naturalis potentia non potest efficere actum supernaturalem in substantia per virtutem connaturalem, quia non potest transcendere ordinem suum. Neque etiam potest id facere per virtutem superadditam, quia alias (ut objicit Scotus) illa virtus non esset habitus, sed potentia, quia daret posse operari. Et ita actus non eliceretur proxime a potentia intellectiva, sed ab altera illa addita, ac subinde actus non esset vitalis, quia non esset proxime elicitus a potentia vitali. Quod si quis dicat, ipsum intellectum elevari, ut immediate influat in talem actum: contra hoc est, quia hæc elevatio ad summum potest sufficere ad instrumentalem effectionem, quæ non sufficit ad actum vitalem, ut talis est, quia oportet, ut proxime procedat a principio intrinseco tanquam a propria, & principali virtute agendi. Atque hæc ratio videtur maxime movisse Durandum in dicta distin. 31.tertii, quæst.4. nam cum de visione beata non fuerit ausus negare, esse supernaturalem quoad substantiam, consequenter de illa dicit, non fieri ab intellectu, sed a sola essentia divina, *objective*, inquit, *& effective*.

12. Secundo videtur similis ratio magis urgere in actu voluntatis credendi, vel quocunque alio formaliter libero, quod non habet actus intellectus, qui supposita voluntate necessario sequitur, & ideo in illo posset aliquo modo intelligi, quod intellectus elevatus a Deo influat in actum supernaturalem quoad substantiam, quia in actu necessario potest intelligi motio Dei elevantis intellectum ad operandum supernaturaliter per modum instrumenti. In actu vero libero videtur hoc repugnare, quia ad libertatem actus necesse est, ut ipsamet voluntas se determinet ad talem actum; huic autem determinationi repugnat præmotio principalis agentis elevantis instrumentum, quia instrumentum sic elevatum non a se, sed ab agente determinatur. Cum ergo voluntas credendi sit libera, ut supponimus, videtur impossibile, quod eliciatur a potentia voluntatis, tanquam ab instrumento elevato per motionem gratiæ: ergo voluntas credendi non potest esse in substantia supernaturalis. 2. Argum. a simili de actu volendi credere.

13. Tertia ratio principalis est, quia non est impossibile, intellectum, vel voluntatem elicere circa talia objecta actus quoad substantiam naturales, quibus per divinam gratiam addatur modus aliquis supernaturalis; sed hoc satis est, ut sint vera omnia, quæ de necessitate gratiæ actus Concilia docent, & est facilius ad intelligendum, & ad defendendum fidem contra omnes errores, & præsertim ad conciliandam gratiam cum libero arbitrio: ergo quamvis daremus esse possibiles supernaturales actus quoad substantiam, non est, cur asseramus illos esse necessarios ad salutem, vel propter illos esse necessariam gratiam. Major quoad priorem partem probatur; quia objectum fidei, sive ad intellectum, sive ad voluntatem comparatum, est nostris potentiis proportionatum, & sub generali propensione utriusque potentiæ ad suum adæquatum objectum comprehensum: ergo utraque potentia potest circa illud actum naturalem quoad substantiam elicere. Antecedens patet, quia intellectus naturaliter fertur in omne credibile, & tanto magis propendet, quanto magis apparet credibile: objectum autem fidei proponitur ut maxime credibile. Nec refert, quod proponatur ut credibile ex testimonio Dei, quia hoc non est ultra naturale objectum, & inclinationem intellectus, nam ratio naturalis cognoscens Deum, etiam cognoscit, Deum esse fide dignissimum, si aliquid attestetur: ergo ex hac parte potius est major naturalis inclinatio intellectus ad tale credibile. Aliunde vero cum in particulari proponitur objectum credendum, ratio ipsa naturalis judicat secundum prudentiam, esse valde credibile, dictum esse a Deo id, quod proponitur; ergo potest intellectus circa tale objectum naturalem actum elicere quo credat, & hoc esse dictum a Deo, & ideo etiam credat esse verum, hic autem est actus fidei naturalis quoad substantiam. 3. Argum. quod non sint impossibiles actus illi naturales in substantia.

15. Idemque argumentum magis urget in voluntate, quia illud objectum ut credibile, & credendum, proponitur tanquam quidpiam honestum, & ideo volendum, & amandum: voluntas autem naturaliter inclinatur in honestum, & in illud magis, quod ut honestius repræsentatur. Acceditque, quod illamet honestas regulatur per rationem naturalem, nam proposito objecto fidei antequam homo credat, habet dictamen Probatur deinde de actu voluntatis.

ctamen rationis naturalis, honestum esse credere id, quod ostenditur adeo credibile, per quod judicium voluntas illa regulatur, & excitatur: ergo potest esse voluntas illa naturalis quoad substantiam, & per vires solas naturales voluntatis elicita.

Quod naturali entitati addi possit modus supernaturalis ostenditur.

16. Quod vero illis actibus possit addi supernaturalis modus per gratiam, probatur ratione communi, quod multa sunt supernaturalia quoad modum, licet in substantia sint naturalia: nam humanitas Christi ens naturale est, & tamen ut unita Verbo est supernaturalis quoad modum, & ut existens sub speciebus Eucharistiæ est aliter supernaturalis quoad alium modum, & accidentia Eucharistiæ naturalia sunt, habent tamen supernaturalem modum: cur ergo non idem faciet Deus per gratiam in actibus quoad substantiam naturalibus. Præsertim quia multi modi supernaturales præter substantiam eorum a Theologis in his actibus excogitati sunt, ut videbimus.

Congruentia ostenditur item quod sit facilior.

17. Denique quod hic modus sit facilior, & aptior ad concordiam gratiæ cum libertate, & cum propria efficientia nostrarum potentiarum, duæ priores rationes satis ostendunt; ita enim optime intelligitur, voluntatem, & intellectum cooperari partialiter coefficiendo id, quod est naturale in his actibus, Deum autem per gratiam suam supernaturalem modum eis adjungere. Quod denique hoc sufficiat ad fidei doctrinam sustinendam, patet ex illo additamento, *ad credendum, vel volendum, sicut oportet*, quod posuit Concilium Arausicanum canon. 6. & Concilium Tridentinum sess. 6. canon. 3. nam per illud verbum nihil aliud significatur, nisi hos actus debere fieri certo quodam modo ut fiant, sicut expedit ad salutem, ut etiam dixit idem Arausicanum canon. 7. Quod vero ille modus substantialis, vel essentialis esse debeat, hoc non dixerunt Concilia; ergo cum accidentalis modus possit sufficere, non est, cur de substantiali interpretemur, & doctrinam fidei obscuriorem reddamus. Eo vel maxime, quod etiam docent Concilia esse necessariam gratiam, ad servandam totam legem naturæ sicut oportet, id est, sine peccato gravi, & nihilominus ibi actus non sunt supernaturales quoad substantiam, sed quoad modum ratione talis gratiæ. Dicunt etiam, initium salutis non esse ex nobis, sed ex gratia, & tamen non oportet illud initium esse supernaturale quoad substantiam, fit enim, ut dicit Concilium Tridentinum, per Spiritus Sancti inspirationem, & illuminationem, quæ licet sint naturales quoad substantiam, possunt fieri ex gratia, quatenus præter cursum naturalium causarum possunt specialiter a Deo fieri, interius peculiari modo ordinante species intellectus, & affectum excitante: ergo idem dici potest de omnibus humanis actibus.

CAPUT V.

Actum fidei, & voluntatem credendi esse actus quoad substantiam supernaturales.

Assertio cõmunis & vera.

1. His non obstantibus, dico actum fidei Christianæ, quo intellectus debita certitudine credit, quod Deus revelavit, supernaturalem in substantia esse, ideoque alium similem in entitate specifica fieri non posse per solas vires naturales intellectus. Hæc sententia est communis in Schola Theologorum. Illam indicavit Conrad. 1.2.quæst.109.art.4. ubi etiam idem sentit Medina. Imo in quæst.62. art.2. significat esse dogma fidei: nam dicit, esse de fide, hunc actum, & alios duos Theologicos spei, & charitatis differre in genere naturæ, & secundum substantiam a similibus actibus acquisitis, *ad hunc* (inquit) *sensum, quod non differunt tantum quoad modum*. Quia de fide est, ut ait, auxilium gratiæ esse necessarium non tantum ad modum credendi, sed etiam ad credendum. Postea vero dicit, non esse hæreticum, dicere, hos actus fidei infusæ, & acquisitæ tantum differre in genere moris, ac proinde non differre in genere naturæ, nam hoc excludit illa particula, *tantum*. Et ita videtur hæc assertio repugnare priori. Nam esse moris tantum, est quidam modus accidentalis actui in esse naturæ, quia actus secundum suam entitatem naturalem potest manere sine tali esse morali; ergo si non est hæreticum dicere actum fidei infusæ, & acquisitæ solum differre in esse morali, profecto non est hæreticum dicere, tantum differre in modo: ergo non est de fide, quod differant in genere naturæ, & secundum substantiam, neque etiam est de fide, auxilium gratiæ requiri ad hos actus ratione tantum substantiæ eorum, & non tantum ratione modi: nam Concilia solum dicunt, requiri ad credendum, sicut oportet. Quo testimonio ipse probat, non esse contra fidem dicere, solum requiri auxilium propter esse morale, idem autem dici potest de quocunque esse modali. Imo illud de esse morali, habet majus inconveniens in actu fidei, quia esse morale in tali actu non est nisi denominatio extrinseca ab actu voluntatis, & ita assensus intellectus, ut sic, posset fieri sine auxilio, dummodo ponatur auxilium necessarium in voluntate, ut bene moraliter velit talem actum, hoc autem dicere valde absurdum est, ut infra ostendam.

Medina nimius in præsenti, & parum cohærens.

2. Omissis ergo exaggerationibus, & censuris, melius dicit in conclus. 4. verisimilius esse, & divinæ Theologiæ magis consentaneum, hos actus differre in esse naturæ, & secundum substantiam. Idem sentit Bannez 2.2.quæst.5.art.2.& quæst.6.art.1. & quæst. 24.ubi refert Canum. Idem sentit Viguer.ibi in instit. cap.10.§.3. vers.16. Alvar. disput.67. ad 4. dicens contrariam sententiam non esse probabilem. Sed (ut dixi) satius est, ab his exaggerationibus abstinere. Eandem opinionem sequitur Azor. 1.part. Institut.moral. lib.3. cap.24.quæst.2.nam licet clarius de habitibus loquatur, idem tamen sentit de actibus. Ejusdem opinionis existimo fuisse Molinam, quamvis soleat in contrarium allegari, nam in Concordia quæst.14.artic.13.disput. 15.§.*Tertium*, ubi loquens de his actibus, qui conferunt ad vitam æternam, vel justitiam, tanquam dispositiones, vel merita, cum dixisset, Concilia, & Patres de illis docuisse non posse fieri sine auxilio gratiæ, subjungit: *Utrum ejusmodi dispositiones formales haberent supernaturales, ut re ipsa habent, an solum supernaturali ope essent elicitæ, in re vero essent res naturales, neque erat satis cognitum, neque forte in controversiam vocatum*. Ubi adverto particulam illam, *ut re ipsa habent*, nam per illam fatetur, hos actus in re ipsa habere rationes formales supernaturales, utique essentiales, nam de aliis non poterat dubitare, cum omnis alia ad modum actus pertineat, & necesse sit, actum saltem quoad modum esse supernaturalem. Præterea paulo inferius in eodem §. dicit, actus, quibus hæretici credunt aliquos articulos, solere vocari fidem quoad solam actus substantiam, ut secernatur ab actibus Christianæ fidei, ubi per substantiam actus clare intelligit solam communem rationem credendi tales res, actus vero ipsos semper indicat in sua entitate esse distinctos. Hoc vero evidentius declarat in disput. 7. ubi tam in titulo quæstionis, quam in initio explicat, quid intelligat per actum fidei, quoad substantiam tantum productum, & non qualis ad justificationem est necessarium. De quo actu naturali dicit infra §. *Nostram*, esse tantum opinionem, & fidem humanam, & specie distinctam a supernaturali, & Christiano assensu, qui per spiritum fidei infusæ elicitur.

Authores alii hujus sententiæ.

3. Præterea Cajetanus 3.quæst.76. art.7.§. *Ad evidentiam*, in hanc sententiam inclinare videtur, dum dicit, naturale, & supernaturale esse differentias entis, & differentias modi faciendi, & in priori genere ponit charitatem, lumen gloriæ, & similia, *quæ*, inquit, *differentia a virtutibus naturalibus, & aliis, quæ entia naturalia vocamus, penes naturale, & supernaturale, quantum ad ipsa entia: sunt enim hæc ex suo genere supernaturalia entia, quia nulli enti possunt fieri connaturalia*. Ubi aliqui putant Cajetanum retractasse sententiam, quam de his actibus aliis in locis docuerat. Sed ego valde dubito, nam de charitate habituali, & virtutibus per se infusis, loquitur, de quibus ipse nunquam dubitavit esse entia supernaturalia, de actibus autem nullam mentionem facit, de quibus contrarium docuit, non obstante supernaturalitate habituum. Idem vero Cajetan. 2.2.quæst.17. art.

Anceps Cajetanus in hac parte.

art.5. in principio reprobat Scoti, & Durandi opinionem, dicentem, habitum infusum solum dari ad promptius, firmius, seu perfectius operandum, ipse vero docet, habitus infusos dari, ut determinent potentiam ad actus supernaturaliter bonos, & objecto supernaturali proportionatos. In quibus verbis videtur sentire, hos actus esse ex objecto supernaturales, & consequenter in substantia sua, & essentiali specie, nam hæc est, quæ ab objecto sumitur. Ipse vero non explicat hunc sensum, nec declarat, qualis sit illa bonitas supernaturalis, & post illa verba scripsit alia, quæ ex quæst. 171. retulimus, & ideo vereor, ne hoc etiam loco de aliqua bonitate accidentali, & præter substantiam actus loquutus sit. Clarius ergo hanc docet sententiam Richard. in 3. distin. 23. artic. 3. quæst. 1. ubi aperte ait, actus virtutum infusarum esse ejusdem ordinis cum illis, cum de habitibus tanquam clarum supponat, esse secundum se supernaturalis ordinis, quod ibi specialiter docet de fide. Idem tenet Alens. 3. part. quæst. 64. memb. 2. in corpore, & ad penult. ubi distinguit fidem acquisitam ab infusa tanquam a forma per se supernaturali, & loquitur tam de actu, quam de habitu, & similem doctrinam habet eadem 3. part. quæst. 27. memb. 4. art. 2. §. 2. quibus in locis ita exponit Damasc. lib. 4. de fide cap. 11.

Apertius alii.

4. Denique dubitari non potest, quin hæc fuerit sententia D. Thom. nam ubique ponit virtutes infusas, tanquam per se postulantes illum modum productionis, quem postulant, quia sunt supernaturalis ordinis, & ideo semper conatur eis assignare objecta formalia supernaturalia, ut videre licet 1.2. quæst. 62. art. 1. & quæst. 63. art. 3. & 4. ubi in solut. ad 3. expresse dicit, non esse supernaturales quoad modum, sed secundum se. Est autem manifestum in doctrina ejusdem D. Thom. actus elicitos ab his virtutibus, esse ejusdem ordinis cum ipsis: imo ad hoc constituere has virtutes, ut potentias ad similes actus elevent, ut patet ex dicta quæst. 62. art. 1. & in particulari de charitate 2.2. quæst. 23. art. 2. & quæst. 24. art. 2. de qua plura in sequentibus videbimus. De fide autem sic inquit eadem quæst. 62. artic. 3. ad 2. habere fidem & spem de his, quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam: ubi aperte loquitur de actuali fide, & ideo 2.2. quæst. 5. art. 2. & 3. semper distinguit secundum substantiam, & speciem ab omni actu fidei, qui per vires naturales haberi potest, sive ab homine, sive ab angelo.

Imò, & D. Thom.

5. Solum ingerit difficultatem, quod 2. 2. quæst. 171. art. 2. ad tertium, dixit, donum gratiæ interdum elevare hominem ad aliquid; quod est supra naturam humanam quoad substantiam actus, ut donum prophetiæ, interdum vero solum elevare quoadmodum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, & addit: *Sicut diligere Deum, & cognoscere eum in speculo creaturarum, & ad hoc datur donum gratiæ habituale*. Responderi potest, D. Thomam ibi non vocare substantiam actus essentialem entitatem, & speciem ejus, sed genus commune cognitionis, vel amoris, juxta notationem positam in principio quarti capitis. Obstat vero huic objectioni, quia in hoc sensu nulla esset differentia inter fidem, & prophetiam, quam D. Thom. ibi assignare intendit, nam etiam prophetia convenit cum naturali cognitione Dei in genere cognitionis rerum divinarum, & ita etiam per prophetiam solum elevabitur intellectus quoadmodum cognoscendi, non quoad substantiam. Respondeo, addendo, non quamcunque convenientiam actuum in ratione communi vocasse D. Thom. substantiam actuum, sed illam, quæ est intendentia ad idem objectum materiale secundum eandem communem rationem tendendi, sicut amor naturalis, & charitatis tendunt in Deum, ut bonum, & fides humana, & infusa in Deum, ut credibilem. Prophetia autem non ita se habet ad intellectum humanum, sed elevat illum ad cognoscenda futura, quæ antea nullo modo attingebat; & ideo dicit D. Thomas elevare illum quoad actus substantiam, ut statim amplius explicabo.

Locus quidam ejusdem D. Thom. affertur in contrarium.

Exponitur.

6. Interrogari enim potest, cur non simili modo exponamus scholasticos antiquos, quos pro præcedenti opinione citavimus? Respondeo; ita aliqui conantur eos interpretari, sed frustra, est enim longe diversa ratio. Nam D. Thomas sæpe aliis in locis, & ubi ex professo rem tractavit, satis suam sententiam explicuit, declarando supernaturalitatem horum actuum ex objectis, & ex comparatione ad actus naturales similes, & circa easdem res materiales, & ex modo productionis eorum, & propter illos ponendo habitus per se infusos ejusdem rationis, seu ordinis. Solumque in illo loco, & per occasionem illo modo loquendi usus est, ut rationem redderet, cur ad prophetandum non detur habitus, & detur ad credendum. Et illam tribuit, quia prophetia elevat intellectum quoad substantiam actus, non autem fides. Quæ ratio non esset bona, si intelligeretur in sensu, quo nunc loquimur, nam potius in hoc sensu inferendum esset, ad prophetiam dari habitum supernaturalem, potius quam ad fidem, quia magis necessarius est habitus ad actum supernaturalem in sua entitate, quam ad actum supernaturalem tantum in modo. Non loquitur ergo D. Thomas in hoc sensu. Sed consideravit prophetiam esse de rebus, quæ nullo modo cadunt sub cognitionem humanam, & ideo cognitionem illarum supernaturalem, seu propheticam, non esse necessariam ad ordinarium cursum vitæ, & actionum humanarum, ideoque non communicari per modum habitus, sed transeunter, juxta occurrentes opportunitates; objectum autem fidei, & amoris, quod principaliter est Deus, cadit aliquo modo sub cognitionem humanam, estque maxime necessarium ad convenientem, & ordinariam directionem vitæ, & actionum humanarum, & ideo ad operandum supernaturaliter circa talem materiam elevantur potentiæ per habitus, hoc ergo est, quod D. Thomas explicare voluit per illa verba, *quoad substantiam*, vel *quoad modum*. Alii vero scholastici non obiter, sed ex professo rem tractantes, & non solum sub illo termino quoad substantiam, vel modum, sed etiam sub nomine speciei, & essentiæ dicunt esse hos actus naturales, vel posse produci per vires naturæ, vel non differre ab actibus acquisitis, nisi in modo, assignando semper aliquem modum accidentalem, & ideo non possunt ad meliorem sensum trahi.

Cur expositio pro D. Thom. in gratiã t. opinio. authorũ aliorum non adducitur.

7. Nostra autem assertio, quia supernaturalis est, probanda est supernaturalibus mediis, & quia non est expresse definita, ex principiis revelatis colligenda est. Primum ergo principium sit, quod Christianæ fidei habitus fidelibus infunditur, ut nunc suppono ex his, quæ in quarto libro dicemus, ubi de virtutibus infusis ostendam esse in entitate sua supernaturales, & specie diversas ab omnibus virtutibus acquisitis, id enim in præsenti probare non est necesse, quia Scotus, Durandus, Cajetan. & alii, qui de actibus hoc negant, de habitibus negare non sunt ausi. Ex hoc ergo principio sic colligimus: habitus non datur, nisi propter actus: ergo si habitus est in substantia supernaturalis, actus ejusdem substantiæ esse necesse est. Probatur consequentia; tum quia principium servat proportionem cum effectu, & e converso; tum etiam, quia alias habitus acquisitus sufficere posset ad ejusdem ordinis actum.

1. Ratio pro assertione posita.

8. Responderi potest ex Scoto in 1. distin. 27. quæst. 2. & in 3. distin. 23. habitum infusum non poni propter efficientiam, sed propter convenientem dispositionem subjecti, ut actus ejus sint acceptabiles, vel proportionati ad vitam æternam. Sed hoc inprimis est contra ipsam rationem habitus, seu virtutis, deinde si illud intelligatur de dispositione morali, quæ consistat in dignitate personæ, ad illam sufficeret unicus habitus infusus, nimirum gratia sanctificans, quæ constituit hominem participem divinæ naturæ, & dignum æterna beatitudine; ergo ad dignificandam personam non erant alii habitus virtutum necessarii. Neque etiam intelligi potest, quomodo habitus dignificet moraliter actum intellectus, si non reddit illum meliorem in ratione cognitionis, nam in ratione actus moralis, & humani totam dignitatem accipit ab actu voluntatis. Si vero dictum illud intelligitur de dispositione physica, ita ut ratione illius actus sit in se melior, intelligi non potest, quomodo habitus ita disponat potentiam, nisi dando illi aliquam virtutem agendi.

Evasio ex Scoto.

Rejicitur 1.

di. Et ita tandem concludit Scotus dicens, ut actus sit acceptabilis, non satis esse decorem personæ operantis, nisi actus sit in se melior ratione inditæ virtutis, aliquid conferentis ad efficientiam actus.

9. Atque hoc maxime confirmatur ex illo principio fidei, quod ad hunc actum fidei, & alios Theologicos efficiendum, est necessarium aliquod principium supernaturale, dans vires potentiæ, ad eliciendum hujusmodi actum, quia intellectus de se est impotens ad hujusmodi assensum fidei salutarem, ut in cap. 2. ostensum est. Nam hinc concluditur, habitum infundi, tanquam principium activum talis actus fidei, ut est fides Christiana, & sufficiens fundamentum salutis. Quando enim deest habitus, hoc principium datur per aliquod auxilium, vel specialem influxum Dei (si verum est, interdum fieri hunc actum, non concurrente habitu, quod postea videbimus.) Illud porro auxilium est a Deo, ut assistente, seu est principium transiens, habitus vero datur loco illius, ut sit principium permanens, & magis connaturale ipsi actui; ergo necesse est dicere, actum esse ejusdem ordinis, & supernaturalitatis cum habitu; ergo sicut entitas habitus tota est supernaturalis in substantia sua, ita etiam entitas actus. Accedit, quod si entitas actus in substantia est naturalis, & modus tantum esset supernaturalis, consequens esset, ut homo solus faciat actum quoad substantiam, & gratia, sive sit auxilii, sive habitus (quoad hoc enim eadem est utriusque ratio) faciat solum modum supernaturalem in actu, si tamen aliquid in illo sit, nam si nihil ei addat, nullam profecto efficientiam poterit habere gratia.

2. Ratio.

10. Probatur ergo assumptum, quia vel auxilium gratiæ, aut habitus efficit substantiam actus fidei, vel in illam non influit. Si dicatur primum, plane sequitur quod intendimus, actum illum esse supernaturalem quoad substantiam, nam ideo fit a gratia, quia non potest fieri per vires naturales potentiæ, & consequenter non est naturalis illi. Assumptum patet, quia eo modo, quo gratia concurrit ad illum actum, concurrit ut principium necessarium, ita enim Concilia definiunt contra Pelagium, gratiam dari, non ut homo possit facilius credere, sed ut absolute possit credere; ergo si gratia datur propter substantiam actus, profecto talis est illa entitas, ut simpliciter non possit fieri per vires naturales, & hoc vocamus esse supernaturale quoad substantiam. Si autem habitus, vel auxilium non concurrit effective ad substantiam actus, plane sequitur, actum fidei Christianæ quoad totam substantiam suam fieri per solas vires voluntatis, hoc autem videtur absurdum, & parum consentaneum definitionibus Conciliorum: nam talis actus ex vi suæ substantiæ est motus fidei in Deum, & convertit hominem ab infidelitate ad veritatem fidei: hæc autem, & similia, dicunt Concilia, non posse fieri sine viribus gratiæ. Et hoc incommodum ex sequentibus magis patebit.

Progreditur superior ratio.

CAPUT VI.

Actum fidei non esse tantum supernaturalem in fieri, sed in facto esse.

1. UT plenius ostendamus, hos actus esse in sua substantia supernaturales, neque posse recte explicari necessitatem, & efficientiam gratiæ per solum modum supernaturalem, discurrendum est per varios modos positos supra cap. 4. num. 4. in quibus juxta diversas opiniones, hoc esse supernaturale assensus fidei positum est. Primus est, ut modus supernaturalis consistat tantum in fieri talis actus, seu in causis ad illum concurrentibus, non in aliqua proprietate addita ipsi actui in facto esse. Supponimus enim ex Philosophia, hos actus esse qualitates, ideoque in eis considerari posse, & qualitatem factam, & modum, quo fit. Sicut ergo in illuminatione cæci nati, visus ei restitutus non est supernaturalis qualitas, neque in se recipit aliquem modum supernaturalem in facto esse, sed tantum modus effectionis est supernaturalis, quia est præter ordinem naturalium causarum, ita in præsenti dicit hæc opinio, actum fidei in se non fieri meliorem per gratiam, quam per naturam fieri posset, sed tantum fieri supernaturali modo, & inde supernaturalem denominari. Et hic modus dicendi videtur sumi ex Cajetano in dicto Opuscul. qui specialiter loquitur de amore Dei super omnia, & de contritione, sed a fortiori idem procedit in fide, & aliis.

An primus modus supernaturalitatis sit verus? Opin. affirmans.

2. Hæc autem sententia nullo modo permittenda est, quis enim audeat dicere, tam perfectum actum fidei fieri posse per vires naturæ, sicut fit per gratiam? Et tamen id aperte sequitur ex illa sententia, ut patet ex eodem exemplo adducto: nam tam perfectus visus potest fieri per naturam, sicut restituitur per miraculum; imo fieri potest, ut idem numero restituatur, qui fuerat perditus, sicut Lazarus resuscitatus non habuit perfectius esse hominis per resurrectionem, quam antea haberet. Item superiori libro dictum est, sæpe actum virtutis acquisitæ v. g. eleemosynæ fieri ex speciali auxilio gratiæ; sub ea ergo ratione actus ille poterit dici supernaturalis in fieri, non in facto esse, & ideo talis actus in se non est perfectior, quam fieri possit per vires naturæ, si natura integra esset, vel absque impedimentis. Ita ergo in præsenti si actus fidei in se non est excellentior, sed tota supernaturalitas est in modo effectionis, poterit esse æque perfectus factus per vires naturæ, si ablatis impedimentis, liberum arbitrium sinatur operari, quantum potest. Consequens autem est valde absurdum, nam inde sequitur, posse hominem tam bona, pia, ac firma voluntate velle credere omnes veritates fidei, & tam certo, & infallibili assensu illis assentiri per vires sui liberi arbitrii, sicut alius credit per auxilium gratiæ. Item sequitur, posse per solas vires arbitrii diligere Deum super omnia, etiam ut finem supernaturalem, saltem in natura integra; quæ profecto Pelagiana sunt.

Rejicitur proxima opinio tribus absurdis.

3. Tandem sequitur fidem, vel dilectionem sic conceptam ex viribus naturæ esse sufficiens justitiæ fundamentum ex parte fidei, & sufficientem dispositionem ad gratiam ex parte dilectionis, quod etiam Pelagianum est. Sequela vero patet, quia Scriptura promittit justitiam, & remissionem peccati credenti, & diligenti super omnia, seu ex toto corde, ille autem sic credit, & diligit, quandoquidem tam bene credit, & diligit, sicut is, qui ex auxilio gratiæ credit, vel diligit. Respondet Cajetanus, illos actus non acceptari, nisi fiant ex gratia. Sed hoc est, quod dicimus repugnare Scripturis, si actus in se sunt æquales. Quia Deus non promittit gratiam suam, nisi credenti, & amanti perfecte, quod si, ut opus acceptetur, requiritur gratia, non est nisi quia, ut perfecte fiat, necessaria est gratia. Nam profecto si tam perfectam fidem haberet unus homo viribus suis, quam alius ex auxilio gratiæ, alienum a ratione, & justa providentia esset, acceptare fidem credentis ex auxilio, & non credentis ex propriis viribus, cum iste æquale bonum faciat, & alioqui plus de suo conferre videatur, sine auxilio alterius operans. Unde etiam illud consequens repugnare videtur Conciliis definientibus contra Pelagium, & ejus reliquias, non posse hominem credere suis viribus sicut oportet: nam illud, *sicut oportet*, ad qualitatem, vel perfectionem ipsius actus referendum est, non ad principium, a quo fit actus; tum quia alias esset petitio principii, seu identica repetitio, & inutilis definitio, nam sensus illius particulæ, *sicut oportet*, esset, id est, modo supernaturali in fieri. Unde perinde esset, ac si diceretur, esse necessariam gratiam ad credendum ex gratia, vel e contrario non posse actum fieri ex gratia sine gratia, quod profecto ridiculum est; tum etiam, quia illa particula videtur addita contra Semipelagianos dicentes, actus naturales esse meritorios gratiæ, vel dispositiones ad illam, & ideo Concilia dicunt, actus hos non posse fieri per vires naturæ, sicut oportet, ut gratiam mereantur, vel ad illam disponant; hoc autem habent actus ex eo, quod talis qualitatis, vel perfectionis sunt, idem ergo significat, *sicut oportet*, ac dicere, cum ea perfectione actus, quæ necessaria est ad dictos gratiæ effectus. Atque ita in fide assensum esse, sicut oportet, nihil aliud est, quam esse ita in divino testimonio fundatum, ut sit omnino certus, & infallibilis, & habens alias perfectiones, quas

Absurdum aliud.

Cajetani evasio impugnatur.

quas in sequenti capite explicabimus; ergo si has potest habere per vires naturæ, per illas fieri potest, sicut oportet contra Concilia.

4. Præterea occurrit alia ratio consideranda contra illam sententiam. Quandocunque enim entitas naturalis modo supernaturali fit, semper habet alium modum, quo connaturaliter fiat, qui modus illi per se convenit, supernaturalis autem productio est illi quasi accidentaria. Et ideo si Deus infundat virtutes, quæ possunt per actus naturales acquiri, vocantur a Theologis infusæ per accidens, quia alter modus naturalis productionis eis per se convenit. Habitus autem gratiæ dicitur infusus per se, quia illa qualitas natura sua postulat illum modum productionis, & ita est connaturalis illi, seu respectu illius, quamvis respectu subjecti sit supernaturalis, quia talis forma non est illi debita, neque illam connaturaliter postulat. Productio vero animæ rationalis, licet a solo Deo fiat, ultra virtutem effectricem causarum creatarum, nihilominus non est supernaturalis, quia ille modus productionis est connaturalis tali formæ, neque alium postulat, neque etiam respectu subjecti est supernaturalis, quia materia naturaliter est capax, & appetit talem formam, & supposita tali dispositione, illi connaturaliter debetur. Jam ergo si actus fidei quoad substantiam totam est naturalis, & solum denominatur supernaturalis, quia supernaturali modo fit, profecto habet alium modum productionis magis per se illi convenientem; illa autem erit productio per vires naturales liberi arbitrii; ac subinde sequitur illum actum solum esse per accidens infusum, non per se, ut patet ex declaratione facta. Hoc autem alienum profecto est a modo, quo Scriptura loquitur de fide, spe, & charitate non dicens fieri in nobis, nisi per infusionem Spiritus Sancti: loquitur autem Scriptura præcipue de actibus, quamvis etiamsi de habitibus loquatur, statim redit argumentum supra factum, quod si habitus sunt per se infusi, etiam actus; servata solum necessaria differentia: nam actus, quia vitalis, non fit sine cooperatione potentiæ, habitus vero, quia non vitaliter fit, a solo Deo infunditur.

Deinde ratione confutatur eadem opin.

5. Accedit, quod si actus fidei solum illo modo est supernaturalis, non aliter esset ad illum necessaria gratia, quam ad actus ordinis naturalis: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia etiam ad actum naturalem virtutis acquisitæ est interdum necessaria gratia ratione solius effectionis, non ut actus in se perfectior evadat, quam posset fieri per vires naturæ ablatis impedimentis. Patet in dilectione super omnia Dei authoris naturæ, & in actu castitatis contra gravem tentationem urgentem: tunc enim actus ille etiam est supernaturalis quoad modum in fieri; est ergo æquiparatio. Falsitas autem consequentis patet; sic enim necessitas gratiæ ad credendum, vel amandum, sicut oportet, non esset per se, sed per accidens, quia natura talis actus non illum modum postulat, sed potius magis connaturaliter fieret per vires naturę, quod profecto est per se incredibile, cur enim Deus postularet illum extraordinarium, & quasi miraculosum modum efficiendi talem actum, si cum tota perfectione requisita ex parte actus posset alio modo connaturali fieri per vires naturæ? Necesse est ergo fateri, quod Concilia, & Patres aperte docent, hanc gratiæ necessitatem provenire ex impotentia hominis ad faciendum talem actum.

Procedit ulterius ratio.

6. Vel ergo hæc impotentia est physica, ex defectu virtutis activæ in ipsis potentiis intellectus, vel voluntatis, & sic necessitas est simpliciter, & per se, & ad singulos actus, & in omni statu, inde vero optime infertur, actum esse supernaturalem quoad substantiam, quia est supra vires physicas, & naturales potentiarum. Vel illa necessitas est tantum moralis, & per accidens ex impedimentis, & sic plane sequitur, non magis esse supernaturalem actum fidei, quam actum castitatis, qui fit urgente tentatione gravi, nec magis esse necessariam gratiam ad unum, quam ad alterum. Quod nullo modo videtur admittendum: nam inde ulterius sequeretur, actum fidei, vel charitatis posse fieri sine auxilio gratiæ in natura integra, vel Angelica, quia in illis non essent impedimenta, vel difficultates extrinsecæ, & aliunde dicuntur actus illi non excedere vires per se, ac physice requisitas ex parte potentiarum. Sicut ergo ob hanc rationem dicimus, actum amoris naturalis posse esse in illo statu per vires naturæ, ita dicendum erit de actu charitatis, aut fidei, nam æquiparantur juxta illam sententiam, ut ostensum est.

Et dilemmate urgetur. Ejus membrum 1.

2. membr.

7. Unde ulterius sequeretur, in natura etiam lapsa posse actum fidei Christianæ haberi sine viribus gratiæ, saltem quando proposito sufficienter articulo fidei, nulla difficultas extrinseca in credendo occurrit, præter rei propositæ excellentiam, & supernaturalitatem materialem (ut sic dicam) seu in esse entis, nam in esse credibilis ex quocunque motivo dicitur esse objectum proportionatum viribus naturalibus; ergo nihil tunc obstabit, quominus per illas solas credi possit. Quod si quis contendat, ad hoc ipsum esse necessariam gratiam, ut objectum sine aliis difficultatibus proponatur, ad summum id poterit defendi de gratia extrinsecæ providentiæ, aut protectionis, non vero de gratia internæ inspirationis, & illuminationis, de qua Concilia loquuntur: nam sufficiet illa interior excitatio, & illuminatio, quæ ex vi externæ prædicationis causatur, quam etiam Pelagius ponebat.

Progreditur adhuc proximũ membrũ.

8. Potest vero aliquis inter actum fidei, & actum moralem ordinis naturæ, quatenus ex gratia fiunt, discrimen constituere, distinguendo prius duo, quæ intrinsece in his actibus reperiuntur, scilicet, qualitas facta, & actio, qua per se fit: & dicendo, qualitatem in utroque actu omnino naturalem esse sine additione alicujus perfectionis, vel modi in ea facti: nihilominus tamen in actu fidei, vel alterius virtutis theologicæ actionem illam, quæ intrinsece fit, fieri modo supernaturali, & per se oriri ex aliquo principio activo supernaturali, imo in hoc ipso consistere modum illum: actum vero naturalem virtutis moralis, non solum in se naturalem esse, sed etiam intrinsece fieri per actionem mere naturalem, quæ per se fit a solo principio naturali. Atque hac ratione gratiam magis intrinsece, & per se requiri ad actum fidei, quam ad alium actum, nam ad hunc solum requiritur gratia, ut moraliter excitans, & adjuvans & tollens impedimenta, vel contra illa, morales vires præbens: ad actum vero fidei sic factum magis intrinsece, & physice necessaria est.

Evasio ex discrimine quodã.

9. Sed hæc differentia, licet in re vera sit propter supernaturalitatem actus fidei in substantia ejus, tamen hac sublata, juxta illam sententiam, frustra, & non consequenter fingitur talis differentia. Cur enim una actio intrinseca est magis supernaturalis, quam alia, si terminus unius tam est naturalis, sicut alterius? Nam quod unus terminus sit perfectior alio in illo ordine, non satis est, cum etiam una actio possit esse perfectior alia in eodem ordine. Item si actus fidei in esse qualitatis est mere naturalis, in intellectu est virtus naturalis sufficiens ad illam eliciendam; ergo etiam est naturalis via, seu actio, per quam fit; ergo frustra, & gratis fingitur alia actio superioris ordinis, & per se pendens a principio supernaturali. Multoque impossibilius est, rationem reddere, cur talis actio sit necessaria: nam si id tribuatur extrinsecæ ordinationi Dei ita volentis, jam hoc impugnatum est, & sicut in uno actu fingitur, ita etiam potest fingi in alio, semperque differentia est prorsus voluntaria.

Refellitur.

CAPUT VII.

Actum fidei non esse supernaturalem ex modo accidentali actus solum extrinsece illum denominante.

1. IN hoc cap. tractabuntur variæ sententiæ statuentes supernaturalitatem actus in aliqua extrinseca denominatione. Quem modum in primis in sola ratione meriti posuit Durand. supra, & sequitur Gabriel, qui in hoc magis loquitur de amore, quam de fide. Et in idem fere inclinat aliquando Cajetanus in dicto quodlibet. dum ait, contritionem informem, & acquisitam, quæ secundum ipsum potest tempore antecedere charitatem per solam infusionem habitus charitatis

Discutitur alter modus supernaturalitatis ex adductis in c.4. n.4. 1. opinio constituens illum in ratione meriti.

tatis fieri contritionem perfectam, quamvis ex hac infusione solum redundet in talem actum denominatio extrinseca a dignitate personæ desumpta. Imo de ipsomet actu sentit, eundem, qui tempore præcessit gratiam habitualem, fieri ultimam dispositionem ad illam, *solum quia Deus per gratuitam dilectionem dignatur uti nostra acquisita contritione ad suum proprium opus, quod est charitas habitualis.* Et hanc Dei dilectionem vocat etiam *gratuitam Dei motionem*, quamvis non immutet intrinsece ipsum actum naturalem. Unde si per illam motionem intelligat, quod illemet actus incipiat esse, vel conservari per aliquod auxilium speciale, coincidit cum sententia præcedenti cap. jam impugnata. Si vero intelligat solam acceptationem per gratuitam dilectionem Dei, quod magis indicat, sic coincidit cum præsenti sententia. Nam, ut illa sit universalis, debet intelligi non de solo merito de condigno, alioqui solum haberet locum in his actibus prout tempore, vel natura subsequuntur infusionem habituum, non vero ut præcedunt, quia ut sic non sunt meritorii de condigno, quamvis supernaturales sint: intelligi ergo debet de quocunque merito, sive de condigno, sive de congruo, sive impetrativo, sive (ut ita dicam) dispositivo, id est, quod sit dispositio proxima, vel remota ad justitiam.

2. Hæc autem sententia vel repugnat assertioni cap. 5. vel omnino falsa est, tribus enim modis intelligi potest differre actum meritorium a non meritorio. Primo ex parte ipsorum actuum, quia unus per se spectatus est dignus tali præmio, & proportionatus illi, non vero alius. Et sic verum quidem est, actum de se meritorium supernaturalis præmii quocunque modo, differre a non meritorio, tanquam supernaturalem a naturali: nam hæc differentia posterior est ratio prioris, licet per illam a posteriori declaretur. Illa enim differentia versari non potest inter actus intrinsece omnino similes, necessarium est enim ut actus ille, qui per se spectatus est meritorius, sit in se dignior, & nobilior, & consequenter ut ratione suæ substantiæ, vel alicujus modi intrinseci fundet illam rationem meriti, vel dispositionis. Non potest ergo illa sententia intelligi de hoc modo meriti; quia modus ille supponit intrinsecam differentiam inter actus in conditione gratuita, & supernaturali, quæ in uno est, & non in alio, & ideo illum reddit proportionatum ad meritum, & non alium. Et hanc differentiam nos dicimus esse fundatam in substantia actus supernaturalis, vel si consistit in modo, assignandus est alius præter meritum, qui sit intrinsecus actui; hæc ergo expositio non congruit illi opinioni, quia involuit repugnantiam cum illa.

1. Sensus prædicti meriti rejicitur.

3. Secundo ergo modo potest differre actus meritorius a non meritorio ex parte personæ operantis, quia una est sancta, & in statu gratiæ, alia vero in statu peccati, & inimicitiæ Dei. Et hæc etiam differentia non sufficit ad explicandam supernaturalitatem istorum actuum. Primo quia non est universalis, habet enim locum in merito de condigno, non vero in merito de congruo, quia hoc posterius potest esse etiam sine habituali gratia, juxta sententiam August. Epist. 105. & de Prædestin. Sanct. cap. 5. quam infra suo loco tractabimus. Responderi potest, quamvis meritum de congruo possit esse sine gratia sanctificante, non tamen sine aliquo habitu infuso, saltem fidei. Quia fides est, quæ impetrat cætera, & ita si quod meritum impetratorium, seu de congruo antecedit charitatem, in fide maxime fundatur. Ut autem actus fidei hanc vim habeat, oportet ut sit quasi firmatus per habitum infusum fidei, per quem persona sit quasi permanenter, & (ut sic dicam) connaturaliter fidelis. Et ita Durand. 2. distin. 28. quæst. 2. etiam habitum fidei dicit infundi propter modum meriti. Imo Cajetan. 2. 2. quæst. 171. art. 2. ad 3. ait, ad actum fidei requiri habitum infusum, ut laudabiliter habeatur.

Sensus alter illius meriti excluditur primo.

Evasio.

4. Sed hoc profecto gratis dicitur, & sine fundamento, nam si habitus fidei infusæ nihil influit in actum physice, & realiter, nullo modo reddit illum magis laudabilem, vel acceptabilem, quia nec physice reddit illum meliorem, nec moraliter, quia non est circumstantia ejus, nec per se constituit personam in statu, in quo possit conferre actui congruitatem ad meritum, cum non obstante habitu fidei, peccator sit inimicus Dei. Unde argumentor secundo: nam ea vis impetrandi, quæ est in fide, non est propter ipsum actum fidei infusæ secundum suam essentialem rationem, & conditionem spectatum, ut aperte sentit August. locis citatis: ergo non fit sic meritorius per conjunctionem ad habitum. Tertio primus actus fidei in eo, qui ante baptismum ad fidem convertitur, non est elicitus ab habitu, juxta probabiliorem sententiam infra tractandam, & tamen ut sit prius natura, vel, ut aliqui volunt, etiam tempore, est imperatorius etiam ipsius habitus fidei, ad quem disponit proxime, ut est probabilius; ergo hoc meritum non fundatur in habitu, sed in ipso actu, ut procedit a divino auxilio. Ac proinde non differt actus fidei in esse meriti impetratorii a naturali actu fidei, ex sola conditione habituali personæ operantis, sed ex aliqua reali proprietate, quam tale meritum supponit in actu, propter quam est necessarium auxilium ad talem actum, & propter cujus defectum actus naturalis fidei non est sic meritorius, nec est dispositio ad infusionem habitus.

Proxima evasio improbatur multifariam.

5. Secundo principaliter est illa differentia insufficiens ad explicandam supernaturalitatem actus fidei, quia juxta illam non esset necessarium auxilium gratiæ actuale ad faciendum actum fidei, neque etiam ad constituendum illum in esse meriti. Consequens est aperte contra Scripturam, Concilia, & Patres; ergo. Sequela patet, quia illud meritum non est aliquid reale in actu, nec supponit in illo aliquid, quod non possit fieri viribus naturæ, si enim credenti per vires naturæ, Deus infundat habitum fidei, vel gratiæ, eo ipso fit ille actus meritorius de congruo, vel de condigno; ergo nullum actuale auxilium gratiæ est necessarium ad credendum, etiam meritorie, sed solum quod homo credat suis viribus, & Deus infundat, vel jam infuderit habitum. Sicut in opinione eorum, qui dicunt, actum virtutum acquisitarum in homine justo esse meritorium de condigno, licet nullo alio modo supernaturali fiat, nullum actuale auxilium requiritur ad tale meritum, sed tantum status gratiæ. Falsitas autem consequentis satis constat ex vulgaribus testimoniis. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, ubi licet sit sermo de cogitatione pia, & salutari, tamen ad illam dicitur homo insufficiens, non solum ut per eam mereatur, sed etiam ut eam faciat, juxta illud, *Sine me nihil potestis facere*: & hac ratione dicitur Deus aperire cor ad credendum. Et hoc convincunt alia testimonia cap. 2. adducta, & plura similia afferemus infra de auxiliis gratiæ, & de merito tractantes. Hic ergo modus meriti non satis est ad supernaturalitatem actus fidei, vel cujuscunque virtutis infusæ.

Excluditur 2. prædictus sensus.

2. Cor. 3.

Joan. 6.
Act. 14.

6. Tertio ergo modo intelligi potest hoc meritum per solam acceptationem extrinsecam Dei, ita ut actus fidei naturalis, & Christianus solum differant, quia Deus non acceptat priorem; posteriorem autem acceptavit, fidesque Christiana solum addat supra fidem naturalem, quod Deus illam acceptaverit. Quod si inquiras, cur acceptaverit unum actum, licet naturalem, eumque acceptando in esse fidei Christianæ illum constituerit, non vero alium similem? Respondent, id esse ex beneplacito Dei, quia in actibus potest nulla esse inæqualitas. Et hunc dicendi modum indicat valde Durandus, & de dispositione ultima ad gratiam idem videtur sentire Cajetanus. Utrumque autem continet doctrinam omnino vitandam, & contra illam maxime urget ratio proxime facta, quod tota operatio ut est necessaria ad meritum vel de condigno, vel de congruo, vel ut sit dispositio ad gratiam, & remissionem peccati, fit sufficienter per solas vires naturæ: & tota gratia consistit in liberalitate Dei extrinsece acceptantis. Hoc autem repugnat Scripturis, & definitionibus Conciliorum, ut dixi. Destruit etiam veram rationem meriti, repugnatque Concilio Trident. quod ad meritum requirit actualem gratiæ influxum sess. 6. cap. 16. ut suo loco videbimus.

3. Sensus prædicti meriti.

Expugnatur 1.

7. Præterea per illum dicendi modum non receditur a Pelagio, qui (ut supra vidimus) etiam admittebat

Expugnatur 3.

bat extrinsecam gratiam Dei acceptantis nostram pœnitentiam quoad remissionem peccatorum, damnatur autem, quia dicebat, ipsum actum sufficientem, ut acceptetur, nostris viribus fieri. Item necessario inciditur in errorem Semipelagianorum, quia licet nostra salus dicatur consummari per acceptationem, necessario inchoabitur a nobis facientibus ipsos actus, quantum necesse est, ut acceptentur a Deo. Quod evidentius sequitur, si hæc acceptatio fit ex lege certa: si vero dicatur fieri pro arbitrio Dei, & uni concedi, alteri vero æque operanti non concedi. Per hoc non evitatur, quin is, cui fit talis gratia acceptationis inchoet salutem suam, quia re vera ille actus acceptatur propter bonitatem, quam habet, & aliunde sequuntur absurda gravissima, & præcipuum est, quod illa inequalitas repugnat regulis Scripturæ dicentis, unumquemque referre, prout gessit, & Deum unicuique reddere secundum opera sua. Ergo per solam rationem meriti non satis explicatur supernaturalitas istorum actuum, nisi forte a posteriori, in quantum in ipsis actibus supponit aliquam proprietatem realem fundantem meritum ex parte actus, & de ista conditione inquirimus, quid sit, si non est substantia actus.

Convincitur ex rationibus factis quivis alius modus extrinsecæ supernaturalitatis.

9. Atque hæc, quæ contra has sententias diximus, universaliter procedunt, & convincunt contra quemcunque alium modum extrinsecum, qui in talibus actibus consideretur, aut fingatur. Nam illud principium, quod ad hos actus necessaria est gratia efficiens cum nostris potentiis actus ipsos, concludit universaliter aliquid debere fieri, & esse in ipso actu, quod non possit viribus naturæ fieri, possit autem fieri viribus gratiæ, & ideo supernaturalitatem actus non consistere in denominatione ab extrinseco favore, vel gratia, sed in reali proprietate ipsius actus. Imo ex eodem principio colligitur, necessarium esse, actum supernaturalem ab homine fieri, etiam quoad ipsam supernaturalitatem, cooperantibus nostris potentiis cum auxiliis gratiæ. Probatur ex eodem principio, quia ideo ad actus requiritur principium efficiens supernaturale, & gratia, quia homo non potest operari actum, sicut oportet; ergo cum auxilio gratiæ operatur illum, sicut oportet; ergo ille actus, etiam ut talis est, qualis esse oportet, ac subinde ut supernaturalis, est a nobis cum auxilio. Dices, ad credendum, sicut oportet, esse necessarium auxilium,

Effugiū.

non quia intellectus noster efficiat in actu illam conditionem, quam particula, *sicut oportet*, indicat, sed quia intellectus facit actum, & gratia facit, ut fit *sicut oportet*.

Destruitur.

9. Sed contra hoc sunt in primis loquutiones Patrum dicentium in his actibus supernaturalibus, qui libere a nobis fiunt, totum esse a Deo, & totum a nobis, nec Deum operari in tali actu aliquid sine nobis, nec nos sine Deo. Deinde obstat, quia alias actus, ut supernaturalis, non esset liber, quia non sit libere, nisi quod sit active a nobis; ergo si id, quod est supernaturale in actu, non fit a nobis, non est pendens a libertate nostra; ergo neque actus ut supernaturalis libere fit: consequens videtur absurdum, quia talis actus non est meritorius, nec dispositio ad gratiam, nec medium proportionatum ad vitam æternam, nisi ut supernaturalis; ergo si ut talis non est a nobis, nec pendet ex libertate nostra, etiam ut meritorius, vel ut dispositio, non erit a nobis. Dices, supernaturalitatem actus esse nobis liberam non immediate, sed mediate quatenus a nobis pendet substantia liberi actus cui Deus adjungit supernaturalem modum. Sed ex hoc inciditur in alia incommoda. Nam si lex illa sit infallibilis, ut Deus addat supernaturalitatem operi mere naturali, incidimus in inconveniens illatum, quod principium salutis in actibus liberis sit a nobis solis viribus naturæ operantibus, & merentibus, ut Deus addat supernaturalitatem actui. Si vero non est infallibilis lex, jam non est supernaturalitas actus in libertate nostra, quia etiam posito nostro actu, pendet ex sola libertate Dei, nec erit in potestate nostra conari ad actum supernaturalem, nec illum facere, sicut oportet ad salutem, sed hoc pendebit ex sola liberalitate Dei, etiam supposita tota cooperatione nostra post prævenientem gratiam. Necesse est ergo fateri, totum id, quod est supernaturale in actu libero, esse a nobis cum Deo cooperantibus, ac subinde non posse esse modum extrinsecum in actu.

2. Opinio constituens modum supernaturalitatis extrinsecæ rationis honestatis. Impugnatur 1. in pactu fidei.

10. Unde etiam facile excluditur aliorum opinio, qui dixerunt, supernaturalitatem actus consistere in esse quodam morali virtutis, seu honestatis supernaturalis, quod dicunt, non pertinere ad substantiam actus, sed esse modum ejus, sine quo potest interdum tota substantia actus fieri, ac proinde ut sic fieri posse sine gratia, quia est mere naturalis, licet cum tali esse virtutis non possit fieri sine gratia, quia ut sic est supernaturalis. Quam sententiam refert Medina 1. 2. quæst.62. ubi supra, & licet illam non approbet, minus improbabilem, quam cæteras censet. Sed in primis non potest hæc opinio ad actum fidei prout est in intellectu applicari: nam actus ille præcise spectatus non est actus virtutis moralis, sed intellectualis, cujus perfectio, seu esse virtutis intrinsecum est, & inseparabile ab actu, quia consistit in infallibili certitudine, & veritate, quam habet ex vi objecti formalis, a quo sumitur substantialis, & intrinseca species actus. At vero assensus fidei sub ea ratione intellectualis virtutis est assensus supernaturalis, ut supra ostensum est; ergo ejus supernaturalitas non potest consistere in illo esse morali accidentali. Confirmatur, quia si in assensu fidei, præter rationem intellectualis virtutis consideremus honestatem moralem, hæc dupliciter potest in eo considerari, scilicet, vel objective, vel denominative, & quasi formaliter. Priori modo illa honestas est intrinseca, & inseparabilis ab actu fidei, nam ex eo ipso, quod est actus virtutis intellectualis talis ordinis, habet, quod sit honeste appetibilis, unde illa honestas, vel est ipsa substantia actus, vel ad summum distingui potest ratione, eo modo, quo transcendentalis bonitas distinguitur ab ente, unde necesse est, ut sit ejusdem ordinis cum ipsa substantia actus. Posteriori autem modo in actu intellectus est per denominationem ab actu voluntatis, & de hoc esse morali judicandum est ex actu, a quo sumitur illa denominatio: & ita verum est in actu fidei etiam illud esse morale, esse supernaturale, quia provenit a voluntate credendi, quæ supernaturalis est. Nihilominus tamen non potest in illo esse consistere proprie supernaturalitas assensus fidei, ut intellectualis est, quia non potest hæc supernaturalitas consistere in denominatione extrinseca, ut generaliter probatum est. Alias etiam actus fidei humanæ imperatus ab aliqua voluntate supernaturali, esset tam supernaturalis, sicut assensus fidei infusæ, quod falsum esse constat.

Confirmatur impugnatio.

Impugnatur 2. in actu volendi credere.

11. Deinde non potest illa opinio ad fidem quoad voluntatem credendi accommodari. Duobus enim modis contingit, actum voluntatis esse actum honestum, & virtutis, scilicet ex objecto intrinseco, vel ex relatione ad extrinsecum finem honestum. Prior honestas ex objecto non est modus accidentalis in actu interiori voluntatis, sed est differentia essentialis, & specifica illius. Quamvis enim moralitas, prout dicit denominationem libertatis non sit essentialis actui quoad ejus specificam entitatem, tamen ratio virtutis, & tendentia in objectum honestum, ut tale est, est differentia essentialis, & constitutiva talis entitatis, ut suppono ex 1.2.quæst.18. Et declarari potest in actu charitatis Dei, nam ex proprio objecto intrinseco honestus, & studiosus est. Unde eadem charitas est in via, & in patria, & eandem honestatem habet, licet in via libere exerceatur, & in patria necessario. Constat autem ex supra dictis, voluntatem credendi esse honestam ex objecto intrinseco, etiam si per aliam imperantem voluntatem ad extrinsecum finem non ordinetur. Ergo si est supernaturalis, ut re vera est, ratione hujus honestatis, plane in specie sua essentiali, & non tantum in modo accidentali supernaturalis est. Quod si ultra hanc honestatem ponamus, addi aliam ex intentione finis extrinseci: aut finis ille est naturalis, & sic erit impertinens, quia ex tali relatione non redundabit in actum aliquod esse supernaturale, etiam per denominationem extrinsecam; si vero finis extrinsecus est supernaturalis, sic quidem intentio ejus erit actus supernaturalis in specie sua, quia illa intentio habet pro objecto suo immediato talem finem,

Procedit impugnatio.

nem, & ita erit actus charitatis, vel ſpei, aut alius ſimilis, & ita ei it per ſe neceſſaria gratia operans, & cooperans ad talem actum ratione ſubſtantiæ ejus, & modi intrinſeci dantis propriam ſpeciem illi entitati. Species autem accidentaria, ſeu denominatio, quæ poteſt inde redundare in voluntatem credendi, quatenus a tali intentione imperatur, eſt quidem modus ſupernaturalis accidentalis, & extrinſecus illi voluntati, ſed non ab illo habet propriam ſupernaturalitatem, propter quam gratiam ſui effectricem, tanquam principium proximum requirit. Et hic diſcurſus applicari poteſt ad omnes actus voluntatis, qui per ſe ſunt ſupernaturales, & infuſi, quia non poſſunt illam ſupernaturalitatem habere a fine extrinſeco, nam etiam actibus virtutum acquiſitarum communicari poteſt, ſed oportet, ut ex objectis ſuis illam habeant, ideoque non poteſt eſſe denominatio extrinſeca, ſed intrinſeca, & ſpecifica honeſtas, quæ ex objecto ſumitur, ac propterea ſubſtantialis, & eſſentialis actui eſſe debet.

12. Tandem hinc facile refelli poteſt alius modus gratiæ, vel ſupernaturalitatis, qui in his actibus excogitari poteſt, nimirum, quia procedunt a cogitatione congrua cum ordine ad finem ſupernaturalem. Quem modum a nemine aſſertum, vel inſinuatum invenio quoad fidei aſſenſum: quoad voluntatem autem credendi inſinuat illum P. Vazq. diſput. 186. num. 20. §. *Valeant*, ubi licet loquatur ſub disjunctione dicens, *ſive aſſeramus eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ſive acquiſitum, &c.* Satis vero indicat hunc poſteriorem modum eſſe ſufficientem, & illo ſuppoſito ait, ad illum requiri gratiam congruæ cogitationis eo modo, quo ad alios actus bonos virtutum acquiſitarum illam exigit. Unde in diſput. 187. de ſolo aſſenſu fidei dicit eſſe ſupernaturalem in ſubſtantia.

3. Opinio de modo ſupernaturalitatis extrinſecæ.

13. Hæc tamen ſententia facile ex principiis poſitis refutatur. Quia ſi illi actus tantum vocarentur ſupernaturales, quia haberi non poſſunt ſine cogitatione congrua, ſolum eſſent ſupernaturales quoad fieri, non quoad eſſe intrinſecum ipſorum, quod generaliter refutatum eſt. Et de aſſenſu intellectus dici nullo modo poteſt, alias habitum per ſe infuſum non poſtularet, eſt autem eadem ratio de voluntate credendi, quia debet eſſe ejuſdem ordinis, & ad illam in Concilio Arauſic. æque gratia poſtulatur. Item quia, ut ſupra oſtendi, illa cogitatio non eſt verum gratiæ auxilium; imo nec propria gratia; tum quia alias non eſſet magis ſupernaturalis in ea ſententia voluntas credendi, quam voluntas temperate comedendi; tum etiam, quia alias eadem ratione dici poſſet, aſſenſum ipſum fidei non aliter eſſe ſupernaturalem, quam ratione illius cogitationis congruæ, & voluntatis, a qua aſſenſus imperatur. Unde etiam fieret, voluntatem credendi res fidei ex authoritate parentum, vel traditione humana, ſi honeſta ſit, ut facile eſſe poteſt, non ſolum in catholico, ſed etiam in hæretico quoad articulos, quos retinet, eſſe æque ex gratia, ac ſubinde æque ſupernaturalem, ac voluntatem credendi fide Chriſtiana, quia etiam illa erit ex cogitatione congrua.

Impugnatur.

14. Imo addo, non ſatis eſſe, quod illa cogitatio congrua ſit ex revelatione, vel prædicatione verbi Dei ſupernaturalis concepta, ſi alioqui ſit ſolis naturæ viribus formata, media talium objectorum propoſitione, quia tota illa cogitatio non tranſcendit rationem extrinſecæ revelationis, & doctrinæ, & non eſt propria gratia excitans, quæ neceſſaria eſt ad voluntatem credendi. Unde concludo, non minus eſſe actum ſupernaturalis ordinis voluntatem credendi, quam ipſum aſſenſum credendi, quia omnes rationes factæ æque in utroque procedunt, ideoque in utroque eſt neceſſarium, ut illud, quo conſtituitur in eſſe actus ſupernaturalis, ſit aliquid intrinſecum, & reale, vere, & phyſice conſtituens, ſeu perficiens talem actum.

Augetur impugnatio.

CAPUT VIII.

Actum fidei non eſſe ſupernaturalem ex accidentali modo intrinſeco, ſeu illi inhærente, & vera aſſertio concluditur.

1. Supereſt videndum, an eſſe ſupernaturale talis actus, ſit aliquis modus realis, extra ſpeciem ſubſtantialem actus, eumque intrinſece afficiens. Nam hoc etiam a multis tentatum eſt, variis tamen viis, quia in nulla ſatis probabilis ratio inventa eſt. Primo ergo dixit Scot. quem Gabr. Palud. & alii ſunt ſequuti, hunc modum eſſe intenſionem fortaſſe majorem, quam homo poſſit ſuis viribus efficere in tali actu, ut ſignificat Scotus. Sed non poteſt ſubſiſtere, primo quia in actibus neceſſariis ad ſalutem, nulla certa intenſio eſt neceſſaria, ſed actus quantumvis remiſſus ſufficit, dummodo infuſus ſit, ſicut de contritione alibi oſtendi, & eſt eadem ratio de cæteris. Et de habituali gratia infuſa eſt res notiſſima, eadem autem ratio eſt de diſpoſitione ad illam; at vero modus ille, quem ſignificant Concilia, quando dicunt, *ſicut oportet*, eſt neceſſarius ad ſalutem; ergo non eſt intenſio. Præterea intenſio actus eſt ejuſdem ordinis cum actu, quod in omni qualitate verum eſt: ergo ſi ſubſtantia actus eſt naturalis, etiam intenſio naturalis eſt: ergo ſicut ad ſubſtantiam actus non eſt neceſſaria gratia, ita etiam nec ad illum modum erit. Quod ſi quis dicat, illam intenſionem eſſe majorem, quam ille actus natura ſua poſtulet. Hoc inprimis voluntarium eſt, & præterea per majorem conatum naturalem cum majori concurſu ordinis naturæ poſſet talis intenſio fieri, habitus autem ſupernaturalis parum, aut nihil deſerviret ad illam intenſionem: ergo ſupernaturalitas actus non conſiſtit in illa intenſione.

1. Opinio explicans dictam ſupernaturalitatem. Rejicitur.

2. Huic ſimilis erit modus durationis, ſi quis fingat, ad credendum, ſicut oportet non ſatis eſſe, elicere actum; ſed etiam durare, vel perſeverare in illo, & hanc durationem non poſſe viribus naturæ fieri, ideoque ad illam eſſe neceſſariam gratiam, & actum cum tali modo ſupernaturalem cenſeri. Similem enim opinionem habuit Scotus de actu contritionis; videtur autem eſſe eadem ratio de reliquis. Veruntamen ſicut in contritione falſa eſt illa opinio, ita etiam in fide, & in quolibet actu virtutis infuſæ, poteſtque facile argumentis proxime factis impugnari. Primo, quia duratio actus non eſt neceſſaria ad ſalutem, neque ad juſtificationem, ut de contritione late ſuo loco oſtendi, quia vel actus, cum primum fit, eſt, ſicut oportet ad ſalutem, & tunc ſtatim habet effectum ſuum, vel juſtificationis, vel meriti argumenti gratiæ, vel gloriæ. Si vero actus in inſtanti, quo fit, non eſt, ſicut oportet, etiamſi per annum duret, nunquam erit, ſicut oportet, niſi in ſe melior fiat, quia ratione ſolius durationis non fit melior, nec convertit animam melius in Deum. Et præterea hic magis urget ſecunda ratio ſupra facta, quia duratio eſt tam naturalis, ſicut ſubſtantia actus; imo in re nihil addit actui, ſed ſolum dicit perſeverantiam, ſeu conſervationem ejuſdem entitatis. Unde ex hac parte nullum augmentum in virtute activa requirit, ſed ſolam perſeverantiam ejuſdem virtutis. Hæc autem perſeverantia non fingitur diuturna multiplicando actus, & vincendo difficultates longo tempore occurrentes, hoc enim neque in ipſa contritione cogitatum eſt, nec poteſt in ullo actu cogitari, quia quæſtio de perſeverantia illo modo ſumpta, eſt longe diverſa, & non eſt de bono actu, ſed de plurium multiplicatione, & de victoria contra varias tentationes inſurgentes, de qua re nunc non tractatur, ſed de ſingulis actibus, & de uniuſcujuſque duratione, ſeu continuatione per aliquod tempus, ideoque qui talem durationem requirunt, non dicunt, eſſe longi temporis, ſed alicujus brevis morulæ, quæ non poteſt actui tantam addere difficultatem, ut propter illam ſit ſemper neceſsarium auxilium ſpeciale gratiæ ad ſingulos actus, ut illud Concilia poſtulant.

2. Opinio aliter explicans. Rejicitur.

3. Alii ergo dixerunt, illum modum eſſe facilitatem

3. Opinio.

tem actus, nam ad hunc modum solet dari habitus, & gratia, vel est habitus, vel aliqua motio supplens activitatem ejus. Ita dixit Durandus agens de fide, in 3. distin. 23. quæst. 6. alibi vero alios modos addit. Capreolus etiam dixit, habitum infusum requiri propter promptitudinem, quod fere idem est. Hæc vero opinio, si exclusive, & præcise intelligat, solam facilitatem esse modum, propter quem gratiæ operatio ad hos actus necessaria est, omnino rejicienda est: nam & in Theologia, & in Philosophia continet errorem.

Rejicitur. Primum patet, quia Pelagius etiam admittebat gratiam ad facilius operandum, & nihilominus ab Augustino, & Conciliis damnatus est: quia Christus non dixit: *Sine me difficilius potestis facere*, sed *nihil potestis facere*, & Paulus, *Non sumus sufficientes*: ergo gratia non solum dat facilitatem operandi, sed etiam potestatem. Et hanc differentiam agnoscunt communiter Theologi inter habitus acquisitos, & infusos; quod priores dant tantum facilitatem, posteriores vero dant etiam potestatem. Error autem philosophicus declarat magis hunc, quem Theologicum vocamus; consistit autem in hoc, quod illa opinio supponit facilitatem actus esse aliquem modum realem & absolutum intrinsecum ipsi actui, quod profecto intelligi non potest, quia in his actibus immanentibus, qui in instanti fiunt, facilitas non consistit in majori velocitate, sed in hoc solum, quod cum paucioribus impedimentis, vel cum majori virtute activa fit actus, & hoc modo habitus acquisitus dat facilitatem, quia supponit sufficientem potestatem ad actum, & auget illam addendo activitatem ejusdem ordinis: gratia vero non supponit sufficientem potestatem ad actum fidei, sed dat illam, & ideo non auget virtutem activam naturalem, sed elevat illam. Idem ergo facit auxilium gratiæ, quando supplet vicem habitus. Ergo modus actus, propter quem datur tale auxilium, non est, ut facilius fiat, sed est aliquis alius, ad quem faciendum est simpliciter necessarium gratiæ auxilium. Accedit tandem, quod si actus in se est naturalis, etiam facilitas ejus ad ordinem naturalem pertinebit, & ita posset illa facilitas per frequentes actus naturales comparari, & sic non esset gratia simpliciter, & per se necessaria etiam ad illam facilitatem, nec etiam habitus infusus erit necessarius, quia habitus acquisitus ad facilitatem sufficit. Nec refert, quod primi actus cum aliqua difficultate fiant: nam etiam nunc, licet cum gratiæ auxilio fiant, non sine magna difficultate sæpissime fiunt.

4. Opinio. 4. Tandem dici potest, hunc modum non esse ejusdem rationis in omnibus actibus, sed in quocunque reperiri juxta capacitatem ejus, & ita in fide esse magnam quandam certitudinem, in dilectione vero, quod sit super omnia, & sic de aliis. Et sic de fide sentit etiam Durandus in 2. distin. 28. quæst. 1. Gabr. in 3. distin. 23. Capreol. & Hispalens. 3. distin. 24. qui etiam cum Durando addunt modum discrete assentiendi, id est, recte discernendi inter veritates credendas, & errores. Veruntamen quod ad finem pertinet, hic modus aut accidentalis esse non potest, sed essentialis, aut ad rem declarandam nihil deservit.

Impugnatur primo in actu intellectus. Probatur primo de certitudine: nam vel est sermo de sola certitudine ex parte subjecti voluntarie adhærentis tali assensui, & hæc certitudo de se supernaturalis non est, nisi supponat aliam meliorem, nam ut supra declaratum est, hæreticus habet illam certitudinem in articulis, quod credit, pro quibus etiam mori paratus est: imo etiam interdum in suis erroribus habet similem pertinaciam. Oportet ergo, ut sit sermo de certitudine, quam actus ex se habet ratione motivi, in quo fundatur; talis autem certitudo essentialis est, & inseparabilis a tali actu, quia fundatur in primario, & formali objecto ejus. Idem plane est de modo discrete assentiendi. Nam illa discretio, prout intelligitur in ipsomet actu assentiendi per fidem, non aliter convenit illi, nisi ratione objecti formalis, quod est prima veritas, propter quam non potest illi assensui subesse falsum, in quo consistit, quod ille actus sit semper ab omni errore discretus. Si autem intelligatur illa discretio antecedens ad assensum, illa non est modus intrinsecus ipsius fidei, sed provenit vel ex voluntate credendi, quæ si sit, sicut oportet, id est supernaturalis, & ex auxilio, ac directione Spiritus Sancti, semper recte eligit objectum sufficienter propositum sub divino testimonio, & ideo semper eligit veram fidem, vel certe pertinet ad illam prudentiam, & discretionem, quæ antecedit voluntatem credendi, & dirigit illam, ne errorem pro veritate eligat: quod judicium semper est etiam supernaturale ratione alicujus illuminationis, & inspirationis divini, & naturalis ordinis, ut ex definitione Concilii Arausicani supra relata colligitur, & ex frequentibus locis Augustini, præsertim libr. 1. de Grat. Christi cap. 24. & lib. 1. contra duas Epist. Pelagian. cap. 34. & 35. & tract. in 6. cap. Joan. ubi sic ait: *Hæc si ab hominibus audierunt, tamen quod intelligunt, intus datur, intus corruscat, intus revelatur*. Et similia habet Prosper lib. 1. de vocat. gent. cap. 2.

5. Relinquitur ergo nullum esse modum accidentalem in actu fidei, quo possit in esse supernaturali primo constitui, ac proinde esse supernaturalem per suam primam, & essentialem entitatem. Idemque probatum manet de voluntate credendi, idemque ob easdem rationes infra dicemus de actibus spei, & charitatis. Et ratio omnium est, quia formalia motiva, in quibus hi actus nituntur, superant ordinem naturæ, & vires naturales liberi arbitrii, ut cap. 6. late explicavimus. Concluditur veritas contra modum quemcunque accidentalis, &c.

6. Atque ex hac veritate sic demonstrata colligitur 1. qualis sit necessitas gratiæ ad hos actus, est enim necessitas per se, & non tantum per accidens. Quæ verba nota esse possunt ex dictis in præcedenti libro. Ibi enim diximus, necessitatem auxilii gratiæ ad actus ordinis naturalis, esse quasi accidentariam ex defectu naturæ lapsæ, seu ex rebellione concupiscentiæ, & aliis difficultatibus, quæ ad corpus corruptibile consequuntur: in his autem actibus non est hujusmodi, sed per se est necessaria gratia, quia liberum arbitrium creatum per se est impotens ad hos actus, & ita necessitas gratiæ fundatur in intrinseca substantia, & natura talium actuum. Ideoque invenitur in omni statu, & in omni natura creata, ut ex dictis satis constat. 1. Coroll. ex dicta veritate.

7. Secundo infertur, gratiam requiri ad hos actus ut principium per se, & physicum illorum, in quo etiam est magna differentia inter hos actus, & naturales. Nam ad naturales gratia solum juvat moraliter, illuminando intellectum, & excitando affectum, & tollendo impedimenta; ad hos autem actus majus adjutorium necessarium est. Ratio autem est clara ex dictis, quia ad actus naturales habent potentiæ efficientes vires physicas, ad hos autem actus minime, & ideo indigent superiori principio elevante illas, & dante vires ad eos eliciendos, etiam per se, & physice. Unde necesse est, ut ad hos actus Deus per se concurrat, non tantum ut prima causa agens per concursum generalem, sed etiam ut causa particularis, & principalis, vel immediate, vel saltem infundendo aliquod principium proximum per se, & physicum talium actuum simul cum intellectu, vel voluntate, ut infra tractando de auxiliis latius dicetur. Per hoc autem non excluditur concursus etiam Dei ut primæ causæ ordinis etiam supernaturalis, qui a hic semper est necessarius propter dependentiam essentialem omnis entitatis creatæ a Deo, ut dicetur libr. 5. Denique non etiam excluduntur morales concursus gratiæ per illuminationem, & inspirationem supernaturalis ordinis, nam hic modus adjutorii gratiæ necessarius est, ut definiunt Concilia, & fundatur etiam in supernaturali substantia talium actuum, quia non potest intellectus noster, aut voluntas ad illos conari, nisi per hujusmodi auxilia divina excitetur, ut tradunt Concilia, præsertim Concilium Trident. sess. 6. canon. 3. & inferius tractando de auxiliis latius explicandum est. An vero gratia habitualis semper debeat præcedere saltem ordine naturæ ad hujusmodi actus, postea disputabitur. Nunc quod ad fidei actum pertinet, certum est, gratiam habitualem sanctificantem non esse necessariam, quia fidei actus potest esse in peccatore, de habitu autem fidei simul cum aliis, infra suo loco generaliter dicendum. 2. Corollarium.

8. Corollarium. 8. Tandem ex hac solutione colligimus, non posse eundem actum numero esse acquisitum, & infusum, vel simul, vel successive, cujus oppositum sentiunt omnes fere authores, qui putant, actum infusum esse naturalem quoad substantiam, præsertim Gabriel, & Ochamus. Qui loquentes de actu fidei dicunt eundem actum simul esse fidei infusæ, & acquisitæ, eumque prius esse posse solius fidei acquisitæ, seu mere naturalem, & non infusum. Loquunturque consequenter, quia potest esse substantia actus sine modo accidentali, unde fit etiam, ut possit esse simul naturalis, & infusus, quia potest habere substantiam cum modo: non tamen dicere possunt, dari actum pure infusum, quia non potest esse modus accidentalis sine substantia, & aperte Gabr. explicat, non posse esse fidem infusam sine acquisita. Eademque sententia sumitur ex Scoto, & Cajetano loquente de contritione. At in nostra sententia hoc ultimum non solum contingere potest, sed etiam est necessarium in actibus per se infusis, nam in illis substantia eorum, & prima, ac essentialis species est supernaturalis, & ideo omnis etiam modus, qui ad illam sequitur, est supernaturalis, & ita totus est tantum supernaturalis. Duo autem prima sunt possibilia, ut in corollario diximus. Probatur positum corollarium. De primo patet, quia non potest eadem entitas simul esse in duabus speciebus substantialibus, sed fides acquisita essentialiter est in tali specie entis pertinentis ad ordinem naturæ; fides autem infusa essentialiter est in altiori specie, & ordine rerum; ergo non potest simul idem actus numero quoad entitatem simul esse in utraque specie. Unde fingi non potest, quod intellectus simul, & uno actu assentiatur eidem veritati ex motivo fidei infusæ, & acquisitæ, quia non potest idem actus accipere ex illis motivis duas species æque primas, quia hoc repugnat, ut dictum est, nec unam essentialem, & alteram accidentalem; tum quia non est major ratio de una quam de altera; tum etiam, quia utrumque motivum sufficit constituere suam speciem entis.

Progreditur proxima probatio. 9. Et eadem ratione non possunt quasi conjungi simul ad dandam unam speciem actui, quia sunt objecta primo diversa, & distincti ordinis, & non conjunguntur ad constituendum unum formale objectum, a quo possit una species actus sumi. Nec etiam potest una simplex entitas simul esse naturalis, & supernaturalis in specie substantiali. Vel ergo illa species est naturalis, & sic supernaturale motivum, ut tale est, nihil illi confert, vel est supernaturalis, & tunc naturale motivum illam non attingit, nec supernaturalis fides a tali motivo potest per se pendere; nullo ergo modo potest simul idem actus esse in utraque specie acquisitæ, & infusæ fidei, seu virtutis. Et eadem ratione nec successive potest id contingere in actibus per se infusis, quia mutata specie essentiali, & substantiali, mutatur tota entitas actus. Item quia si idem actus posset transire a naturali in supernaturalem, vel e contra, oporteret aliquam entitatem substerni utrique rationi; ergo illæ rationes essent accidentales actui, quod est contra hypothesin, qua statuimus, actus per se infusos substantialiter esse supernaturales. Et præterea de illa entitate substrata inquiremus, in qua specie sit, & unde illam sumat, seu ex quo objecto, & an sit naturalis, vel supernaturalis, nihil enim in his omnibus potest dici probabiliter: est ergo impossibilis talis entitas actus, quæ successive fiat naturalis, & per se infusa.

CAPUT IX.

Fundamentis prioris sententiæ satisfit.

Ad 1. arg. in cap. 4 num. 11. 1. Superest, ut argumentis prioris sententiæ in cap. 4. a num. 11. positis respondeamus. Primum erat, quia repugnat, actum esse vitalem, & esse quoad substantiam supernaturalem. De quo puncto multa dixi in 1. part. tract. 2. lib. 2. cap. 8. tractando de visione. De qua dubitari non potest, quin sit actus quoad substantiam supernaturalis: hoc enim nec illi Theologi, qui de actibus viæ aliter sentiunt, negare ausi sunt, ut supra ex Durand. retuli, & videre licet in Cajetan. 2. 2. quæst. 17. artic. 1. ad 3. & Soto in 4. distin. 49. quæst. 2. artic. 2. conclus. 5. & communis sententia Theologorum docet, visionem illam ita esse in se supernaturalem, ut nulli intellectui creato possit esse connaturalis. Et nihilominus visio illa actus vitalis est, cum constituat beatum videntem, & cum in illa consistat vita æterna, juxta verbum Christi: *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Joan. 17. Non ergo repugnat actui vitali esse in substantiam. Unde etiam non repugnat, hujusmodi actum elici a potentia vitali: nam etiam illa visio ab intellectu elicitur, ut contra Durandum, & nonnullos alios cum D. Thoma, & aliis gravioribus Theologis eodem loco docui, quia influxus activus potentiæ vitalis est de intrinseca ratione actus vitalis, ut vitalis est, & omnino necessarius, ut formalem effectum suum tribuat potentiæ vitali. Sicut ergo in illa visione possunt illa duo conjungi, ita etiam poterunt in actu fidei, vel amoris viæ. Idemque argumentum fieri potest de actu prophetiæ, de quo D. Thom. 2. 2. quæst. 171. artic. 2. ad 3. dixit, esse supernaturalem quoad substantiam, manifestum tamen est, esse actum vitalem. Idemque est de actu scientiæ infusæ animæ Christi, nam ab illo vitaliter fiebat, licet esset alterius rationis a scientia acquisita, ac subinde in sua entitate supernaturalis respectu animæ Christi, ut suppono ex doctrina D. Thomæ 3. part. quæst. 9. art. 2. & 3. præsertim ad 2. & 3. juncta tota, quæst. 11.

Datæ solutionis ratio. 1. Ratio vero est, quia nulla est implicatio contradictionis, quod potentia naturalis elevetur ad agendum ultra vires suas naturales divina virtute, & servato modo agendi, quem ratio vitalis actus requirit; ita ut quamvis supernaturaliter agat, nihilominus in intrinseco modo agendi servetur proportio juxta naturalem conditionem talis potentiæ. Sive potentiæ nostræ habeant inchoatam virtutem naturalem ad influendam in hos actus per modum principii proximi principalis, saltem partialis, sive influant per potentiam obedientialem per modum instrumenti a Deo elevati, de quibus modis aliqua in citato loco dixi, & plura in tomo primo, 3. partis, disput. 31. sect. 6. ad 4. & alia dicam inferius tractando de habituali gratia. Nunc vero satis est, quod tam priori, quam posteriori modo possit elici actus vitalis, nihil enim repugnat vitaliter influere, & instrumentaliter, quia potest facultas elevari juxta modum agendi naturæ illius proportionatum. Neque oppositum aliqua ratione in argumento probatur, vel ex ratione actus vitalis inferri potest, quia licet potentia ut instrumentum elevetur, semper agit ut principium internum, & immanens, seu intra se agens cum capacitate, ut in se recipiat formalem effectum talis actus, qui talis est.

Ad incommodum in eodem argum. illatum. 3. Quod vero in eodem argumento tanquam inconveniens inferebatur, quod virtutes infusæ non essent habitus, sed potentiæ, nullius est momenti, nam, ut infra dicemus, nec sunt puri habitus, nec puræ potentiæ, sed utramque rationem eminenti modo participant. Sunt enim habitus, quatenus supponunt potentiam, quæ est proximum principium operationis, & illam informant, & ad operandum adjuvant, nec possunt sine illius influxu operari: sunt vero potentiæ aliquo modo, quatenus non dant solam facilitatem operandi, sicut puri habitus, sed etiam dant, vel complent potestatem. Non possunt autem dici simpliciter potentiæ, quia non sunt totum principium proximum agendi, quia necesse est, ut ipsæ potentiæ animæ immediate influant in actum, alioqui actio non esset vitalis. Vocantur autem simpliciter habitus, ut distinguantur a propriis potentiis, quibus superadduntur, & quia sine potentiis nihil agere possunt; potentiæ autem absolute agere possunt sine tali habitu, si Deus per aliquod auxilium vicem ejus suppleat, ut lib. 4. latius dicemus.

Ex data solutione confirmatur vera sententia. 4. Et ex solutione hujus argumenti potest confirmari nostra sententia: nam actus supernaturales, qui a nobis in via postulantur, sunt dispositiones ad ultimam, & consummatam perfectionem animæ, & quasi motus quidam ad ultimum terminum, qui in visione beata consistit. At visio beata in substantia,

& entitate sua est ordinis divini, & supernaturalis, ut dictum est: ergo etiam actus supernaturales viæ per se ordinati ad illum terminum, esse debent ejusdem ordinis cum illo, ac proinde quoad substantiam supernaturales. Probatur consequentia, quia media debent esse proportionata fini, & dispositiones formæ. Qua ratione solent Theologi probare, habitus infusos esse in se supernaturales, ut videri potest in Durando in 3. distinct. 23. quæst. 5. & num. 5. quæst. 6. num. 8. multo autem magis procedit de actibus, quia per illos immediatius, & quodam modo perfectius ordinamur ad beatitudinem supernaturalem, & ad comparandam Dei gratiam, quam per habitus. Eo vel maxime, quod ut supra dicebamus, habitus sunt propter actus, & per illos ordinant, & ducunt hominem ad finem supernaturalem; ergo si illi infunduntur supernaturales, ut proportionentur fini, actus etiam esse debent simili modo supernaturales, quia etiam ipse finis magis in actu, quam in habitu consistit, & potest simul esse supernaturalis, & vitalis: idem ergo de actibus viæ censendum est.

Ad 2. arg. in eodem cap. 4. n. 12. 5. Superest respondendum ad aliam conditionem libertatis, quæ videtur repugnare cum supernaturalitate actus quoad substantiam, in qua secundum argumentum fundabatur. Et in primis contra hoc sumere possumus argumentum ex actu charitatis patriæ, qui ejusdem substantiæ, & speciei est cum actu charitatis viæ, juxta magis probabilem, & receptam sententiam, & consentaneam verbis Paul. 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.* Idem ergo charitatis actus, qui in patria est supernaturalis, & necessarius, potest in via esse supernaturalis, & liber; ergo libertas non repugnat cum supernaturalitate actus. Accedit, quod si ratio illa aliquid valeret, non solum probaret, actum non posse esse supernaturalem quoad substantiam, verum etiam, nec quoad modum intrinsecum, quia voluntate ut libera pendeat, & fiat, ac proinde actum non esse supernaturalem per aliquid liberum, & elicitum a nobis, sed per modum extrinsecum, vel a solo Deo additum, quod absurdissimum est, ut ostendimus; ergo in omni sententia probabili necessarium est confiteri, actum supernaturalem moralem, & humanum esse liberum etiam quoad esse supernaturale talis actus, quidquid illud sit. Hoc ergo nos dicimus de substantia actus, etiam si supernaturalis sit. Ratio vero eadem fere est, quæ de actu vitali, quia Deus elevat unamquanque potentiam modo illi accommodato. Et declarari potest, quia libertas consistit in potestate agendi, & non agendi, vel etiam in potestate agendi unum aut oppositum ejus. In his vero actibus, licet voluntas non habeat potestatem agendi illos nisi elevata, nihilominus de se habet potestatem non efficiendi illos, vel efficiendi alios dissimiles, & repugnantes, Deus autem ita movet, & elevat potentiam ad agendos hos actus supernaturales, ut non auferat innatam potestatem ad non agendum illos, vel ad efficiendum repugnantes, ideoque non obstante elevatione manet integra libertas, & dominium voluntatis circa influxum, quem præbet ad hujusmodi actus, ut latius inferius dicemus tractando de habitibus, & de auxiliis, & concursu eorum cum libero arbitrio.

6. Ad tertium ex probationibus assertionis patet responsio. Duo enim principia in illo argumento sumuntur, unum est, possibile esse, actum esse naturalem quoad substantiam, & supernaturalem quoad modum, aliud est, hoc sufficere ad veritatem omnium locutionum Conciliorum, & patrum de necessitate gratiæ ad hos actus efficiendos. Primum autem ex his principiis distinguendum est: nam potest intelligi, vel de modo solum in fieri, vel de modo addito actui in facto esse: priori modo fatemur, posse actum naturalem esse supernaturalem quoad modum, i. e. posse supernaturaliter fieri, sicut potest habitus naturalis fieri modo supernaturali, i. e. per infusionem, quamvis in termino, seu in facto esse nullum modum supernaturalem recipiat. Si ergo prior illa propositio de hoc modo intelligatur, sic negatur aliud principium: nam hic modus non sufficit ad omnia, quæ de his actibus Scriptura, & Concilia docent, explicanda, ut late probatum est, quia cum Scriptura, & Concilia docent, Deum infundere fidem, charitatem, &c. præcipue loquuntur de actibus, & licet intelligantur de habitibus, consequenter etiam comprehenduntur actus, propter quos dantur habitus. Dum autem dicuntur *infundi*, intellectum a Theologis, & ab universa Ecclesia est, illum esse modum productionis connaturalem, & necessarium in his actibus, & habitibus propter eorum excellentiam, & perfectionem, & ideo dici solent per se, & non tantum per accidens infusi. Igitur non sunt supernaturales propter solum modum, quo fiunt, sed potius, quia ipsi supernaturales sunt, ideo supernaturali modo fiunt.

Ad 3. arg. in nu. 13.

7. Si autem prior propositio intelligatur de modo addito actui in termino, & in facto esse, iterum subdistingui potest juxta superius tractata. Nam vel est sermo de modo extrinseco, quem moralem vocare possumus, cum re vera solum consistat in aliqua extrinseca denominatione, seu relatione rationis, vel de modo intrinseco, & physico, atque in re ipsa addito, & conjuncto actui. In priori sensu gratis damus, posse actum naturalem aliquo modo supernaturali extrinsece affici, seu denominati. In hoc vero sensu negamus posteriorem propositionem, quia hic modus non sufficit ad propriam excellentiam horum actuum, quam Ecclesia docet, & Scriptura satis indicat, ut longo discursu probatum est. Et præcipue, quia vel ad illum modum non essent necessaria auxilia gratiæ, quæ vires præbeant ad agendum, quia illa denominatio non fit ab ipso homine operante: vel si contingat, unum actum naturalem voluntatis imperari, vel referri, & consequenter denominari ab alio actu supernaturali ejusdem voluntatis, tunc supernaturalitas tota est in actu imperante seu denominante, & ad illum sunt per se necessariæ supernaturales vires, & auxilia, ideoque esse supernaturale illius non potest in sola denominatione extrinseca consistere. Pergit solutio proximi.

8. In posteriori autem sensu de modo intrinseco, & reali, negamus illam priorem propositionem, non enim potest intelligi modus intrinsecus, & realis, & supernaturalis accidentaliter adjunctus actui naturali, ratione cujus vires gratiæ postulentur, & qui ad salutem sit necessarius, quod etiam late probatum est; quia modus majoris intensionis, vel alius similis, si fortasse cogitetur; & sive possibilis sit, sive non sit, certum est ad salutem non requiri, & ideo propter illum vires gratiæ non requiri. Necesse est ergo, ut propter substantiam talium actuum virtus gratiæ necessaria sit, & hoc est esse supernaturales quoad substantiam. Et ideo etiam non sufficit modus majoris facilitatis, aut promptitudinis, vel similis, quia & omnes isti, vel consistunt tantum in fieri, vel sunt extrinseci, & quod caput est, Concilia expresse declarant, gratiam non tantum propter talem modum esse necessariam. Et ita facile responderi potest ad exempla de modis supernaturalibus unionis hypostaticæ, vel Christi, & accidentium in Eucharistia, nam illi juxta modum entitatis, quam habent, sunt in sua substantia supernaturales, & adduntur rebus naturalibus ex speciali operatione, & institutione divina. Ad aliam vero partem, qua probatur, objectum fidei esse naturale, & viribus naturæ accommodatum; respondemus, negando assumptum. Nam omnia illa, quæ in argumento adduntur, solum probant de propositione, & applicatione illius objecti, quæ fit modo naturali, quamvis non sine directione Spiritus Sancti interius mentem gubernantis. Sub illa vero propositione applicantur motiva credendi, & volendi credere omnino supernaturalia, ut dictum est, & in cap. 10. magis explicabitur.

Absolvitur prædicta solutio.

Exempla optima.

CAPUT X.

Utrum possit homo assentiri mysteriis supernaturalibus revelatis a Deo, aliquo naturali assensu sine auxilio speciali gratiæ?

1. Ratio dubitandi esse potest, quia mysteria fidei totam naturæ facultatem excedunt; ergo nemo potest sola facultate naturali illis assensum præbere. Probatur consequentia, quia non potest potentia virtute sua naturali attingere rem superioris ordinis, nisi elevetur a superiori agente, alias naturaliter tenderet extra objectum suum naturale, & extra sphæram suæ activitatis ageret. Secundo unus ex erroribus Pelagii fuit, sufficienter propositis mysteriis fidei, factisque credibilibus per Evangelicam prædicationem, hominem sua libertate posse illis assentiri sine speciali auxilio gratiæ. Quem errorem August. sæpissime detestatur; Epistol. 106. & lib. 3. de Doct. Christ. cap. 33. & lib. de Grat. Christi. Imo cum ipse aliquando in eo errore fuisset, illum retractavit lib. 1. retract. cap. 23. & latius lib. de Prædest. Sanct. cap. 3. ergo ad hunc errorem pertinet, quamcunque fidem naturalem supernaturalium mysteriorum admittere, ad quam gratia revelationis necessaria sit, & nulla alia. Quod si quis dicat, Pelagium fuisse loquutum de fide perfecta, fidem vero acquisitam fore semper imperfectam, & ideo licet concedatur naturæ absque auxilio gratiæ, non pertinere ad errorem Pelagii.

1. Ratio pro neg. parte.

2. Ratio.

2. Contra hoc instatur tertio, quia Semipelagiani ita distinxerunt fidem imperfectam, & perfectam, & dixerunt imperfectam esse ex nobis, perfectam vero ex gratia, ut constat ex supra dictis Proleg. 5. explicando sententiam Cassiani, & Fausti. Et nihilominus illa etiam sententia damnata est, eo quod diceret, fidem imperfectam esse ex nobis, & illam ex professo impugnat August. toto lib. de Prædest. Sanct. ut alia loca omittam, & Prosper, ac Hilarius in Epist. ad Augustinum eundem notant errorem, eumque impugnat Prosper toto libr. contra Collat. & aliis locis sæpe citatis, & Fulgentius de Incarnat. & grat. cap. 17. & sequen. ergo admitti non potest ulla fides naturalis, quantumvis imperfecta istorum mysteriorum. Ac tandem argumentor quarto, deducendo ad errorem Massiliensium, nam si homo posset aliquam fidem adhibere mysteriis revelatis a Deo, per illam fidem mereretur fidei augmentum, & perfectionem, & sic nulla fides esset donum gratiæ, non quidem prior, sive imperfecta, quia fit sine auxilio gratiæ, nec etiam posterior, id est perfecta, quia datur ex merito prioris fidei, & sic jam non est gratia. Consequens autem est contra dicta in capit. 2. & 3. & contra definitionem Concil. Arausicani, & Trident. ergo. Sequela probatur ex sententia August. lib. de Prædest. Sanct. cap. 2. dicentis, *Quis dicat, cum, qui jam cæpit credere, ab illo, in quem credit, nihil mereri?* Item quia ille facit, quod in se est circa sibi revelata: ergo meretur juvari a Deo, ut fidem, sicut oportet, perficiat.

3. Ratio.

4. Ratio.

3. In hoc puncto aliquid est inter Theologos communiter receptum, & aliquid in controversiam nunc a Modernis vertitur. Primum est, circa mysteria fidei revelata posse dari aliquem assensum fidei acquisitæ solis naturæ viribus: & consequenter posse esse aliquam voluntatem credendi illi fidei proportionatam, ac subinde acquisitam, & elicitam sine speciali auxilio gratiæ. Ita docet D. Thom. 2. 2. quæst. 5. artic. 3. & ibi omnes expositores. Theologi etiam antiqui superiori capite allegati tam illi, qui putant, actum fidei Christianæ esse naturalem quoad substantiam, ut Capr. in 3. distinct. 24. quæst. unic. ad argumenta Scoti contr. secundam conclus. Item Scotus, Gabr. Durand, Almain. & alii in 3. distinct. 23. Cajetan. 1. 2. quæst. 109. artic. 1. & 4. Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 8. 14. & aliis locis sæpe allegatis, quam illi, qui tenent fidem infusam esse assensum supernaturalem quoad substantiam, ut Alens. Ricard. atque etiam D. Thomas, & idem docent Moderni Medin. & alii supra allegati, & Bannez 2. 2. quæst. 5. artic. 2. & quæst. 6. artic. 1. & Azor. tom. 1. lib. 3. cap. 24. quæst. 2. & optime Bellarm. lib. 6. de Grat. & liber. arbitr. cap. 3. in generali responsione ad objectiones.

1. Assertio cõmunis quod detur aliqua fides naturalis de revelatis.

5. Potestque hoc probari primo ex illo Jacob. *Dæmones credunt, & contremiscunt*, constat enim, dæmoniorum fidem non haberi viribus gratiæ, quæ illis non dantur. Verum est, illam fidem non voluntariam esse, sed necessariam, ac subinde procedere ex aliquibus principiis evidentibus partim ex naturali lumine, partim experientia, quæ reducitur ad evidentiam in attestante, quam posse habere Angelos de rebus fidei, communis opinio fert, quamvis quæstio fere de nomine sit, an illa dicenda sit fides, nec ne; Jacobus autem absolute ita illam appellat, nam credere non fit, nisi per actum fidei. Homines vero possunt ad illam evidentiam pervenire, quod si aliqui ut Apostoli, vel alii, qui miracula conspicere, & ponderare potuerunt, illam assecuti sunt, credo non potuisse illam acquirere sine Spiritus Sancti auxilio præparante voluntatem eorum, ut pie susciperent, quæ dicebantur, & ut vim motivorum, & miraculorum ponderare, & penetrare possent, ideoque ille modus fidei, quamvis naturalis quoad substantiam sit, non potest (ut opinor) obtineri ab homine lapso, vel in pura natura constituto sine speciali Dei adjutorio. In quo non est homo dæmonibus comparandus, nam dæmones facillime cognoscunt virtutes signorum, etiam evidenter, & ex illis possunt evidenter cognoscere, Deum esse, qui per hominem loquitur, quod hominibus longe difficilius est, & ex multa circumspectione, & affectione pendet, quæ non potest in re tam difficili, & aliena a sensibus, & affectibus humanis, moraliter loquendo, solis viribus propriis adhiberi.

Probatur 1. de fide necessaria dæmonũ.

5. Nihilominus tamen alia fides voluntaria, & libera ex humano discursu, & libera voluntate haberi facile potest. Id constat exemplo in hæretico, qui aliqua mysteria credit, & non fide infusa, quia illam non habet, nec etiam auxilio speciali gratiæ, quia credit humano, & non divino motivo, & quia gratis diceremus, dari eis speciale auxilium gratiæ ad quandam fidem, quæ nihil illis ad salutem prodest. Idem dici potest de Judæis, nam etiam illi aliquas veritates fidei credunt ex suorum majorum traditione, ut vetus testamentum esse verbum Dei, & esse vera, quæ in illo continentur, hoc enim credunt, licet in particulari in illarum interpretatione errent. Imo, & Christiani non semper dum credunt, actus supernaturales, & infusos exercent, sed sæpe duci possunt ex testimonio parentum, vel humana quadam consuetudine. Ratio vero non est alia, nisi quia hæ veritates fidei re vera non afferuntur tantum testimonio divino, sed etiam humano, & ita potest homo pro sua imperfectione, & libertate duci ex testimonio humano, & tunc actus est naturalis, & facilis, & quantumvis materiale objectum altissimum sit, & hoc confirmant exempla gentilium, qui ex traditione parentum, portenta quædam credunt, in quibus plus difficultatis est, quam in veritatibus fidei, quia interdum convinci possunt esse falsa, & contraria rationi, quod de veritatibus fidei ostendi non potest.

Probatur 2. de fide libera hominum.

Confirmatur ratione.

6. Et hinc etiam constat, voluntatem sic credendi, non esse supernaturalem, neque ad illam esse necessariam gratiam, quia est mere naturalis, & in ea potest non esse difficultas ex quadam consuetudine, vel licet sit aliqua, affectus ad proprium discursum, & judicium interdum sufficit ad illam vincendam, ut in hæretico est manifestum. Solum illi authores, qui omnem occasionem, vel cogitationem congruam cognoscendi aliquod verum, vel volendi aliquod bonum, gratiæ auxilium appellant, dicunt consequenter hanc voluntatem credendi aliquid fidei, etiam humano modo, si honesta sit; non posse haberi sine auxilio gratiæ, neque ipsum assensum talis fidei, quatenus est de objecto vero, esse sine simili gratiæ adjutorio. Veruntamen hoc generatim supra satis rejectum est, & in particulari de illa fide manifestum est, solum supponere gratiam doctrinæ, & revelationis, quæ non est proprium gratiæ adjutorium, quod inquirimus. Accedit, quod illa occasio audiendi res fidei, & judicandi de credibilitate earum, & cogitandi de

Item de actu volendi credere.

di de illa, ita congrue, ut inducatur voluntas ad volendum sic credere, hoc totum potest provenire ex generali providentia gratiæ, & non ex peculiari intentione salutis ejus, quia sic credit. Nam fieri potest, ut talis fides non solum nihil proficiat sic credenti ad salutem, verum potius sit illi occasio majoris damnationis; ergo talis cogitatio congrua, nec per se habet rationem gratiæ, nec ex intentione Dei dantis illam per generalem concursum, & providentiam, illam rationem participat. Ad hanc ergo fidem, & voluntatem sic credendi, per se nulla gratia necessaria est.

Prædicta fides naturalis specie differt a Christiana.

7. Hoc posito, inquirendum superest, qualis, & quanta esse possit hæc fides sine auxilio gratiæ acquisita. In quo nos supponimus illam esse specie diversam a fide Christiana ad salutem necessaria. Nam licet ex antiquis Theologis pauci hoc senserint, nihilominus verissimum est, & his temporibus communiter receptum, & inter alios id asseruit Molina in Concord. quæst. 14. art. 13. disput. 7. §. *Nostram*, in fine, sequiturque evidenter ex dictis capitibus præcedentibus: nam actus fidei Christianæ est supernaturalis in substantia, i. e. est essentialiter supernaturalis in sua specie; hæc autem fides, de qua modo loquimur, est mere acquisita, & quoad substantiam suam est naturalis, fierique potest per vires naturæ: ergo differunt specie. Item habitus illis correspondentes specie differunt, nam unus est per se infusus, & alter acquisitus: ergo & actus eorum.

Excellentiores sunt proprietates fidei Christianæ, quam humanæ.

8. Atque hinc sequitur, omnes proprietates fidei altiori, & excellentiori modo inveniri in actu fidei Christianæ, quam hujus acquisitæ. Probatur, quia hæ proprietates, vel sunt essentiales, vel sequuntur speciem, & essentiam rei: sed species, & essentia fidei altior, & excellentior est in fide infusa: ergo & proprietates sive essentiales fidei, sive consequentes illam intrinsece sunt excellentiores in fide infusa, quam in hac acquisita. Hæ autem proprietates esse videntur *certitudo*, *infallibilitas*, *pietas*, *firmitas*, *& universalitas*. Certitudo ad intellectum pertinet, assentientem sine ulla formidine partis oppositæ, quam certitudinem maxime postulat Christiana fides. Infallibilitas est radix certitudinis, & respicit objectum, ita verum, ut deficere non possit, neque assensus possit non esse illi conformis, quod est infallibiliter verum, & hanc proprietatem perfectissime habet fides Christiana ex prima veritate, cui credit. Pietas pertinet ad voluntatem subjicientem intellectum Deo, etiam in his rebus, quæ humanam rationem superant, & in quodam credendi modo plane divino, ut paulo post explicabo. Et inde oritur firmitas, quatenus ad voluntatem omni rationi, & omni contrariæ opinioni fidem præferentem, spectat. Universalitas pertinet ad materiale objectum fidei: nam vera, & Christiana fides omnia credit, si sufficienter proponantur, quæ omnia ex materia de fide supponimus quoad fidem infusam. Nunc explicandum est, quomodo fides acquisita possit, vel non possit has proprietates in illo gradu attingere, & ita declarabitur simul, qualis, & quanta esse possit.

Proprietates fidei Christianæ.

An hæc fides naturalis possit esse certa? 1. Opinio affirmans.

9. Primo ergo inquirimus, an hæc fides possit esse certa, i. e. an homo sine auxilio gratiæ possit credere res revelatas assensu certo. Aliqui affirmant, illum assensum posse esse certum ex parte credentis, præsertim Scot. in 3. distin. 23. ubi indicat, non minus certum esse posse, quam sit assensus fidei infusæ, quia qui sic credit, ita firmiter adhæret, ut non dubitet, nec dubitare possit, stante fide, licet illam mutare possit; non est autem major certitudo in fide infusa, nam etiam deseri potest, licet dum est, non permittat dubitare. Quod argumentum tam efficax illi visum est, ut concludat: *Et si velitis dicere, fidem infusam requiri propter aliquam majorem certitudinem, solvatis argumentum factum.* Aliqui etiam tribuunt hanc opinionem Molinæ in Concordia disput. 7. sed ibi nihil hujusmodi affirmat: imo in §. *Nostram*, in fine concludit, hunc assensum non esse, *nisi opinionem, fidemve humanam*.

2. Opinio vera. Certitudo duplex.

10. Mihi ergo videtur non repugnare, quin assensus hujus fidei acquisitus certus sit, licet non æque, ac assensus fidei infusæ; ut utrumque probemus, distinguamus duplicem certitudinem, unam per se convenientem actui, seu quam actus postulat ex vi sui objecti formalis, qualis est certitudo scientiæ ex vi medii demonstrativi: alteram accidentariam ex adhæsione, ac voluntate assentientis, qualis est interdum in aliquo ita suæ opinioni adhærente, ut illam evidentem esse denuntiet, eique sine ulla formidine assentiatur. Distinguere oportet duplicem fidem naturalem mysteriorum fidei, unam obscuram simpliciter, ac subinde voluntariam, & liberam, aliam evidentem in testificante, qualis est in dæmonibus, & potest esse in homine, ut declaravi. Prior nunquam est certa ex parte objecti, quia ut ostendam capite sequenti, reducitur ultimate in fidem humanam, & acquisitam, quæ nunquam est certa ex parte objecti, cum non fundetur in medio infallibili. Aliquando vero potest talis fides esse certa ex voluntaria adhæsione credentis, ut esse solet in hæretico dante vitam pro aliqua veritate catholica, quam retinet. Nunquam tamen illa certitudo æquabitur certitudini fidei infusæ, quia in fide infusa invenitur certitudo per se, & ex vi objecti, quia innititur Deo, qui nec falli, nec fallere potest. Et inde fit, ut de se potentior sit ad firmandam mentem, & animum in assensu talis veritatis, ita ut difficilius ab eo removeatur. Nam licet dicat hæreticus, se credere, quia Deus dicit, revera non in eo innititur, sed in sua privata opinione, ut infra declarabo.

Duplex naturalis fides.

Certitudo fidei acquisitæ minor est certitudine fidei infusæ.

11. At vero si assensus fidei acquisitæ sit evidens in testificante, potest esse certus per se, & ex vi objecti formalis, seu medii, quia suo modo innititur medio evidenti, evidentia autem per se infert certitudinem. Et hoc modo est certa fides dæmonum. Et in hominibus doctis in rebus, & motivis Christianæ fidei fieri potest ut tam evidens illis sit, has res, quas fides proponit, esse a Deo revelatas, sicut evidens, Romam esse. Unde si ex vi illius evidentiæ, quæ in substantia naturalis est, assentiantur per proprium discursum rebus fidei, habere poterunt assensum certum, tametsi naturalem, & acquisitum in eo saltem gradu, in quo certo credimus, Romam esse, & similia. Quamvis homines, ut dixi, non perveniant in hoc statu ad illam evidentiam sine juvamine gratiæ, non quia actus in se sit supernaturalis, sed quia est adeo difficilis propter multa, quæ ad illum necessaria sunt, ut sine aliquo adjutorio Dei, & ipsius fidei infusæ, non possit difficultas illa superari. Et nihilominus hæc etiam certitudo, quamvis ex evidentia nascatur, nunquam erit æqualis certitudini fidei infusæ, per se de utraque loquendo. Quia talis evidentia semper nititur in aliqua humana experientia circa objecta creata, & per media creata, in qua evidentia tota certitudo illius fidei fundatur. Certitudo autem fidei infusæ nititur in Deo ipso, & in verbo ejus per se, & propter se credito, quæ multo major est. Item hac ratione certitudo fidei major est, quam certitudo scientiæ naturalis, ut in proprio tractatu ostendetur; ergo nunquam certitudo fidei acquisitæ, quantumvis evidentis potest pervenire ad certitudinem fidei infusæ. De certitudine autem ex parte credentis non est curandum, quia illa extrinseca est, & per accidens, unde non mutat naturam actus, nec cadit sub scientiam. Satis ergo est, quod secundum rectam prudentiam, etiam adhæsio ex parte credentis debet esse major, quando fide infusa credit, quia habet majorem causam, & rationem infallibilitatis.

Scoti arg. in num. 9. dissolvitur.

12. Neque contra hoc obstat argumentum Scoti, tum quia falsum assumit, si generaliter intelligit, fidem acquisitam nullam secum admittere dubitationem, quia etiam timor falsitatis, ac deceptionis formido potest simul esse cum fide acquisita, saltem quamdiu non est aliquo modo evidens, illa autem formido genus quoddam dubitationis est, quam fides infusa secum non admittit, saltem cum deliberatione, & consensu: fides autem, quam habet hæreticus, posset illam admittere; imo necessario sequeretur ex modo credendi ejus, si constanter sentire, & loqui vellet, cum suo arbitrio unum ex revelatis credat, & non aliud, & ita de utroque potest æque formidare. Deinde etiamsi loquamur de fide acquisita, in qua hoc judicium, *Deus hæc revelavit*, seu *dixit*, sit evidens ex signis, & testimoniis humanis: & de illa fateamur, exclu-

excludere omnem dubitationem, & formidinem, non inde sequitur, non posse fidem infusam esse certiorem, quia causa certitudinis ejus major est, majusque absurdum sequeretur, si illi posset subesse falsum, quam si alteri fidei acquisitæ subesset, nam hinc solum sequitur, potuisse hominem decipi in eo, quod videbatur humano modo evidens, illinc vero sequeretur, Deum esse testem falsum, quod longe impossibilius est.

An hæc fides naturalis sit infallibilis? 1 Sentent. negans.

13. Ex his facile definiri potest, quid de infallibilitate dicendum sit. Aliqui enim simpliciter negant, actum fidei acquisitæ de mysteriis revelatis esse infallibilem, quia nullus assensus est infallibilis, nisi sit evidens per lumen primorum principiorum, aut scientiæ, vel sit elicitus per lumen supernaturale fidei, aut prophetiæ, neutrum autem horum habet fides hæc acquisita; ergo. Sed distinctione opus est,

Vera resolutio.

Actum enim esse infallibilem nihil aliud est, quam actum non posse esse falsum, ut vox ipsa præse fert, Hoc autem dupliciter contingit, utique materialiter, aut formaliter, id est, vel ex vi propositionis creditæ per se spectatæ, quæ necessariam habet veritatem, vel ex vi motivi, & rationis credendi, quando talis est, ut cadere non possit, nisi in rem veram. Fides ergo mysteriorum revelatorum a Deo, est priori modo infallibilis ratione materiæ, in quam cadit, talis enim assensus materialiter, seu entitative, & individue sumptus non versatur, nec terminari potest ad aliam propositionem, nam eo ipso, quod materia mutaretur, jam esset alius assensus, & alius actus, ac denique non esset fides acquisita mysteriorum supernaturalium. Actus autem terminatus ad hanc materiam, seu propositionem non potest esse falsus, ut per se constat, quia est conformis propositioni necessario veræ; ergo materialiter est infallibilis. Confirmatur, quia per talem fidem acquisitam regulariter creditur, Deum revelasse talem propositionem, ut capite sequenti magis explicabo, & ex vi talis fidei acquisitæ de ipsa revelatione creduntur reliqua esse vera; ergo creduntur, ut infallibilia, quia quod a Deo revelatum est, necessario verum est, & in hoc sensu dicitur infallibile; ergo & talis fides est infallibilis saltem ex materiali objecto.

Hæc fides est materialiter infallibilis.

Hæc fides formaliter est fallibilis.

14. Aliter vero loquendum est de infallibilitate formali, in qua est etiam constituenda differentia inter fidem acquisitam dæmonum, & hominum ordinario modo credentium, seu inter fidem coactam, seu non liberam ratione alicujus evidentiæ, & liberam propter inevidentiam, & obscuritatem. Nam hæc posterior fides (de qua præcipue hic loquimur, quia illa est in communi usu, & quia de illa fuit controversia cum Pelagianis) sine dubio est fallibilis ex vi objecti formalis. Nam ultimate tandem resolvitur in humanam authoritatem, quæ fallibis est. Probatur, quia illa fides non transcendit perfectionem opinionis, & fidei humanæ, ut D. Thom. recte docet secunda secundæ quæst. 5. artic. 3. & Molin. supra expresse, & omnes, qui recte sentiunt; at fides humana, & opinio ex vi formalis rationis suæ fallibilis est, licet materialiter contingat, aliquam opinionem de aliqua veritate esse infallibilem ratione materiæ. Sic ergo est in præsenti. Unde contingere potest, fidem aliquam ejusdem speciei cum hac fide acquisita rerum fidei esse falsam, ut in hæretico credente, Deum esse Trinum, & Spiritum Sanctum non procedere a filio, unus est verus, & infallibilis materialiter, & alter est falsus, & tamen esse possunt ejusdem speciei in tali homine, nam utrumque credit, quia sibi videtur esse revelatum a Deo; & ita actus in essentia sunt ejusdem speciei, quæ non a materiali objecto, sed a motivo sumitur, & nihilominus unus est falsus, & alius verus; ergo uterque est de se fallibilis ex vi suæ naturæ, & rationis formalis, licet quasi per accidens seu materialiter, aut in individuo contingat, talem actum cadere super materiam veram, & necessariam, & alium super impossibilem. Atque hæc est potissima differentia quoad infallibilitatem inter fidem infusam, & acquisitam, etiam si sint ejusdem objecti materialis.

Hæc fides evidens in attestante, etiam formaliter est infallibilis.

15. At vero si assensus fidei acquisitus fuerit evidens in attestante, ita ut vere necessitet intellectum, vel simpliciter, vel morali modo, talis actus est infallibilis etiam ex vi medii sui, ac subinde ex objecto formali, quia etiam ille assensus procedit ex principiis evidentibus, qualia sunt: *Quod Deus dicit, est infallibilis, & Deus hoc dicit.* Nam primum est notum scientia naturali, secundum autem supponitur cognosci evidenter ex signis experimento cognitis, juvante etiam discursu rationis in nobis, & in Angelis efficacia sui luminis naturalis. Ergo assensus in illis principiis fundatus est infallibilis, quatenus nititur medio evidenti; ergo non tantum ex materiali objecto, sed etiam ex formali, seu ex medio cognoscendi est infallibilis. Unde non procedit contra hanc partem fundamentum prioris sententiæ. Quia vel hæc fides, quatenus est evidens, potest dici suo modo scientia a posteriori, seu potius per medium extrinsecum: vel si ita vocetur fides, ut omnino negetur esse scientia; respondemus, sumpta scientia in illo rigore, falsum esse illum tantum assensum esse infallibilem, qui vel est scientificus, vel ex principiis scientiæ propriæ procedit: satis est enim quod procedat ex principiis evidentibus quocunque modo, cum evidenti illatione. Unde juxta gradum evidentiæ principiorum, erit etiam gradus infallibilitatis fidei. Nam assensus hujus propositionis, *Roma est*, moraliter est infallibilis, non metaphysice, quia principium, in quo nititur, scilicet, *quod tot homines tanto, & tam diuturno consensu, ut testes oculati affirmant, non potest esse falsum*, hoc (inquam) principium moraliter verum est, & evidens, non metaphysice; at principium: *Quod Deus dicit, est verum*, est evidens simpliciter, & in se prorsus necessarium, & infallibile, unde si altera propositio, scilicet. *Deum esse, qui hoc testificatur*, fiat etiam simpliciter evidens, ut fieri potest saltem quadam naturali evidentia, simili modo fides inde genita erit evidens, & infallibilis; & nihilominus nunquam perveniet ad infallibilitatem fidei infusæ, & assensus ejus; quia hæc ex parte formalis objecti sui, nititur in sola veritate Dei dicentis totum id, quod creditur, quæ veritas Dei infallibilior est omni evidentia, & lumine naturali, quia multo magis illi repugnat falsitas, quam omnibus illis signis, & motivis creatis, in quibus evidentia illa in testificante fundari potest, ut latius in propria materia dicendum est.

Solvitur fundamentum neg. sententiæ in num. 13

Pietas assensum fidei inevidentem sequitur, non vero evidentē.

16. Tertia proprietas dicebatur esse pietas, quæ proprie convenit fidei, ut voluntaria est, ideoque fides naturalis, ad quam intellectus per aliquam evidentiam cogitur, hanc proprietatem non participat. Sumitur ex doctrina D. Thomæ 2.2. quæst. 5. artic. 2. in corpore, & ad secundum, ubi ait, *fidem, quæ est donum gratiæ, inclinare hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis.* Quod secus esse dicit in fide dæmonum: nam illi, vel inviti credunt, & contremiscunt, & ideo fides illa nullo modo ex pietate procedit. Et licet interdum in viatore fides evidens in attestante, quæ supposita principiorum evidentia est necessaria, possit esse non coacta, sed appetitui conformis, ac subinde voluntaria objective, seu volita, non tamen est voluntaria causaliter, id est, a voluntate determinante intellectum ad speciem actus, & ideo non est fides pia, seu ex pia affectione procedens. Quamvis usus illius, si sit liber quoad exercitium, possit ex pia voluntate procedere, quod accidentarium est, & invenitur etiam in scientia. Præterea fides acquisita supernaturalium mysteriorum, quando est obscura, licet voluntaria sit, per se tamen non habet, quod sit pia, sed potest ex prava voluntate procedere, ut in Judæo credenti mundi creationem manifestum est, id enim credit pertinaci voluntate, qua etiam credit, venturum adhuc Messiam, & idem est de hæretico, qui id credit, quod vult, proprio judicio confisus, & ideo licet contingat verum aliquod credere, non bene, nec pie credit. Denique licet contingeret, aliquem credere, quæ prædicantur, ex quadam naturali prudentia, quia fiunt probabilia ex testimoniis humanis, quia videtur esse rationi consentaneum illa credere, adhuc illa fides non est pia eo modo, quo fides Christiana esse debet pia, quia per illam voluntatem non captivatur intellectus

Fidem acquisitam obscuram per accidens tantū pietas sequitur.

lectus in obsequium fidei, nec subjicitur Deo, sed ad summum rectæ rationi, & humanæ prudentiæ. Et hac ratione diximus, fidem naturalem differre ab infusa non solum in assensu, sed etiam in voluntate assentiendi, quæ longe altioris rationis est in fide infusa.

17. Et hinc etiam intelligitur, quo sensu quarta proprietas, quæ dicebatur esse firmitas, singulariter in fide infusa inveniatur. Firmitas enim sæpius refertur ad intellectum, & sic non differt a certitudine, neque aliud de illa dicere oportet. Aliter vero pertinet ad voluntatem, & ita ibi sumitur, significatque magnam quandam adhæsionem voluntatis ad fidem. Et in hac etiam proprietate excedit fides infusa acquisitam ad eum modum, quo amor super omnia excedit inferiorem amorem: nam qui animo Christiano credit, vult credere supra omne credibile, & ita est affectus ad eam fidem, ut paratus sit propter nullam rem mundi illam relinquere: qui autem credit fide naturali, & acquisita, non est sic affectus ex vi voluntatis naturalis credendi; tum quia credit tantum ex humano testimonio, quod de se non potest ita ad se trahere voluntatem; tum etiam, quia naturalis facultas non sufficit ad movendum ita intellectum ex sola pietate, & subjectione ad Deum; imo nec ex sola honestate, quæ in tali fide spectari potest. Nam si interdum aliqua similis constantia, & firmitas in hæretico invenitur circa suum errorem, ideo est, quia tali credulitati adjungitur vana aliqua ostentatio, aut honor, vel commoditas, quæ ad illam pertinaciam juvat. Nam in hominibus, qui a sensibilibus, & temporalibus magis moventur, potentiora sunt illa inferiora motiva ad movendam voluntatem, quam mere spiritualia, ut ex Augustino libro de Continent. in superiori libro diximus.

Firmitas voluntatis, qua naturalis fides a Christiana superatur.

18 Ultima denique proprietas veræ fidei infusæ est, ut sit universalis, id est, ut credat omnia, quæ sufficienter proponuntur, ut a Deo revelata, quia cum formalis ratio fidei eadem sit in omnibus credibilibus, non potest intellectus firmiter adhærere uni, & non alteri, ideoque ut fides sit qualis oportet ad salutem, esse debet universalis. Et hinc est ut per unum actum contrarium tota fides infusa amittatur. Hinc etiam est, ut quia nunc secundum ordinariam legem fides nobis per Ecclesiam sufficienter proponitur, non possit esse fides supernaturalis, nisi quæ est Catholica, id est, universalis quoad omnia, quæ Catholica Ecclesia credenda proponit.

Proprium est fidei infusæ, quod sit universalis.

19. Dices: fieri potest, ut alicui tantum proponatur unum mysterium fidei, & illud credat vera, & supernaturali fide; ergo non est de ratione talis assensus, ut sit universalis. Alias non posset quis salvari sine fide omnium articulorum fidei, quod falsum est, quia licet aliquem ignoret invincibiliter; imo licet ex eadem ignorantia circa aliquem erret, poterit salvari per veram fidem unius, si ex parte voluntatis bene etiam disponatur. Respondetur, non oportere fidem esse universalem actualiter, sed virtute, & maxime in animi præparatione, quod alias dicitur, non oportere ut sit explicite universalis, sed satis esse implicite, & hoc esse necessarium; tum ex parte rationis formalis credendi, quæ est divina veritas, cui credendum est, tanquam infallibili testimonio, in quo modo credendi virtute creditur esse verum, quidquid Deus dixit, etiam si credens ea ignoret; tum etiam est necessarius ex parte affectus credendi, qui talis esse debet ad id, quod credendum proponitur sufficienter, ut paratus sit ad credendum omnia, quæ sufficienter etiam fuerint proposita, ut a Deo dicta, & hoc modo fides cujuscunque rustici est universalis, quia credit ex animo, quo paratus est credere quidquid Ecclesia proposuerit. Ab hac autem universalitate deficit in primis fides humana aliquorum mysteriorum, quæ in hæretico, vel Judæo manet, quæ nec actu est universalis, nec virtute, cum alia similiter proposita non credant.

Objectio.

20. Dubitari autem potest, an possit aliquando fides, acquisita esse universalis ex voluntate credentis, esto non sit talis ex vi rationis formalis credendi. Videtur enim hoc repugnare, nam omnia revelata possunt fide humana credi, & tota illa fides est mere naturalis: ergo pro voluntate credentis. Nihilominus verisimilius est, id non posse sola industria humana sine auxilio gratiæ fieri, quia sicut in moralibus homo potest unum, vel aliud præceptum implere, non tamen collectionem omnium, licet per actus naturales implenda sit, vel sicut potest unam, vel aliam, & plures veritates naturales sine errore cognoscere, non tamen omnes, ita majori ratione, licet possit unum, vel aliud mysterium fidei credere modo imperfecto, & naturali, non tamen omnia collective, etiam successive, & per actus multiplicatos, quia longe difficilius est in his omnibus non errare, quam in scientiis. Quæ ratio præcipue habet locum in fide acquisita libera, quæ pendet ex conjecturis, & signis incertis, & ex proprio discursu tanquam ex propria ratione assentiendi, & præter ea ex affectu voluntatis liberæ, ac variabilis. Veruntamen etiam habet locum in fide acquisita evidente, si forte ab homine circa hæc mysteria comparari potest, quia illa etiam per se est valde difficilis circa singula, pendetque ex magna diligentia, intelligentia, discursu, & requirit etiam affectum, saltem non repugnantem, nec male affectum.

Dubium, utrum ex parte voluntatis

Salutem illum possit habere? Vera resolutio negativa.

21. Dices posse hoc fieri, reducendo omnia credenda ad unum primum creditum, ex quo necessario alia deducantur. Tunc enim si intellectus convincatur, & necessitetur ad credendum primum, saltem fide acquisita, fieri potest, ut inde reliqua omnia sine errore credat. Quod maxime continget, si quis in illo modo credat, Ecclesiam regi ab Spiritu Sancto, ideoque non posse errare in his, quæ proponit: quia hoc posito, evidenter constare potest, an reliqua proponantur ab Ecclesia, nec ne, saltem quadam morali, & humana evidentia, quæ satis esse potest, ut eadem fide acquisita possit quis credere omnia revelata sine ullo errore. Veruntamen etiam hic modus non est admodum verisimilis: quia prius fundamentum vix, aut nec vix quidem potest ita evidenter ostendi, ut de necessitate credatur fide humana. Nam illa evidentia solum potest esse in aliquo attestante infallibili, qui est solus Deus; difficile autem est evidenter ostendere Deum dixisse, Ecclesiam non posse decipi, vel decipere in rebus fidei: nam licet evidenter ostendatur hoc esse credibile, non tamen ita esse. Præterquam quod non est evidens, quæ, & qualis sit hæc Ecclesia, nec quando, aut per quos ita loquatur, ut decipere non possit; sed hæc omnia fide tenentur, & solum fiunt credibilia per conjecturas, & signa, & per humanum discursum, aut authoritatem. Itaque quocunque modo ponatur fides acquisita mysteriorum fidei, non credo esse posse integram, & sine mixtione errorum, sine aliquo auxilio speciali. Loquor autem de fide humana, quia in Angelis, & dæmonibus est ista fides acquisita sine errore speculativo contra fidem, quia in eis est facilis evidentia hæc, ut dixi.

Evasio.

Non admittitur in fide humana.

22. Hinc ergo in hominibus universalitas, & synceritas veræ fidei signum magnum est supernaturalis fidei, sicut e contrario in hæretico partialis credulitas (ut sic dicam) est signum fidei acquisitæ, quæ sine auxilio gratiæ haberi possit. Addo vero in homine fideli non esse sufficiens hoc universalitatis signum ad distinguendum actum fidei infusæ, & acquisitæ. Nam in homine Catholico dari potest fides acquisita universalis omnium, quæ ab eodem creduntur per fidem infusam. Quod patet, quia circa illa omnia, quæ credit, potest sæpe exercere actus naturales fidei acquisitæ, quia hoc pendet ab ejus libertate, & actuali consideratione, & in eo ablata est difficultas per conjunctionem fidei divinæ. Potest experientia ostendi, nam licet aliquis, qui diu fuit Catholicus, fiat hæreticus, adhuc retinet facilitatem, & promptitudinem credendi ea, in quibus non errat; imo etiam ad ea, quæ per novum errorem negat, sentit propensionem, & inclinationem ex antiquo habitu relictam: ergo signum est, cum habitu fidei infusæ habuisse acquisitum, utique per actus naturales fidei, quos vicissim, & fortasse frequentius cum supernaturalibus prius, cum esset catholicus, efficiebat. Non ergo repugnat fidem acquisitam circa mysteria fidei esse universalem in aliquo credente.

Quomodo universalitas fidem infusam ab acquisita distinguat.

Universalis fides acquisita in catholico tantum esse potest.

23. Existimo tamen probabilissimum esse, non inveniri hanc fidem universalem acquisitam, nisi in his, qui fidem catholicam profitentur. Quia sine fide supernaturali verisimillimum est, in nullo inveniri fidem acquisitam universalem articulorum fidei. Quia, ut dixi, hæc non potest sine speciali auxilio adjuvante acquiri pura, & ab omni errore immunis. Non est autem cur credamus hoc auxilium dari homini non credenti eadem mysteria, sicut oportet. Unde licet fortasse in his, qui denuo ad fidem convertuntur, interdum contingat incipere credendo aliquam veritatem sibi propositam humana fide, & ex authoritate prædicantis, nihilominus non existimo talem fidem acquisitam antecedere circa totam materiam fidei, priusquam elevetur homo, & erigatur ejus affectus ad credendum, quæ proposita sunt, sicut oportet ad salutem. Quia neque illa fides acquisita ut prævia ad infusam, necessaria est ad introductionem fidei, non solum circa totam materiam ejus, verum etiam neque circa aliquem articulum, ut in tractatu de Fide dicam: neque est, cur tantum gratiæ auxilium detur ad fidem imperfectam, & de se insufficientem ad salutem. At vero his, qui jam credunt fide catholica, propter supernaturalem fidem, quæ in eis supponitur, facillimum est simul credere fide humana omnia, quæ revelata sunt.

Non tamen in catechumeno.

Universalitas fidei acquisitæ ab infusa moraliter derivatur.

24. Unde ipsa divina fides, licet non sit principium per se fidei humanæ ejusdem veritatis, est nihilominus morale adjutorium, quo facillime altera fides possit etiam esse universalis. Sic etiam fides juvat ad inveniendas rationes, & conjecturas, quibus veritates fidei credibiliores fiant, propter quas potest homo rebus etiam ipsis assentire, si velit, assensu utique naturali, & fidei cujusdam, vel opinionis humanæ, quæ interdum ad quandam moralem evidentiam pervenire potest. Sic ergo ipsa fides divina dici potest speciale auxilium ad alteram fidem universaliter, & perfecte in suo ordine consequendam, & exercendam, quia & per se erigit, & confortat intellectum, & excitat voluntatem, ut intellectum moveat ad inquirenda motiva, quæ humano etiam modo fidem persuadeant. Et præterea a Deo impetrat auxilium, quo id possit melius efficere. Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus semper differentia magna servatur inter universalitatem fidei infusæ, & acquisitæ, nam in priori est per se, in ista est accidentaria, & contingens ex quodam credentis libero usu. Unde prior fides non potest incipere, aut conservari sine sua universalitate formali, vel virtuali, ut explicavimus; posterior autem & incipere, & conservari potest sine universalitate formali, ut patet in hæretico, & sine virtuali, quia illam non habet ex vi objecti, nam si illam haberet nunquam esse posset dimidiata fides. Atque hinc etiam est, ut ad fidem Christianam propter universalitatem ejus sit intrinsece necessaria gratia tanquam principium per se ejus; ad fidem autem acquisitam etiam universalem non ita necessaria sit, sed solum per modum moralis causæ tollentis impedimenta, & manuducentis mentem intra latitudinem discursus naturalis.

Quid inter utramque fidem interfit.

25. Ex quibus omnibus satis constat, fidem acquisitam etiamsi fit de rebus revelatis longe diversæ naturæ, esse a fide infusa, multumque a perfectione ejus deficere, ideoque mirum non esse, quin aliqui actus ejus possint fieri sine gratia. Unde etiam facile responderi potest ad rationes in principio positas. Ad primam dicitur, quantumvis res in se sint supernaturales, & excedentes humanam naturam, si solum credantur, ut testificatæ humano testimonio, non attingi secundum rationem supernaturalem, sed secundum rationem communem quibuscunque rebus, quatenus per homines referri, ac affirmari possunt. Et ideo dum intellectus hæc credit per fidem acquisitam, non fertur extra objectum suum, quia objectum materiale fidei humanæ est quidquid ab homine afferri potest, sive naturale sit, sive supernaturale, & eadem ratione non agit tunc intellectus extra sphæram activitatis suæ, quia quælibet humana fides sub sphæra naturali continetur. Ad secundum dicitur, errasse Pelagium, quia loquens de Christiana fide, prout ad salutem necessaria est, & ex parte sua sufficit, dixit, viribus solius naturæ exhiberi posse, supposita tantum revelatione, seu propositione sufficiente. Fides autem acquisita non est, qualis esse debet ad salutem, & sive illa præcedat, sive non, semper est necessaria propria fides infusa, de qua Scriptura, Concilia, & Sancti loquuntur, ut sæpe diximus, de fide autem acquisita nec affirmant aliquid, nec negant, quia nihil ad doctrinam necessariam fidei, & saluti animarum pertinebat. In hoc ergo sensu admittimus responsum in argumento datum per distinctionem fidei in perfectam, & imperfectam.

Satisfit 1. in num. 1.

Fit satis à eodē nu. propositę

Solvitur 3 in num. 2.

26. Ad replicam autem, seu tertium argumentum ex errore Semipelagianorum, & definitione Concilii Arausicani, respondemus, longe diversam fuisse sententiam Massiliensium. Quia illi loquebantur de fide, quæ licet esset imperfecta, esset tamen initium quoddam, & inchoatio veræ, ac supernaturalis fidei, sive illud initium ponerent in voluntate credendi, eamque vocarent imperfectam fidem, sive in assensu aliquo intellectus, qui esset quidem verus assensus conferens ad salutem, indigens tamen aliqua majori perfectione, quam ipsamet inchoata fides posset impetrare, seu mereri: & hoc est, quod damnat Arausicanum Concilium, & Patres. At vero fides acquisita ita est imperfecta ex natura, & specie sua, ut non solum sit infra fidem infusam, sed etiam extra omne initium, & inchoationem ejus; quia nec includit voluntatem credendi piam, & salutarem, quam fides Christiana requirit, neque est inchoatio, vel quasi fundamentum Christianæ fidei. Et ideo talis fides acquisita nullo modo impetrat, vel meretur infusam, neque est salutis initium. Unde Arausicanum Concilium cap. 6. sic definit: *Si quis dixerit, sine gratia Dei credentibus, &c. Misericordiam Dei conferri, non autem ut credamus, &c. Sicut oportet, per infusionem Spiritus Sancti fieri confitetur, resistit Apostolo, &c.* Ubi addendo illam particulam, *Sicut oportet*, indicavit, de alio modo fidei, quæ non sit, sicut oportet, an esse possit sine gratia, nihil ad doctrinam fidei referre, dummodo naturalis fides non credatur esse meritum, aut ratio obtinendi gratiam Spiritus Sancti ad perfectam fidem. Et ita patet responsio ad quartum; negamus enim sequelam, id est, hanc fidem acquisitam esse posse meritum infusæ, vel gratiæ ad illam, quia illa est valde imperfecta, & omnino naturalis ordinis; in quibus actibus nullum est meritum gratiæ; neque facienti quod potest per vires naturæ, datur gratia ratione talis actus, ut infra suo loco latius dicetur. Augustinus autem loquitur de fide vera, & Christiana, licet inchoata tantum, ut capite sequenti explicabo.

Fit satis ultimæ.

CAPUT XI.

Utrum fides aliqua, quæ idem motivum credendi, eandemque rationem formalem objectis habeat cum fide infusa, possit haberi ex virtutibus naturæ sine auxilio gratiæ?

1. HÆc quæstio valde necessaria est ad intelligendum, quantæ sint vires liberi arbitrii ad operandum circa supernaturalia objecta, quæque sit propria differentia inter actus infusos, & acquisitos, qui in eadem materia versantur. Unde ex se quæstio communis est omnibus actibus infusis, soletque sub his generalibus verbis tractari, an actus in sua substantia supernaturalis, & actus naturalis possint versari non solum circa idem materiale objectum, sed etiam circa idem formale. Nos autem nunc de fide agimus, postea de cæteris dicemus, prout specialis ratio aliarum virtutum postulaverit, ita enim fiet, ut melius difficultates singulæ expendantur. Aliqui ergo ex modernis Theologis non contenti his, quæ in capite præcedenti dicta sunt, contendunt, posse hominem assentiri rebus revelatis sufficienter propositis, per vires suas sine auxilio gratiæ sub eadem ratione formali objecti, & ex eodem motivo, ex quo credimus per gratiam, & per Christianam fidem. Et nihilominus, ut salvent definitiones fidei contra Pelagianos, & Semipelagianos, dicunt, illam fidem, quæ habetur per vires

Recentiorum opinio.

vires naturæ, non esse, *sicut oportet*, ad salutem, vel ad initium salutis, solum quia in entitate sua est ordinis naturalis, & imperfecta, comparatione alterius fidei supernaturalis. Unde sic opinantes non recedunt a sententia, quam cap. 4. docuimus, sed addunt, circa idem obiectum materiale, & formale posse versari actus specie, & substantia differentes, non ex obiectis, sed ex modo tendendi in illud, nobiliori, & altiori, vel inferiori, & ignobiliori. Et hac ratione dari circa idem obiectum actum in substantia supernaturalem, & actum naturalem specie, & entitate omnino diversos.

1. Princip. quo recens fulcitur opin. 2 Fundamentum huius sententiæ sumitur ex duobus principiis. Unum est, esse possibile, actus diversos in specie versari circa idem obiectum formale, non tantum quoad rationem formalem, quæ in illo attingitur (de hoc enim nulla esset controversia) sed etiam de ratione, sub qua attingitur. Probatur, quia formale obiectum licet sæpe distinguat actus, sitque ad id sufficiens, quando intervenit, non est tamen adæquata ratio distinguendi actus, nec simpliciter necessaria, quia possunt distingui ex modo diverso tendendi ad idem, & ex eodem motivo. Id patet in motibus, non enim semper distinguuntur ex terminis, sed interdum ex modo tendendi, ut de circulari, & recto tradit Arist. 5. Physic. cap. 3. text. 33. Item in actibus voluntatis circa idem bonum, amor, desiderium, & delectatio, seu voluntas simplex, intentio, & fruitio, specie distinguuntur ex modo tendendi, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. qu. 12. artic. 1. ad 4. Item voluntas, & appetitus sensitivus interdum tendunt in idem objectum sub eadem ratione delectabilis, & nihilominus eliciunt actus specie diversos, non propter diversitatem cognitionum, nam cognitio est conditio objecti, non ratio, sed propter diversitatem potentiarum. Item in duobus Angelis specie diversis, amores naturales Dei, in ipsum sub eadem ratione bonitatis tendunt, & nihilominus amores illi distinguuntur specie ex modo amandi simpliciori, vel (ut ita dicam) spiritualiori in sua entitate: ergo non repugnat, actus specie distingui circa idem obiectum formale. Neque reddi potest ratio sufficiens, cur hoc repugnet: cum actus ex multis principiis pendeat, præsertim ex potentia, a qua propter nobilitatem suam potest nobiliorem essentiam, & speciem accipere, etiamsi in idem objectum tendat.

Rationis amplicatio, & declaratio 3 Sic ergo in præsenti non repugnabit circa idem objectum formale fidei, quod est veritas prima revelans, dari assensus species diversos, unum naturalem, alium vero supernaturalem ex modo nobiliori tendendi, & ex principio superioris ordinis, a quo procedit. Declaraturque ulterius in hunc modum, quia inter assensum, & rationem assentiendi non requiritur hæc proportio, ut si actus esse naturalis, ratio assentiendi etiam sit naturalis, & similiter, si actus est supernaturalis, ratio assentiendi sit supernaturalis; ergo potest esse actus naturalis ex motivo supernaturali, & e contrario: ergo eadem ratione poterunt esse actus supernaturalis, & naturalis fidei sub eodem motivo supernaturali. Antecedens probatur, quia cognitio per se infusa hujus prinipii, *Totum est majus sua parte*, nititur in intrinseca connexione terminorum, in qua etiam nititur naturale judicium eiusdem principii: & scientia, quam Deus habet de veritate hac naturali, *Petrus peccabit*, supernaturalis est, & solum ex parte obiecti fundatur in veritate ipsa, quæ naturalis est; e contrario vero voluntas nostra actu naturali potest diligere Deum trinum, & unum propter bonitatem tam mirabili modo communicabilem, quæ ratio supernaturalis est, quam altiori modo potest diligere charitas infusa; ergo.

2. princip. & fundamentum 4 Aliud principium est, sæpe non esse possibile, inter actum naturalem, & supetnaturalem circa eandem materiam assignare diversitatem ex obiecto formali. Hoc præcipue patere potest in actibus amoris, quibus amatur Deus propter se ipsum: nam utriusque amoris formale obiectum, seu ratio propter quam, & sub qua amatur Deus, est bonitas Dei, prout in se est; hæc autem est una, & simplicissima, & specialiter hoc declarat ratio proxime facta de dilectione Dei, ut trinus est. Deinde vero in fide idem ostenditur. Nam hæreticus credit multa mysteria, quia prima veritas illa revelavit, hoc enim profitetur, & expresse vult, unde non potest in hoc falli; hæc autem ratio est, quam fides Christiana respicit, & quæ sufficit ad actum fidei supernaturalis, evidentiusque invenitur illud idem motivum credendi in fide dæmonum, illi enim coacti credunt, Deum esse trinum, quia evidens illi est, Deum hoc dixisse, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 5. art. 2. Unde in assensu illo immediate ducuntur authoritate Dei, & illa sola premuntur: ergo assentiuntur sub eadem ratione, sub qua fidelis eundem articulum credit. Nec refert, quod ad judicandum, Deum illa dicere, ducantur signis naturaliter cognitis, quia hoc non obstat, quominus ad assensum rerum dictarum sola authoritate Dei moveantur, quia non per se illis assentiuntur, sed quatenus attestata a Deo sunt.

5 Tertio addi potest ratio, quia si proposita sufficienter fide cum omni interna illuminatione, & excitatione ad supernaturalem actum volendi, & credendi, fingamus, Deum negare concursum adiuvantem concomitanter ad supernaturalem actum, dare autem concursum ad naturali modo volendum, tunc voluntas eliciet actum naturalem, & non nisi ob eandem bonitatem sibi propositam, quia tunc non habet aliud objectum: ergo voluntas illa naturalis habet idem objectum formale, quod haberet, si Deus vellet supernaturaliter concurrere. Idemque argumentum procedit de assensu intellectus: imo eadem ratione si Deus vellet concurrere supernaturaliter cum voluntate, & intellectui non daret supernaturalem concursum, sed naturalem, ut facere potest, tunc voluntas credendi esset supernaturalis, & assensus esset naturalis, cum tamen voluntas illa moveat intellectum ad credendum supernaturali motivo. Et eadem ratione posset Deus e contrario dare concursum supernaturalem intellectui, & non voluntati, & tunc assensus intellectus esset supernaturalis, voluntatis autem naturalis, quamvis esset sub motivo supernaturali. Quæ ratio confirmat, quod in priori puncto in ultima ratione dicebam, non esse necessarium, ut servetur proportio naturalis, vel supernaturalis inter entitatem actus, & motivum. Stabilitur alia ratione

7 Quarto principaliter suaderi solet hæc sententia, quia si non possent fides acquisita, & infusa habere idem formale objectum, posset homo experiri, & evidenter cognoscere, quando eliciat actum fidei acquisitæ: quando vero infusæ: consequens est falsum, & ex eo potest sequi aliud absurdum; ergo. Sequela patet, quia intellectus non potest ignorare, qua ratione moveatur ad credendum, nam hoc maxime nosse oportet, ut credere possit; ergo si assensus acquisitus, & infusus non possunt distingui, nisi propter diversas rationes credendi, poterit quis, præsertim si cum reflexione attendat, experiri, an fide naturali, vel altiori credat. Falsitas autem consequentis primo videtur manifesta per experientiam, nullus enim potest vere affirmare, se experiri suum actum esse supernaturalem. Secundo hæreticus credens articulum Trinitatis, omnino putat se credere illud fide infusa, & plane fallitur. Tertio alias etiam posset quis evidenter experiri, se diligere Deum vero actu charitatis, quia etiam non ignorat intellectus, quod objectum, quamque rationem amandi illud proponat voluntati. Unde ulterius infertur, posse hominem experimento cognoscere, se esse justum, quod quam sit absurdum, postea suo loco videbimus. Probat. 4.

8 His rationibus addi solet multorum Theologorum authoritas. Et inprimis allegantur omnes Doctores, qui censent actus fidei, & aliarum virtutum infusarum esse naturales in substantia, Scotus, Gabr. Durand. Maior, Almain. & Cajetanus. Veruntamen hi authores ad hoc solum possunt adduci, quod in objectis horum actuum unam tantum rationem objectivam agnovisse videntur, eamque naturalem; hac enim ratione tantum unam speciem essentialem, eamque naturalem in illis actibus cognoverunt, illosque solum ex modis accidentalibus distinxerunt. Aliunde vero possunt contra dictam sententiam allegari, quatenus Auctoritas quæ huic sententiæ patrocinat.

tenus

tenus supponere videntur, actum supernaturalem non posse in substantia distingui a naturali, nisi in objectis sit distinctio, propter quam necesse sit illos duos ordines actuum distinguere. Sed fortasse non id supponunt, nec illa ratione moventur, nam habitus infusos saltem fidei, spei, & charitatis fatentur esse specie diversos ab habitibus acquisitis, cum utrosque cogantur fateri, sub eadem ratione formali operari, quia non aliam rationem operandi in objectis illorum habituum, sicut neq; in eorum actibus agnoscunt. Et ita in charitate aperte declarat Scot. in 3. dist. 27. ad 4. principale. Unde sicut in habitibus hanc distinctionem admittunt circa idem objectum formale, ita fateri coguntur, eandem esse possibilem in actibus, licet propter alias conjecturas, vel considerationes illam de facto negent in actibus. Cum tamen supposita possibilitate, revera magis consequenter, magisque probabiliter etiam in actibus de facto admittatur. Denique Scotus in 3. distinct. 25. quæst. 2. in ultimis verbis, probabile existimat, fidem non habere unitatem ex objecto, sed ex se, & consequenter nec speciem, nec supernaturalitatem; ergo eadem ratione idem dicere posset, & deberet de actu fidei. Præterea Quolib. 14. artic. 1. lubrice loquitur, in eandem tamen sententiam inclinat. Quam tenet etiam Aragon. 2. 2. quæst. 1. art. 1. §. *Sed ex hoc*. Et solet tribui Molinæ in Concord. quæst. 14. art. 13. disput. 7. quia in principio dicit, postquam proposita est, & explicata fides, argumenta, quibus persuadetur Deum eam revelasse, satis sunt intellecta, posse hominem actu naturali quoad substantiam assentiri rebus propositis, *tanquam a Deo revelatis*: unde a fortiori diceret, talem assensum oriri ex naturali voluntate credendi; & in disp. 14. videtur idem sentire de amore, & contritione, de quibus inferius dicemus.

Vera sententia docet fidem acquisitã non attingere Deũ eodem motivo, quo infusa

8 Contrariam sententiam judico omnino veram, nimirum ita esse distinguendam fidem acquisitam circa mysteria fidei a fide infusa, ut nunquam possit intellectus suis viribus, vel actu naturali attingere veritatem revelatam, vel illi assentiri sub eadem omnino ratione sub qua illam attingit fides infusa. Ita sentiunt moderni omnes, qui hoc punctum attigerunt, Medin. 1. 2. q. 62. art. 2. Bannez 2. 2. quæst. 5. art. 2. qu. 6. art. 1. & q. 24. art. 2. Vigueri. In Insti. cap. 10. §. 3. vers. 16. Azor lib. 3. Instit. Moral. cap. 24. q. 2. Idem sentit Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 7. negans, hæreticum assentiri propter rationem formalem objecti fidei, & Veg. lib. 9. in Trident. cap. 3. declarans rationem formalem objecti fidei, & dicens, omnia, quæ sub illa ratione creduntur, eodem habitu credi. Idem docuerat Capreol. in 3. dist. 24. quæst. 1. artic. 3. ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem, & sumitur ex Bonavent. in 3. dist. 23. art. 2. q. 2. quatenus distinguit fidem acquisitam, & infusam earundem rerum per rationes formales credendi. Quod etiam tenet ibi Richard. art. 7. q. 2. Alens. 3. p. q. 64. art. 2 & communiter Doctores scribentes de fide. Præcipue vero D. Thom. 2. 2. qu. 1. ar. 1. & q. 5. art. 2. & art. 3. præsertim ad 1. & in 3. dist. 24. ar. 1. q. 1. & aliis innumeris locis, ubi rationes essentiales fidei infusæ, tam quoad actum, quam quoad habitum ponit in ratione formali, cui innititur, quam dicit esse primam veritatem revelantem, semperque distinguit hunc assensum fidei Christianæ ab omni alia fide circa easdem veritates ex hoc objecto formali, negatque fidem, vel dæmonum, vel hæreticorum in his, quæ credunt, in hac ratione formali objecti fundari. Nec certe Molina a D. Thoma discrepat, nam in eadem dispu. 7. §. *Nostram*, declarat, illam fidem acquisitam, quæ potest haberi de veritatibus fidei, esse assensum mere opinativum, & fidem humanam; sentit ergo non fundari in divina authoritate, tanquam in unico, & proprio motivo. Infra vero declarat, ideo dixisse, hæreticum aliquos articulos revelatos a Deo credere, esse veros, quia sibi persuasit esse revelatos a Deo. Quæ omnia licet vera sint, non ideo affirmat Molina, habere hæreticum idem objectum formale, in credendo articulum fidei, quod habet catholicus, ut ex sequenti discursu patebit.

9 Ut ergo assertionem probemus, & sine æquivocatione procedamus; declarare oportet, quid sit credi aliquid ut dictum, vel quia dictum a Deo. Duobus enim modis id potest intelligi. Primo ut solum testimonium, & authoritas Dei sit tota ratio credendi, & res dictas, & quidquid ad illas credendas simul credere, seu cognoscere necesse est, nimirum Deum eas dixisse, & in his, quæ dicit, nec falli, nec fallere posse, ita ut totum hoc eadem fide teneatur. Secundo potest aliquis credere revelata, quia Deus illa revelavit, credendo, quod illa revelaverit, non ex ipsa revelatione, sed ex suo arbitrio, suis conjecturis, vel humanis testimoniis. Prior modus est fidei infusæ, & in illo sola divina authoritas est tota ratio credendi, & ad illam formaliter fit ultima resolutio fidei. Et hoc modo dicimus, non posse intellectum per vires, & actus naturales credere, quia Deus dicit, neque sub ea ratione formali, sub qua credit fides infusa. Posterior vero credendi modus est humanus, & revera in eo non servatur eadem ratio formalis objecti, ut respondendo ad argumenta dicam. Hoc posito duobus modis potest probari assertio, primo per media Theologica, quæ apud me fortiora sunt. Secundo per discursum metaphysicum, seu philosophicum.

Duplex modus credendi revelata

10 Argumentor ergo primo testimonio Pauli 1. ad Thessal. 2. dicentis: *Gratias agimus Deo sine intermissione, quia cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei; accepistis illud non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis*. In quo testimonio duo expendo, unum est accipere verbum, ut verbum Dei, nihil aliud esse, quam dare illi fidem ex solo Dei testimonio in illo sistendo, & non reducendo illud ad humanas rationes, jam enim acciperetur, ut verbum hominum, & tamen hoc dicit Paulus esse opus Dei in illis operantis, utique per gratiam, pro qua Paulus agit gratias sine intermissione, declarans esse opus gratiæ, ut optime ponderat August. lib. de Prædestinatione Sanctorum cap. 19. Aliud expendendum est, Paulum simpliciter dixisse, accipere verbum Dei, ut Dei, esse opus Dei, significans semper esse tale, quia ubi ipse non distinxit, non licet nobis excipere; ergo accipere verbum Dei ut verbum ejus, nunquam est naturale, sed semper est opus gratiæ; ergo & formaliter credere ex testimonio Dei, in illo sistendo, nunquam est naturale, quia quicunque ita credit, accipit verbum Dei, ut verbum Dei.

1. Argum. ex Paulo

Perpenduntur duo in testimonio

11 Secundo argumentor ex illis generalibus testimoniis: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* id est, nostris solis viribus; & illud: *Sine me nihil potestis facere*, & similia. Nam qui audito verbo Dei, ita de illo cogitare suis viribus potest, ut illud credat omnino, quia est verbum Dei, sine dubio ex se habet cogitationem valde perfectam, & de se aptissimam ad salutem. Atque in hunc fere modum expendit hunc locum Augustinus de Prædestinat. Sanctorum cap. 2. Quia si non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, profecto nec sumus sufficientes credere aliquid ex nobismet ipsis. Item explicantur illa verba de cogitatione pia, & conducente ad salutem; at profecto ex magna pietate creditur quidquid ex sola Dei revelatione, & testificatione, præsertim obscura creditur. In quo etiam considero, Pelagium propterea damnatum esse simpliciter, quia dixit, proposito verbo Dei, posse hominem credere Deo dicenti sola sua libertate, ut constat ex Aug. epist. 105. & 106. & ex Conciliis sæpe citatis; at vero si homo posset sua libertate, & potestate credere omnia revelata, nixus sola Dei authoritate, sententia Pelagii non fuisset simpliciter falsa, sed potius vera, non ergo fuisset absolute damnanda, sed explicari debuisset, illam fidem per naturalem entitatem actus non esse sufficientem, sed requiri supernaturalem actus entitatem, quod Concilia non faciunt, sed absolute damnant assertionem talis fidei naturalis.

2. ex aliis Scripturæ testimoniis

12 Dices, non damnare simpliciter, sed cum illo addito, *sicut oportet*. Respondeo primo, etiam damnare simpliciter, loquendo de fide in Deum, seu de hoc, *credere Deo*. Hoc enim intendit Conc. Trident.

Evasio præcluditur.

cap. 6.

cap. 6. cum inquit. *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum credentes vera esse, quæ a Deo revelata sunt.* Per quæ verba plane declarat, quid in fide sit, credere, *sicut oportet*, utique revelata esse vera, quia revelata sunt a Deo, in ipsum tendendo per talem fidem, tanquam in authorem fidei, & unicam rationem ejus. Et Concilium Arausican. canon. 5. in ultimis verbis supra tractatis damnat dicentes, *fidem illam, qua in Deum credimus, esse naturalem*, ubi non addit, sicut oportet, quia in illa particula, *in Deum*, continebatur, quæ non potest habere alium sensum, nisi quem in verbis Concilii Tridentini explicuimus. Et canon. 25. de charitate ait, non posse liberum arbitrium solum *aut diligere Deum, sicut oportet, aut credere in Deum*, ubi non reperit particulam, *sicut oportet*, quia intelligitur inclusa in illo, *credere in Deum*. Igitur quoties assensus fidei in Deo solo nititur, est sicut oportet, & non potest esse, nisi actus proprius gratiæ, ac subinde supernaturalis. Confirmatur, & declaratur, quia si homo potest credere Deo ex divina tantum authoritate, potest sua virtute credere summa certitudine, & infallibilitate; ergo quantum ad mores pertinet, jam habet perfectissimam fidem, nam distinctio quasi materialis in entitate naturali, vel supernaturali parum ad mores refert, si adhæsio ad objectum eadem est, & ad bene operandum æque conducere potest. Respondent aliqui, actum fidei naturalem semper esse minus certum, etiamsi in puro Dei testimonio nitatur. Sed hoc profecto non consequenter dicitur. Nam si est sermo de certitudine objectiva, idem Dei testimonium, si in illo pure sistitur, æque & infallibile est: si vero sit sermo de certitudine ex parte subjecti, illa & est extrinseca, & quasi per accidens, & in actu naturali major esse potest.

Confirm.

Resp. non admittit.

3. ex ratione

13 Præterea argumentor ratione in hunc modum. Si ratio formalis objecti fidei talis est, ut liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus possit actum absolutum, & efficacem propter illam elicere; ergo tale objectum, seu ratio operandi non est de se supernaturalis, sed potius naturalis. Consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia in præsenti illud maxime dicitur supernaturale, quod superat naturales vires liberi arbitrii: sic enim dicitur habitus infusus supernaturalis, quia per actus liberi arbitrii acquiri non potest, & actus supernaturalis, quia per vires arbitrii fieri non potest: ergo similiter objectum erit supernaturale, quod ut tale est, viribus naturalibus attingi non potest; ergo e contrario motivum formale, quod viribus naturæ attingi potest, supernaturale non est. Consequens autem nec a Doctoribus contrariæ sententiæ conceditur, quos ego viderim, nec videtur posse secure concedi, quia destruit fundamentum necessitatis gratiæ ordinis supernaturalis. Nam si formale illud motivum naturale est, profecto ad eliciendum actum illi objecto, & motivo proportionatum, quantum ipsum postulat, non erit necessarius habitus supernaturalis, nec gratia, falsumque est hos actus supernaturales versari circa objecta naturalia, vel excedentia vires naturales hominis, quod tamen est expresse contra communem sensum, præcipue Divi Thomæ 1. 2. quæstione 109. articulo 3. ad 1. & 3. & quæstione 62. articulo 1. & quæst. 63. artic. 3. & alibi sæpe, & communiter Theologi ita loquuntur.

Effugium

14 Responderi potest, motivum illud esse attingibile & actu naturali, & actu supernaturali, & priori modo esse objectum naturale, posteriori vero esse supernaturale. Juxta quam distinctionem aliqui etiam dicunt, distingui illos actus naturales, & supernaturales ex rationibus formalibus, sub quibus attingunt objecta, illas vero rationes non esse distincta motiva, sed esse distinctas attingibilitates ejusdem motivi. Nam in fide veritas Dei in dicendo, ut attingibilis per assensum naturalem, est ratio objectiva, sub qua fidei acquisitæ, ut vero attingibilis superiori modo est objectum formale assensus fidei supernaturalis. Hæc vero responsio, si attente consideretur, supponit distinctionem in actibus, & ab illis sumit rationes, sub quibus attingitur objectum potius, quam e converso, ut inferius in simili explicabo. Unde in re non dicit aliquid distinctum a priori sententia, sed idem alio modo. Supponit enim, assensus propter idem motivum esse posse distinctos ex se, seu ex modo tendendi inferioris, vel altioris ordinis, & inde considerant duas attingibilitates in objecto ratione distinctas, quæ revera non sunt, nisi denominationes extrinsecæ ab actibus desumptæ: nam illa duplex attingibilitas nihil vel absolutum, vel respectivum secundum rem addit illo motivo, sed tantum relationes rationis fundatas in denominationibus extrinsecis sumptis a duobus actibus, qui possunt elici ex tali motivo.

Reiicitur

15 Quocirca verbis illis eluditur potius, quam solvitur ratio facta: tum quia motivum esse supernaturale, non est denominatio extrinseca, sed est excellentia motivi superantis vires naturales intellectus creati, ideoque si intellectus creatus potest suis viribus absolute velle, vel assentiri ex tali motivo specifico secundum ultimam, ac propriam rationem suam spectato, tale motivum non potest dici supernaturale, sed naturale: tum etiam, quia juxta illam sententiam nullum est tam naturale motivum, quod non possit attingi per actum supernaturalem, quoad substantiam, si Deus velit illum infundere, ut v.g. Christus per scientiam per se infusam, & per acquisitam cognoscit, hominem esse risibilem, ex hoc medio, & motivo, quod est rationalis, & ita habet assensum naturalem, & supernaturalem ex eodem motivo, & nihilominus motivum est naturale, quia viribus naturę sufficienter attingitur; ergo si tale est etiam motivum fidei divinæ, illud de se naturale est, licet fortasse Deus dare possit homini actum supernaturalem propter idem motivum.

Amplius impugnatur

16 Dicetur forte, argumentum concludere illud motivum non esse absolute supernaturale comparatum ad vires naturales intellectus, & supposita applicatione, vel propositione talis motivi, dici vero supernaturale, quia applicatio, vel propositio talis motivi est supernaturalis, id est, non debita capacitati naturali hominis, sed ex extrinseca Dei ordinatione gratis concessa. Quod etiam suaderi potest, quia Deum esse primam veritatem, quædam veritas naturalis est, Deum item, si quid testificetur, dignum esse fide certa, quia mentiri non potest, objectum est naturaliter notum: solum ergo est supernaturale, quod aliquid revelet, & attestetur, præsertim de his, quæ per rationem naturalem cognosci non possunt. Hæc autem revelatio, seu attestatio solum est veluti applicatio illius motivi; ergo illud de se naturale est, solumque supponit applicationem, seu revelationem supernaturalem, ideoque tali facta propositione, posse hominem viribus suis propter illud motivum plene, & cum omni determinatione assentiri, licet perfectius id faciat, si a Deo moveatur ad altiori modo assentiendum.

Alia evadendi via.

17 Sed cavendam censeo responsionem hanc, nam multum accedit ad errorem Pelagii, quod facta revelatione possit homo credere viribus suis, ut paulo antea dixi. Quia si motivum illud est naturale in ordine ad vires naturales nostri intellectus, fides naturalis est illi satis proportionata, & non est, cur non sit sufficiens in suo genere ad salutem, cum Deo soli tanquam attestanti nitatur. Nec poterit fides illa dici humana, sed divina, cum in Deo solo fundetur, & illi subiiciat intellectum, nec erit ad illam necessaria gratia, nisi ex parte revelationis, quam Pelagius non negabat. Dicere autem, majorem gratiam, seu adjuvantem solum requiri, ut assensus in genere entis sit perfectior, licet ex vi objecti non esset necessarius, multum accedit ad id, quod Pelagius dicebat, gratiam requiri tantum ad facilius. Item videtur fuga solum inventa ad eludenda testimonia Conciliorum, & Patrum. Ac denique videtur illa perfectio entitativa valde materialis, & ad amores nihil referens, si actus viribus naturæ elicitus in Deo solo, ut ratione assentiendi fundetur, nam inde habebit omnes proprietatis fidei supra positas, quod ad mores sufficit.

Hæc responsio multum accedit ad Pelagii errorem

18 Se-

Impugnatio ab absurdo.

18 Secundo possumus ab inconvenienti argumentari, quia si ex eodem motivo, & ratione formali objecti sequi potest actus naturalis, & supernaturalis, nunquam erit in potestate hominis elicere supernaturalem actum, neque ad illum conari, quantum in se est etiam conando operari ex perfectissimo motivo sibi proposito: consequens est falsum; ergo. Sequelam declaro, quia supposito objecto credibili sub tali ratione divina tantum est in potestate hominis libere determinari ad credendum sub illa ratione, quod autem actus prodeat supernaturalis, vel naturalis, non est in potestate hominis, si ex vi illius objecti formalis non determinatur; ergo quod actus sit naturalis, vel supernaturalis, pendebit ex sola Dei voluntate determinantis concursum, vel auxilium suum ad talem vel talem entitatem actus. Exemplo res declaratur, quia intellectus hic, & nunc circa idem objectum potest actus fidei numero distinctos elicere, non est vero in potestate voluntatis libere se determinare ad hunc actum numero potius, quam ad illum, sed vel naturaliter determinanda est ab objecto, & circumstantiis, vel id pendet ex libero decreto Dei determinantis suum concursum ad talem individuum actum intra illam speciem; ergo similiter si motivum, & ratio volendi, vel credendi non determinat potentiam ad talem entitatem, vel speciem actus, non erit in potestate voluntatis illam determinare, sed solum pendebit ex voluntate Dei.

Exempli vis argumenti explicat.

19 Quod autem hoc consequens admittendum non sit, probatur primo, quia nunquam esset in potestate hominis salvari etiam posita quacunque gratia præveniente, & cum illa faciendo, quod in se est, quod dici non potest, ut per se constat. Sequela probatur, quia necessarium est ad salutem, supernaturales actus elicere, ut supra ostensum est, sed non est in potestate hominis libere conari ad operandum ex tali motivo, quod determinet ad actum supernaturalem, iuxta illam sententiam; ergo nec salus est in potestate hominis. Et declaratur practice, ponamus enim duos homines sufficienter excitatos ad credendum, quia Deus dicit: si ergo ex illo motivo sequi potest actus naturalis, & supernaturalis; contingere etiam potest, quod uterque credat, unus tantum per actum supernaturalem, & consequenter sufficienter ad salutem, alter vero per actum naturalem, & insufficienter. Ponamus ergo ita fieri, nam possibili posito in esse, non sequitur inconveniens; peto ergo rationem ex parte talium hominum, ob quam unus elicuit actum tantum naturalem, & alius supernaturalem. Certe nulla reddi potest, quia uterque voluit efficaciter credere, quia Deus dicit, & amplius non fuit in ejus potestate: pendebit ergo totum ex eo, quod Deus voluit dare auxilium concomitans supernaturale huic, & non illi, atque ita unus damnabitur, cum ex parte sui nihil minus fecerit, quod profecto absurdissimum est. Et confirmo, nam si hoc verum est, profecto non potuit homini præcipi, ut habeat actum supernaturalem, sicut non potest præcipi, ut habeat hunc actum numero, potiusquam illum, quia hoc non pendet ex determinatione ejus. Solum ergo præcipitur homini, ut credat Deo, vel quia Deus dicit: ergo si hoc facit, sive faciat actu naturali, sive supernaturali, implet præceptum: ergo jam non esset actus supernaturalis necessarius ad salutem, quia actus necessarius ad salutem sub præceptum cadit: ergo per solos actus naturales potest homo salvari.

Confirm.

Evasio

20 Propter hæc dicere potest aliquis, quamvis uterque actus sit possibilis, tamen de facto Deum decrevisse non cooperari cum homine ad operandum ex tali motivo, nisi supernaturali auxilio, & illud semper offerre, atque ita semper esse in hominis potestate supernaturalem actum elicere, & consequenter casum illum propositum de duobus hominibus æqualiter præventis non esse admittendum de lege, quamvis absolute sit possibile. Sed hoc in primis alienum est a sensu, & doctrina Patrum, & Conciliorum, juxta quam non est necessaria gratia, quia Deus ita decrevit, sed quia propter humanam impotentiam ad talia opera est intrinsece necessaria, nimirum, quia opera ipsa, & objecta illorum excellentioris ordinis sunt, quam natura. Deinde illa lex non esset consentanea naturis rerum, quia si natura habeat sufficiens principium ad operandum, juxta exigentiam objecti: ergo illum operandi modum negare, & statuere non concurrere, nisi altiori modo, esset præter naturæ debitum, & quodammodo monstrosum. Præterea quia, ut supra arguebam, tale motivum non esset supernaturale, sed naturale, quando quidem natura de se apta est ad operandum ex illo: ergo elevatio ad operandum supernaturaliter tantum ex illo motivo, negando concursum ad actum naturalem, esset providentia omnino voluntaria, & extra ordinem rerum. Sicut si Deus statueret non concurrere cum homine ad credendum ex motivo humano, nisi per actum supernaturalem quoad substantiam, profecto esset providentia quasi violenta, & miraculosa, etiam si esset possibilis.

Occlusio

Ultima replica

21 Denique si vera est lex hæc ordinaria, saltem de facto verum est, nunquam fieri actum fidei ex tali motivo, nisi supernaturalem, saltem quia Deus ad alium non concurrit, facta sufficienti objecti propositione; at contraria opinio supponit oppositum, & ex actibus, quos experimur, conatur ostendere, talem actum naturalem ex illo motivo esse possibilem: ergo non potest cum illa opinione constare responsio, sed illam potius enervat, & evertit præcipuum fundamentum ejus. Nam si de facto nunquam ex tali motivo fit, nisi assensus supernaturalis, non est ex arbitraria Dei providentia, sed quia tale objectum, & motivum talem actum requirit. Quod si quis forte dicat, potius semper fieri utrumque actum, hoc etiam facile impugnatur; tum quia est superfluum; tum etiam quia est contra experientiam, quantum a nobis cognosci, vel conjectari potest: tum denique quia tunc naturalis actus tanquam facilior, & naturæ magis consentaneus ordine naturæ præcederet, & pararet viam ad alium, procedendo ab imperfecto ad perfectum ordine generationis, & ita facile incidemus in Semipelagianum errorem, sequeretur enim Deum donare homini potentiam ad supernaturalem assensum, quia jam facit quod in se est, credendo vere, & proprie Deo, propter Deum totis viribus suis, quod in Concilio Arausicano damnatum est.

Fuga alia præcluditur

Ultimum ex Metaphysica petitum

22 Ultimo argumentari possumus philosophice ex illo principio Aristotelis: habitus ex actibus, & actus ex objectis species sumere. Ex quo sic argumentor, nam eadem potentia circa idem objectum materiale ex eodem motivo, seu objecto formali non potest habere actus specie distinctos, ostensum est autem, actus supernaturales specie, & substantia distingui ab omnibus actibus naturalibus; ergo non possunt actus naturales versari circa easdem materias ex eisdem motivis, quibus specificantur actus supernaturales. Major probatur ex principio posito, quod actus sumunt speciem ex objecto; ergo & distinctionem specificam, & ex objecto materiali, quia supponimus in illo convenire; ergo ex formali. Confirmatur, quia non possunt habere aliquod aliud formale principium distinctionis substantialis, & essentialis. Dico autem principium formale, quia quod quidam asserunt, distingui, quod unus est ab auxilio supernaturali, & non alius, non declarat formale principium distinguendi, sed solum principium efficiens, quod supponit diversitatem essentialem in ipsis actibus secundum se spectatis, ideo enim unus illorum postulat principium effectivum distinctum, & altioris rationis, quia secundum naturam, & speciem suam est altioris ordinis; ergo oportet assignare formale principium, a quo talem speciem habeat, hoc autem nullum est, nisi formale objectum.

Confirm.

Solutio impugnatur

23 Respondent aliqui, actus illos per suas entitates formaliter, & essentialiter distingui, neque oportere aliud formale distinctivum quærere ex parte objecti. Sed hoc nihil aliud est, quam evertere principium illud de distinctione actuum ex objectis, & totam Philosophiam, quæ docet motus, & omnia, quæ habitudinem ad aliud essentialiter includunt, sive prædicamentalem, sive transcendentalem, habere speciem, & consequenter distinctionem a terminis, vel objectis, quæ respiciunt, nam inde habent aliquo modo

modo suum esse, & consequenter etiam distinctionem. Quamvis ergo verum sit, actus intrinsece distingui formaliter se ipsis, seu suis differentiis constitutivis, tamen quia hæ differentiæ includunt habitudinem ad objecta, & illis accommodantur, ideo ex objectis etiam recipiunt distinctionem. Et inductione ostendi potest, nam etiam actus fidei supernaturalis distinguitur a fide humana in authoritate, in qua nititur, quæ pertinet ad objectum ejus, & a scientia, quia est per medium extrinsecum, quod etiam pertinet ad rationem objecti; ergo sine aliqua distinctione in objecto formali non potest intelligi essentialis distinctio in actibus, præsertim ejusdem potentiæ, & ejusdem objecti materialis.

Inductione res confirm.

24 Quo argumento aliqui convicti fatentur, necessariam esse distinctionem in ratione formali objecti, sub qua objectum attingitur, dicunt tamen hanc desumi sæpe ex habitudine ad lumen vel principium agendi. Et ita in proposito dicunt, actus fidei naturalis, & supernaturalis esse posse de hac veritate, *Deus est trinus*, ut dicta a Deo. Nihilominus tamen differre in rationibus, sub quibus, quia respectu supernaturalis actus, ratio sub qua est authoritas Dei, ut est sub lumine infuso, eadem vero authoritas, ut est sub lumine naturali, est ratio formalis sub qua naturalis fidei. Sed qui sic respondent, non advertunt, se supponere distinctionem in actibus, ut illam declarent in objectis, atque ita distinguere objecta potius per actus, quam actus per objecta. Probatur assumptum, quia authoritas divina, ut manifestata, vel conjuncta diverso lumini, supponit distinctionem in luminibus, vel igitur est sermo de lumine actuali, & illud non est nisi actus ipse credendi; ergo supponit distinctionem in actibus: vel est sermo de lumine habituali, & sic supponit distinctionem habituum; ergo & actuum, quia habitus per actus a priori distinguuntur; ergo non potest commode salvari illa distinctio actuum, nisi supponendo in objectis formalibus, secundum se aliquam distinctionem. Contra hunc verum discursum procedunt argumenta prioris sententiæ, quæ pure philosophica sunt, & ideo licet majorem difficultatem haberent, in re Theologica, & quæ multum propendet ad dogmata fidei, minoris momenti censenda essent, quam ut possent prudentem Theologum a plana, & regia via deflectere. Respondendo ergo ad fundamenta contrariæ sententiæ, & hic discursus declarabitur magis, & objectiones, quæ contra illum fieri possunt, obiter solventur.

Responsio alia impugnatur

Fitsatis argumentis oppositæ sententiæ

25 Ad primum ergo fundamentum, quod actus specie distincti possunt versari circa eandem materiam, ex eodem motivo, Respondetur in primis id admittendo in potentiis specie diversis. Rationem autem aliqui reddunt ex parte objectorum, diversas attingibilitates (ut vocant) in eis considerando, quas dicunt esse diversas rationes formales, sub quibus tales potentiæ in sua objecta tendunt. Sed revera illæ attingibilitates tantum sunt extrinsecæ denominationes ab actibus, vel potentiis desumptæ, & ita (ut supra dicebam) earum distinctionem supponunt, ideoque non possunt esse primariæ rationes, a quibus actuum, vel potentiarum distinctio sumatur. Potentiæ igitur si a subjectis distinctis fluant, ab illis possunt habere distinctionem quasi genericam, quia habent modum diversum tendendi in objecta: si vero ab eadem forma dimanent, necesse est distingui in objectis adæquatis, vel quia omnino condistincta sunt, vel quia objectum uni potentiæ adæquatum sub adæquato alterius continetur. Atque ita semper potentia superior, vel immaterialior, videtur attingere objectum sub ratione universaliori, ut videre licet in sensibus internis, & externis, & in intellectu respectu illorum, & in appetitu superiori, & inferiori, & in intellectibus etiam Angelicis, quatenus diversis speciebus intelligibilibus informantur.

Ad primum

26 Sic ergo non repugnat, actus specie diversos propter diversitatem potentiarum, ferri in idem materiale objectum propter idem motivum, quia habent majorem distinctionem quasi genericam ex aliis principiis, & ita specifica differentia, quam unusquisque actus sumit ab illo objecto (ut sic dicam) accommodata suo generi, & proprie causat distinctionem ab aliis actibus ejusdem potentiæ; illæ vero duæ differentiæ constituentes actus diversarum potentiarum in ordine ad idem objectum, & motivum inter se distinguuntur, vel ex modo tendendi, in quo accommodantur generibus diversis, quæ contrahunt, & determinant; vel quia illudmet motivum respiciunt ex vi rationis objectivæ, seu potentiæ magis, vel minus universalis. Et hoc probant exempla de cognitione sensus, & intellectus, vel de affectu voluntatis, & appetitus ad idem bonum delectabile, & de actibus Angelorum specie distinctorum.

Quando possint actus specie diversi habere idem motivum

27 At vero in actibus unius, & ejusdem potentiæ, non facile invenientur actus specie distincti attingentes idem objectum sub eodem omnino motivo. Et inprimis id non probant exempla in fundamento adducta. Nam in exemplo physico de motu circulari, & recto non est propria distinctio specifica, & essentialis in ratione motus, sed solum distinguuntur in modo figuræ, sicut linea recta, & circulari, vel distinguuntur in ratione motus naturalis, sicut motus sursum, & deorsum. In exemplo autem magis theologico, vel potius morali de voluntate, simplici intentione, & delectatione, in ipso motivo aliqua diversitas invenitur. Nam bonitas finis per se, & absolute spectata movet ad simplicem amorem, & unionem. Ad intentionem autem movet idem finis ut acquirendus, & ideo licet in ipso semper sit eadem bonitas, tamen ad intentionem non movet, nisi quatenus etiam ipsa consecutio talis objecti simul apprehenditur, ut bona. & movet ad sui dilectionem, seu intentionem. Et simili proportione ad fruitionem movet finis non utcunque, sed ut præsens, seu possessus, & sic non solum ipse, sed etiam possessio, vel præsentia ejus apprehenditur ut bona, & ita delectat. Et ad hunc modum possunt etiam esse actus ejusdem potentiæ distincti specie, licet in idem objectum tendere videantur, quia in eis etiam potest inveniri aliqua diversitas in motivo. Ut amor Dei, & proximi propter Deum, etiamsi in eadem infinita, seu increata bonitate Dei fundetur, nihilominus quia illa bonitas aliter Deum afficit, aliter proximum, habet distinctam rationem motivi. Idem invenitur in intentione, electione, & aliis similibus. Et in assensibus intellectus nostri, quoties invenitur specifica diversitas in actibus, invenietur aliqua diversitas in motivo assentiendi, quia vel est ipsa veritas in se per connexionem immediatam terminorum, vel est medium aliquod, per quod veritas mediata cognoscitur. Unde licet contingat, eandem veritatem in se immediatam per medium etiam cognosci alio genere assensus, etiam in illis invenitur diversitas in motivo. Neque tamen nego, etiam in actibus, vel habitibus ejusdem potentiæ posse esse aliquam distinctionem quasi genericam, vel universaliorem ex modo tendendi, sed assero, cum pervenitur ad specificam diversitatem, semper inveniri aliquam distinctionem in ratione formali, seu medio, aut motivo attingendi objectum, ut etiam in Metaphysica dixi.

Motus circularis & rectus nō distinguuntur specie

Disp. 48. sect. 3.

28 Ex his ergo responsum est ad primum fundamentum, quia assensus fidei infusæ, & acquisitæ ejusdem objecti, & sunt actus ejusdem potentiæ, & eodem modo tendunt, quia etiam assensus fidei infusæ fit modo humano, & ideo nisi distinguantur in motivis, & objectis formalibus, non possunt essentialem distinctionem habere. Sed contra hoc obiici potest apparenter, quia lumen fidei infusæ, & naturale lumen intellectus sunt quasi potentiæ intellectivæ genere diversæ, quia lumen fidei ita est habitus, ut det etiam novam potestatem intelligendi specie diversam, & ad altiorem ordinem pertinentem; ergo ex hac parte possunt ab his duobus principiis prodire assensus plus quam specie, & quasi genere diversi, etiamsi circa idem objectum ex eadem ratione assentiendi versentur. Nam in illis invenietur distinctio, tum ex parte potentiarum, tum etiam ex parte modi. Quia licet uterque quoad aliquid fiat modo humano, scil. quoad compositionem, & apprehensionem per species acquisitas, &c. nihilominus ipse assensus fit modo longe diverso quoad entitatem, & perfectio-

Solutio 1 argum. n. 2. propositi.

Objectio.

fectionem actus: sicut in duobus Angelis assensus naturales ejusdem veritatis per se ne notæ, vel in eodem medio fundatæ, licet conveniant in modo generali intelligendi Angelico, & sine compositione, vel discursu, nihilominus differunt specie ex modo subtiliori, & spiritualiori intelligendi: sic ergo in præsenti dici potest.

Solutio

29 Hæc autem replica haberet quidem locum, si motivum talium assensuum, seu actuum fidei esset ordinis naturalis, non vero procedit, quando motivum actus supernaturale est, ut in præsenti esse ostendimus. Quia licet multiplicatio principiorum cognoscendi, vel volendi eandem rem propter idem motivum in eadem potentia, quando unum naturale est, & aliud supernaturale, non videatur repugnare, nihilominus si unus talium actuum naturalis sit, & alius supernaturalis, necessarium est, ut motivum utriusque actus naturale sit, quia actus naturalis, & factus per solas vires naturæ, non potest fieri, nisi ex motivo naturali eisdem naturalibus viribus proportionato. Unde licet possit Deus supernaturale lumen, vel scientiam infundere, per quam veritas aliqua naturalis ex motivo naturali altiori modo cognoscatur quoad entitatem actus, quam per vires naturæ possit cognosci, nihilominus e contrario fieri non potest, ut intellectus humanus per vires solas naturales, assentiatur ex motivo supernaturali, quatenus tale est, eodem modo, quo id facit per vires gratiæ, quantum ad rationem assentiendi, interveniente tantum differentia in modo tendendi quoad entitates assensuum. Quia si motivum supernaturale est, implicat contradictionem, ut per vires naturales solas attingatur, quia si intellectus solis suis viribus operatur, non intervenit ibi specialis Dei operatio; ergo non potest assensus fundari in solo motivo superante vires naturæ. Non potest enim Deus facere, ut sine suo adjutorio natura operetur ex motivo sibi non proportionato.

Ex motivo supernaturali elici nequit actus naturalis

30 Itaque loquendo de absoluta Dei potentia non fundatur assertio in hoc, quod distinctio, & multiplicatio plurium actuum specie distinctorum sit omnino impossibilis in eadem potentia circa idem formale objectum, seu ex eadem ratione assentiendi. Nam hoc modo distinguentur fortasse in anima Christi, aut beati plures actus scientiæ naturalis, & supernaturalis, seu per se, & per accidens infusæ, prout versantur circa naturalia objecta, & motiva. Sed fundatur in hoc, quod motivum Christianæ fidei est supernaturale, & ideo circa illudmet non possunt multiplicari actus naturales. Sicut etiam in scientia infusa per se, & per accidens fieri non potest, ut circa veritates supernaturales cognoscendas per media supernaturalia distinguantur actus utriusque scientiæ, quia scientia naturalis, seu per accidens infusa non potest tale objectum attingere. Sic ergo discursus factus non fundatur tantum in principio solo Philosophico de distinctione actuum per objecta, sed adjuncto principio credito, quod ratio assentiendi, seu motivum credendi fide Christiana est supernaturale, ut a nobis probatum est. Nam profecto, si dicamus, posse hominem sine gratia credere ex illo puro motivo, & cum omni perfectione, quam ex vi illius habet quilibet actus in illo tantum fundatus, nimium tribuitur viribus naturæ, & plus quam locutiones Scripturæ, Conciliorum, & Patrum permittant.

Solutio 2. Argum. n. 4. propos.

31 Unde ad secundum principium, seu fundamentum prioris sententiæ negamus, in objectis formalibus talium actuum, etiamsi circa eandem materiam versentur, non posse inveniri sufficientem distinctionem. Quæ fortasse in actu amoris obscurior est, sed illam in sequentibus capitibus investigabimus. Nunc vero in assensu fidei videtur nobis res perspicua, & ad excellentiam fidei Christianæ maxime spectans. Ut enim fateamur, tam dæmones, quam hæreticos proxime credere multa, quia a Deo dicta sunt, longe vero aliter in divino testimonio, ac veritate nituntur, quam is, qui fide Christiana credit. Nam dæmon, vel hæreticus ita credit Deo dicenti, ut tamen Deum dicere, non credat eadem fide, aut ex eodem testimonio Dei, sed vel ex signis cogentibus, vel ex conjecturis humanis proprio discursu, & judicio regulatis: fidelis autem, & res dictas, & Deum dicere, & Deum non falli, nec fallere, & quidquid ad credendum ex parte formalis objecti, & motivi necessarium est, eadem fide, sola veritate, & authoritate Dei nixus credit. Unde fit, ut ratio credendi res etiam divinas in acquisita, seu naturali fide, non sit purum verbum, seu testimonium Dei, sed mistum (ut sic dicam) cum humanis conjecturis, vel signis, vel cum aliquo testimonio humano, ideoque licet tunc concurrat testimonium Dei, non tamen ut motivum supernaturale est, sed prout esse potest aliquo naturali modo cognitum. Nam talis fides semper nititur medio syllogistico formali, vel virtuali, quod medium licet proxime videatur includere Dei authoritatem, tandem resolvitur in naturale lumen; vel conjecturas per illud cognitas, vel evidenter, vel per aliquam authoritatem, & fidem humanam, tum de testificante, tum de ejus authoritate. Sicut in fide humana ex authoritate Augustini assensus rei dictæ revera non fundatur in puro testimonio Augustini, sed simul in aliis rationibus, & mediis, per quæ mihi fit credibile, vel notum, & August. hoc dixisse, & ipsum esse tali, vel tanta fide dignum.

Discrimē inter motivū fidei infusæ, & acquisitę

32 Idem ergo est in fide mere naturali, qua creditur aliquid, quia dictum est a Deo, nam illa supponit talem æstimationem de Deo, qua credatur, semper loqui verum, quæ æstimatio a dæmone v. g. vel alio naturaliter tantum credente, non fundatur in veritate Dei hoc ipsum de se revelantis, sed in lumine naturali, quo id cognoscitur. Deinde etiam supponit illa fides aliam, quod Deus dixerit, & hæc est mere acquisita per aliquam signorum evidentiam, vel probabilitatem vehementem simul cum aliqua traditione humana. Ac tandem ex his omnibus virtute componitur ratio, seu motivum assentiendi naturaliter rebus a Deo dictis, & ideo in illa fide nulla est supernaturalitas, neque in substantia actus, neque in modo, quia intellectus mero discursu naturali ducitur, & solum juxta mensuram suarum virium præbet assensum, vel liberum ex naturali etiam, seu humano affectu. At vero assensus fidei pure fundatur in Dei testimonio, suscipiendo verbum ejus non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei, hoc ipsum, nimirum, esse verbum Dei, eadem fide suscipiendo, & discernendo, & veracitatem ipsius Dei eadem fide credendo, & ita est magna diversitas in objecto formali, quam alii authores non intellexerunt, quia putarunt, nostram fidem infusam per se pendere a fide acquisita tanquam a causa partiali, ut Gab. cum Ocham. clarius explicavit. Sed revera decepti sunt, nam si id verum esset, non esset certior fides infusa, quam acquisita, a qua per se pendet. At juxta nostram sententiam ex prædicta diversitate in objecto formali oritur differentia in certitudine intrinseca, & essentiali, quæ in fide Christiana est longe alterius rationis, ut late explicatum est.

Diversa ratio objectiva est in voluntate credendi hæretici & catholici

33 Et hinc etiam facile intelligitur, quomodo in voluntate credendi, quæ est in hæretico, vel in catholico inveniatur diversa ratio objectiva: nam respectu voluntatis fidelis motivum est honestas quædam supernaturalis, quæ in illo objecto cerni potest, quatenus ad credendum proponitur ex sola Dei authoritate, illi omnino intellectum subiiciendo, & captivando. Voluntas autem, quæ est in hæretico potest sæpe non esse honesta, nam eodem modo credit suos errores, & veritates, quæ ex fide sibi eligit, unde potest in utrisque eadem voluntate, & motivo duci, quæ voluntas plane est temeraria, vel certe licet contingat, velle credere aliquod mysterium fidei, quia prudenter judicat, esse credibilius, quam contrarium, in hoc ipso non nisi humana ratione ducitur, ac subinde ex quadam naturali, & morali honestate, qualis in quacumque fide humana, & prudenti inveniri potest, movetur.

Solutio 3. arg. in n. 5. Propositi

34 Tertium argumentum procedit ex hypothesi, si facta propositione objecti fidei cum tota prævia gratia, Deus negaret auxilium adjuvans physice, seu concursum supernaturalem ad actum fidei, non vero generalem, quia tunc intellectus posset assentiri cum

solo

ſolo concurſu generali, & ex eodem motivo, quia non habet aliud. Reſpondetur, tunc quidem intellectum, vel potentiam illam, cui negatur concurſus ſupernaturalis, & non negatur generalis concurſus ordinis naturæ, poſſe quidem elicere actum aliquem, illum tamen futurum eſſe naturalem, ex motivo naturali diverſo a motivo Chriſtianæ fidei. Quia licet objectum ſit propoſitum ſub ratione ſupernaturali, ſemper etiam adjungitur ratio naturalis ſufficiens ad aſſentiendum, vel volendum naturaliter, & tunc potentia ſecundum naturalem vim operatur, quia per actualem motionem ſuperiorem non amplius elevatur. Solet ſimilis caſus proponi de vidente Deum, ſi Deus negaret illi ſupernaturalem habitum charitatis, & auxilium ad proprium actum charitatis, & quæritur, quomodo amaret illa voluntas, diciturque, amaturam, quantum poteſt per vires naturæ, tendendo in Deum ſub aliqua ratione naturali, quæ in illo objecto etiam per viſionem relucet. Sic ergo in caſu noſtro de actu credendi dicimus, quia fidei objectum dum proponitur ut credendum ex authoritate Dei, ſemper fit etiam credibile per rationes humanas manuducentes hominem, ut elevari poſſit ad credendum altiori modo. Quod adeo neceſſarium eſt, ut propterea dixerint aliqui Theologi neceſſarium eſſe, ut fides acquiſita infuſam antecedat, quod licet non ſit verum de fide ejuſdem veritatis creditæ, eſt nihilominus probabile de aliquo judicio credibilitatis ejus. Hinc ergo facile fieri poſſet in eo caſu, ut intellectus deſtitutus ſuperiori auxilio, fidei aſſenſum præberet veritati propoſitæ, non tamen ex motivo fidei ſupernaturalis, quia non ex pura Dei authoritate, ſed ex motivis, & rationibus humanis, ſub quibus illa proponitur, & cum quibus illa conjungitur, quando aſſenſus eſt mere humanus, & acquiſitus, ut in præcedenti remiſſione explicatum eſt, & idem cum proportione de voluntate credendi dicendum eſt.

35 Quartum argumentum ſumebatur ab incommodo, quod aliquis eſſet certus de ſua fide, quod ſit infuſa, & ſicut oportet. Quod aliqui non reputant inconveniens, & ideo facile ſequelam admittunt, conſtituuntque diſcrimen inter actus intellectus, & voluntatis; nam intellectus, inquiunt, clare intuetur rationem, ob quam movetur ad aſſentiendum, non tamen ita clare cognoſcit rationem, & motivum, ex quo voluntas operatur, & ideo poteſt homo certo cognoſcere, ſe credere, ſicut oportet, & fide ſupernaturali, licet non poſſit ita certo cognoſcere ſe amare, ſicut oportet, & conſequenter nec certo cognoſcit, ſe eſſe juſtum. Sed hi authores non advertunt, fidem pendere a voluntate, & ideo non poſſe nobis eſſe magis notam qualitatem (ut ſic dicam) ſeu ſupernaturale motivum aſſenſus intellectus, quam ſit nota ſupernaturalis ſpecies illius piæ affectionis, ſeu voluntatis, qua determinamur ad credendum; illa autem volitio non eſt nobis notior, quam alii actus voluntatis; ergo neque ipſa fides. Et ideo ſimpliciter reſpondeo, negando ſequelam, quia cum in *Vera ſolutio 4ae argumenti in n. 6. propoſiti* his actibus ſemper concurrant aliquo modo, & naturalia, & ſupernaturalia motiva, ut dixi, nunquam homo ſatis evidenter diſcernit, an ex pura ſupernaturali ratione moveatur, & operetur, & hoc eſt ſatis, ut nunquam poſſit omnino eſſe certus de fide, vel operatione ſua, quamvis de illa magnas poſſit habere conjecturas. De qua re ex profeſſo verſus finem hujus materiæ dicendum eſt.

CAPUT XII.

Utrum ad ſperandum, ſicut oportet, divinas promiſſiones, gratiæ auxilium requiratur, & quale, quave ratione neceſſarium ſit?

Supernaturales voluntatis actus alii Theologici, alii morales

1 Diximus de neceſſitate gratiæ ad actum ſupernaturalem intellectus, dicendum ſupereſt de ejuſdem gratiæ neceſſitate ad actus voluntatis, qui poſſunt in duos ordines diſtingui, ſcilicet, in Theologicos, & morales; Theologici dicuntur illi, quibus voluntas immediate unitur Deo, attingendo illum, ut ajunt, tanquam objectum, *quod*. In alio vero ordine conſtituimus actus virtutum moralium, qui proxime verſantur circa materias creatas, & vel non comprehendunt Deum in objecto ſuo, vel ſi aliquo modo attingunt, ſolum eſt tanquam objectum, *cui*, ut dici ſolet. De prioribus actibus eſt certior doctrina, & ideo de illis prius dicemus, dicturi poſtea de cæteris in capitibus ſequentibus. Præterea ſupponendum eſt, duos eſſe præcipuos actus theologicos ad voluntatem pertinentes: nam virtutes Theologicæ ſunt tres, & una earum ad intellectum pertinet, nempe fides, de cujus actu jam dictum eſt: duæ vero ad voluntatem ſpectant, nimirum ſpes, & charitas, de quarum actibus ſuo ordine dicemus.

2 Supponimus itaque ſpem eſſe actum voluntatis, *Supponit. ſpē Theologicā eſſe actum volūtatis* ut eſt communior ſententia Theologorum, licet aliqui dubitaverint, quia ſpes nihil aliud eſt, quam fiducia; fiducia autem actus intellectus eſſe videtur, quia nihil aliud eſt, quam firma credulitas in verbo, ſeu promiſſione alterius. Sed non poteſt de veritate communis ſententiæ dubitari, niſi quis velit duas tantum *1. Cor. 13.* Theologicas virtutes admittere, quod Paulo 1. Corint. 13. & communi ſenſui Eccleſiæ repugnat. Sequela vero patet, quia fiducia, prout intellectui tribuitur, non poteſt a fide diſtingui; ergo ſi illa met eſt ſpes, fides & ſpes non diſtinguuntur, & ita tria illa, quæ Paulus dixit, nunc manere, non erunt niſi duo. Neceſſe eſt ergo, ut ſpes formaliter ad voluntatem pertineat, ut ſic a fide diſtinguatur: a charitate autem nunc ſupponimus diſtingui, quia ſpes ad amorem concupiſcentiæ, charitas ad amorem amicitiæ ejuſdem Dei pertinent, ut videbimus, & latius in diſputationib. de his virtutib. diſſeritur, & videri poteſt Divi Thom. 1.2. quæſt.62. art.3. & 2.2. q. 17. & 23. Neque eſt verum fiduciam eſſe firmum aſſenſum; ſed eſt motus efficax appetitus in tali aſſenſu fundatus.

3 Circa ſpem igitur non invenio ab Auguſt. vel *Quid Pelag. de ſpe ſenſerit* aliis Patribus relatum aliquem Pelagii errorem ſpecialem, cum autem circa fidem, & dilectionem erraverit, eas viribus naturæ, & liberi arbitrii adſcribendo, non eſt dubium, quin de ſpe idem ſenſerit. Nam ſpes proxime generatur ex fide, & in illa maxime fundatur, & minus perfecta eſt, quam charitas, teſte *1. Cor. 13.* Paulo. 1. Cor. 13. qui ergo fidem, & charitatem naturales eſſe credidit, non potuit aliquid altius de ſpe cogitare. Eo vel maxime, quod Pelagius neceſſitatem auxilii divini ſpecialis negabat, & ita totam fiduciam in ſe, & in ſuo libero arbitrio collocabat, de quo ſæpe ab Auguſtino repræhenditur; ergo non ſolum ſupernaturalem ſpem, ſed etiam omne fundamentum ejus penitus abſtulit. Quocirca ſicut ad fidem ſolum prærequirebat Pelagius divinam revelationem, & doctrinam, qua propoſita dicebat poſſe hominem ſuo arbitrio velle credere, & non credere; & ita ad ſpem poſtulare ad ſummum potuit divinas promiſſiones homini revelatas, & ab illo naturaliter creditas, ut poſſit etiam ſuo arbitrio de fidelitate promittentis fidere, & promiſſa ſperare.

4 In hoc vero errore dubitari poteſt, an error in fide ſit, quia non videtur tam clarius in ſpe, ſicut in *Dubium* fide, neque militare eadem ratio. Nam fides ut includit voluntatem credendi, non ſupponit aliam priorem fidem, vel ſupernaturalem operationem propriam, per quam poſſit ad credendum confortari; ſpes autem ſupponit fidem, per quam videtur voluntas ſufficientes vires accipere ad appetendum, & ſperandum ſuis viribus ſine novo auxilio gratiæ. Quia homo naturaliter ſibi amat omne bonum, quod judicat ſibi eſſe conveniens, & conſequenter illud etiam naturaliter ſibi deſiderat; ergo poſtquam ſibi perſuaſit, & firmiter credidit, talis boni conſecutionem ſibi eſſe poſſibilem, illam poteſt efficaciter intendere, & bonum illud eiſdem naturæ viribus ſperare. Quod enim poſſibilitas illius boni, & veritas promiſſionis ſupernaturaliter credatur, non obſtat, quominus actus ſpei in ſe poſſit eſſe naturalis, quia cognitio non concurrit ad actum voluntatis, niſi ut conditio neceſſaria applicans objectum, & ideo non refert, quod ipſa ſupernaturalis ſit, ſi objectum propoſitum eſt naturaliter

ter amabile. Nec etiam obstat, quam bonum promissum supernaturale sit, vel supernaturaliter sit conferendum, quia inde solum fit, ut ad consecutionem, vel executionem talis boni sit necessarium supernaturale auxilium, non vero ad sperandum illud, supposita fide, qua creditur, illud auxilium non defuturum, quia jam bonum illud proponitur ut conveniens, & simpliciter possibile, sub qua ratione est naturaliter appetibile, & consequenter etiam sperari poterit.

Ad sperandū sicut oportet ad salutem auxilium gratiæ requiritur. Prob. 1. ex Scriptura.

5 Nihilominus de fide certum est, ad sperandum, sicut oportet, ad justitiam, & salutem consequendam, necessarium esse supernaturale Dei auxilium. Probatur primo ex Scriptura. Nam 1. Cor. 13. *Manent* (inquit Paulus) *tria hæc, fides, spes, & charitas*, ubi eas specialiter, & quasi æqualiter numerando, satis aperte ostendit in hoc convenire, quod omnes sunt ejusdem ordinis, licet in eo una sit altera perfectior. Unde Augustin. serm. 29. de verbis Apostoli, *Hæc tria* (inquit) *aliquantum sunt diversa, sed omnia sunt Dei dona*. Idque probat dictis verbis Apostoli, & de spe in particulari id confirmat ex illo Psal. 118. *Memor esto verbi tui servo tuo, in quo mihi spem dedisti*. Inde enim colligit, spem esse Dei donum sicut est fides. Est etiam optimum testimonium Pauli ad Rom. 5. *Per quem* (id est Christum) *habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, & gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*, ubi inter dona filiorum Dei, quæ per Christum accipimus, spem ponit; & cap. 15. *Ut per patientiam, & consolationem scripturarum spem habeamus*, & subdit statim: *Deus autem patientiæ, & solatii det vobis id ipsum sapere*, significans, Deum esse hujusmodi doni authorem. Unde etiam 1. Thess. 5. *Galeam* (inquit) *spem salutis assumite*, quam cum fide etiam, & charitate ibi conjungit, & per Christum dari statim declarat.

Alia Scripturę testimonia afferunt.

6 Unde & Petrus epist. 2. cap. 1. *Secundum misericordiam suam* (inquit de Christo Domino) *regeneravit nos in spem vivam*. In quibus verbis licet spes possit pro objecto, seu materia, quæ speratur, sumi tamen de spe, quæ nobis per baptismum infunditur, intellexisse videtur August. lib. 1. de Peccator. meritis, & remission. cap. 37. dicens: *Regeneravit nos in spem vitæ æternæ*, & consonant ea, quæ inferius Petrus subdit, *Perfecti sperate in eam, quæ offertur vobis, gratiam*; & infra: *Dedit ei*, id est Christo, *gloriam ut fides vestra, & spes esset in Deo*, quo loco notari potest, & distinctio spei a fide, & quod utraque dicitur in Deo fundata tanquam divina quædam, & superioris ordinis virtus. Deinde hoc etiam convincunt illa testimonia, in quibus spei tribuitur vel sanctificatio, & remissio peccatorum, ut 1. Ioan. 3. *Omnis qui habet hanc spem, in eo sanctificat se*, vel salus æterna, ut ad Rom. 8. *Spe salvi facti sumus*: ex his enim, & similibus locis aperte colligitur, spem esse dispositionem ad gratiam, & necessariam ad salutem æternam, & consequenter non posse fieri sine gratia, quia nullus actus per se ad pietatem conferens potest sine gratia haberi, ut in 1. lib. satis ostensum est. Idemque probatur ex illo Psal. 90. *Quoniam in me speravit, liberabo eum*. Nam spes est ratio impetrandi Dei protectionem, unde necesse est, esse donum gratiæ Dei. Unde Bernard. serm. 3. de Annuntiat. *sola*, inquit: *spes apud te miserationis bonum obtinet, neque oleum misericordiæ, nisi in vase fiduciæ ponis*.

Prob. ex Conc. Tr.

6 Secundo expresse est hoc definitum in Concilio Tridentino sess. 6. can. 3. ubi dicit, *neminem sine prævenienti Spiritus sancti inspiratione, & ejus adjutorio posse credere, sperare, & cæt. sicut oportet*. Ubi certum est, non loqui Concilium de illis actibus quasi collective, sed divisive, seu distributive, & ideo sub disjunctione, *aut*, illos recenset, ut in materia de Pœnitentia notavi. Et ideo cap. 6. inter dispositiones ad justificationem spem enumerat ex illo Matth. 19. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, & in cap. 17. dicit: *In ipsa justificatione hæc tria simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem*, ubi sive de actibus loquatur, sive de habitibus, æque probat intentum, quia dum dicit, spem esse infusam per Christum, docet esse donum gratiæ, quam Christus nobis meruit, quod si de actu dicitur, id est, quod intendimus; si vero de habitu, etiam habitus est propter actus, & ejusdem sunt ordinis, ut supra argumentati sumus. Ex Patribus sufficiunt, quæ obiter adduximus, quia res est fere sine controversia, & quia semper ponunt spem inter ea, quæ sunt maxime necessaria ad supernaturalem justitiam, ut videri potest in Chrysost. Homil. de Fide, lege, & Spir. Sanct. dicente: *Necesse est, ut præcedat vitam nostram spes in Christum, quæ postea pascenda est bonis operibus*. Et plura videri possunt in Bernardo ser. 7. & 9. in Psalm. *Qui habitat*.

8 Rationes Theologicæ confirmantes hanc veritatem insinuatæ jam sunt, illæ vero præcipue sunt a posteriori, & ab effectu, videlicet, quia actus spei est dispositio ad justitiam, & ad remissionem peccati: item quia in suo ordine est fundamentum meriti, & impetrationis, ac pœnitentiæ, juxta illud Ambros. libro primo, de Pœnitent. cap. 1. *Nemo potest agere pœnitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam*. Et quia æquiparatus aliis Dei donis, ut de fide, & charitate visum est, & de timore dicitur Psal. 146. *Beneplacitum est Domino super timentes eum, & in eis, qui sperant super misericordia ejus*. A priori vero reddenda est ratio ex supernaturalitate actus spei, non est enim necessaria gratia ad hunc actum propter difficultatem extrinsecam, seu accidentariam, sed propter excellentiam ejus, & supernaturalitatem, quam requirit, ut habeatur, *sicut oportet*, utique ad salutem, & justitiam, ut Concilium Tridentinum dixit, & ideo non tantum in natura lapsa, sed etiam in integra erat necessaria ad sperandum, non minus, quam ad credendum, vel amandum. Ut ergo hæc ratio, & necessitas gratiæ ad hunc actum magis explicetur, ea, quæ de fidei actu diximus, cum proportione ad spem applicanda sunt. — Probat. 3. ratione

9 Dico ergo secundo. Actus spei in substantia, & specie est supernaturalis. In hac assertione est eadem controversia, & opinionum diversitas, quæ de fide tractata est, ut videri potest in Scoto, Durando, Gabriele, & aliis in 3. d. 26. Conclusio tamen posita plane traditur a D. Thoma 1. 2. q. 62. art. 3. & 2. 2. q. 17. art. 1. & 6. quem ita intelligunt, & sequuntur recentiores Theologi communiter. Eisdemque rationibus probanda est, quibus de fide hoc probavimus, scilicet quia habitus spei est per se infusus, & actus ejus est ejusdem ordinis, sive sit elicitus ab illo, sive proxime disponat ad illum: unde per se etiam est infusus, quod non convenit, nisi formæ in specie, & substantia supernaturali. Item quia actus spei, qualis ad salutem postulatur, superat vires naturales voluntatis; non ratione extrinseca; ergo intrinseca; ergo ratione substantiæ suæ. Et hic habet locum discursus supra factus, quod hæc supernaturalitas, & tanta necessitas gratiæ, quanta in hoc actu invenitur, non potest salvari per modum supernaturalem, ut inductione supra facta ostendi potest, nam eodem modo potest hic facile applicari. — Spei actus in sua specie, & substantia est supernaturalis

10 Ex propriis vero ratio reddenda est, ex objecto formali actus spei, quem declarat D. Thom. 1. 2. q. 62. art. 3. dicens, *esse motum intentionis tendentis in finem supernaturalem, sicut in id, quod est possibile consequi per auxilium Dei*, ut addit, & declarat. 2. 2. q. 17. ar. 1. hoc autem objectum est maxime supernaturale; ergo & species essentialis, quam actus spei ab illo objecto sumit, est per se supernaturalis. Consequentia probari facile potest ex dictis capite præcedenti. Major item supponitur ex tract. de Spe, & ex D. Thom. authoritate. Minor autem declaratur: nam spes cum sit actus voluntatis per modum prosecutionis, habet pro objecto bonum, & quia tendit ad obtinendum illud, est de bono absenti, & nondum consecuto, *nam quod videt quis, quid sperat?* ut ait Paul. ad Rom. 8. & ex speciali ratione sua postulat spes, ut illud bonum, quod sperat, sit arduum, ac difficile, ut ex 1. 2. q. 40. ar. 1. suppono. Si ergo in illo objecto spei Christianæ ratio boni consideretur, supernaturalis omnino est, nam & visio clara Dei, in qua supernaturalis beatitudo — Germana ratio hujus assertionis

tudo conſiſtit, & Deus ut objectum ejus, id eſt, prout clare, & ſicut in ſe eſt, viſibilis eſt, excedit proportionem, & naturales vires humanæ naturæ; imo & naturalem inclinationem ejus; ergo etiam in ratione boni ſperandi, & efficaciter intendendi, eſt objectum excedens vires humanæ naturæ.

Confirm. ex ratione abſentiæ objecti

11 Deinde etiam abſentia talis objecti, ſi attente conſideretur, excedit quodammodo proportionem naturalis ſpei. Nam abſentia non ſupponitur in objecto ſperando tanquam bonum appetendum, ſed potius tanquam aliquid incommodi, quod expectatur auferendum, quando completa fuerit ſpes, & ideo ejuſdem ordinis eſt ex ſuo modo abſentia boni ſperati, cujus eſt præſentia ejuſdem boni ſperati: præſentia autem ſummi boni per ſpem Chriſtianam ſperati, eſt ſupernaturalis; ergo & abſentia illius ſuo modo ſupernaturalis eſt: nam privatio ad habitum reducitur. Unde illa abſentia ſola ratione naturali ſpectata non apprehenderetur per modum privationis, ſed puræ negationis, & ideo nec judicaretur malum aliquod, vel incommodum, ad quod repellendum per ſpem eſſet tendendum, & hoc ſenſu dicimus, etiam abſentiam illius boni, ut eſt conditio, ſeu circumſtantia objecti ſperandi, non pertinere ad ordinem naturæ.

Confir. 2. ex ratione arduitatis

Denique arduitas etiam illius boni vires naturales hominis excedit, quia intrinſece, ac primario naſcitur ex ſupernaturalitate, & excellentia tum ipſius objecti, & finis ultimi conſequendi, tum etiam mediorum, per quæ eſt comparandum. Ergo tale objectum eſt ſimpliciter ſupernaturale reſpectu virium naturalium liberi arbitrii; ergo etiam ſpes tali objecto proportionata eſt in ſua eſſentia ſupernaturalis. Cui etiam accedit in natura lapſa arduitas, quæ ex naturæ corruptione, & concupiſcentiæ inordinatione oritur, quæ ſi attente penſetur, adeo arduum, & difficile reddit objectum illud, ut ratione illius non poſſit efficaciter intendi per ſolas vires liberi arbitrii, ut mox explicabo. Et hic diſcurſus magis in ſequenti capite robotabitur.

Corollar. gratiæ auxilium etiam requiritur et Phyſicum principiū ſpei

12 Atque hinc ſequitur, gratiæ auxilium eſſe per ſe neceſſarium ad actum ſpei, non ſolum ut moraliter excitans, alliciens, & adjuvans, ſed etiam ut dans voluntati aliquod ſupernaturale principium phyſice adjuvans illam ad talem actum efficiendum, ſicut de fide diximus. Eſt enim eadem ratio ſuppoſito fundamento, quod talis actus ſit in ſe ſupernaturalis: unde quæ in hoc puncto de fide diximus, ſunt hic cum proportione applicanda. Neque contra hoc obſtat ratio dubitandi in principio poſita. Ut enim omittam dubitari poſſe, an diverſa propoſitio objecti appetendi, vel ſperandi, naturalis, vel ſupernaturalis ſufficiat ad ſimilem diſtinctionem actuum voluntatis, de quo puncto alibi dicam; in præſenti jam oſtendimus in objecto, quod per fidem ſperandum proponitur, non ſolum cognitionem, ſeu applicationem objecti, ſed etiam objectum ipſum eſſe ſupernaturale, tam quoad fundamentum ſpei, quam quoad bonum ſperatum.

Arg. ſolvitur in n.4 propoſitum

Progred. ſolutio

13 Fundamentum enim Chriſtianæ ſpei, eſt ipſum verbum Dei, juxta illud Pſalm. 118. *Memor eſto verbi tui ſervo tuo, in quo mihi ſpem dediſti.* Quod verbum licet per fidem credatur, nihilominus ut voluntas erigatur ad ſperandum, ſolum in Dei verbo, promiſſione, poteſtate, ac voluntate nixa, indiget ſpeciali auxilio, & elevatione Dei. Sicut ergo fides ſupernaturalis eſt, quia ſoli Deo adhibetur, ita ſpes excedit vires naturales, quia in Deo ſupernaturaliter promittente fundatur. Et ideo Petrus æqualiter dixit, *ut fides veſtra, & ſpes ſit in Deo*. Et hac ratione utitur D. Th. in 2. 2. q. 17. Addit vero in 1. 2. q. 63. ar. 3. ad 2. etiam ſpem excedere virtutem naturæ proportionatam ex parte objecti, ſeu boni, quod ſperatur, quia nimirum, eſt quoddam ſummum bonum excedens naturalem facultatem, & capacitatem humanam. In quem ſenſum exponit Bernard. ſerm. 9. in Pſal. *Qui habitat*, illa verba. *Quoniam tu es Domine ſpes mea, altiſſimum poſuiſti refugium tuum, dicens: Forte aliquid amplius ſonat, & ſublimius, quod videl. non modo in eo ſperat, ſed eum. Convenientius ſiquidem ſpes noſtra dicetur, quod ſperamus, quam in quo ſperamus.* Additque inferius, utrumque, indicatum eſſe a Ieremia Thren. 3. dicente. *Bonus eſt Dominus ſperantibus in ſe, animæ quærenti illum.* Utroque ergo titulo ſpes Chriſtiana ſupernaturalis eſt, quod & in ſolo Deo ſperar, & ſolum Deum, ut ſupernaturalis beatitudinis objectum ſperat, nam ſi aliquid aliud ſperat, totum eſt in ipſo, & propter ipſum. Nec refert, quod fides hoc objectum proponendo præcedat. Nam totum hoc tenet ſe ex parte objecti, quod ſuperat naturales vires voluntatis, quas non præbet fides ſola, & ideo neceſſaria eſt ſpecialis gratia, quæ ad eliciendum ſpei actum, voluntatem juvet.

An poſſit dari ſine gratia ſpes naturalis de bonis a Deo promiſſis. Vera reſolutio affirmans

14 Tandem poteſt in hoc capite interrogari, quod ſupra de fide tractatum eſt, an poſſit voluntas noſtra ſolis naturalibus viribus aliquem actum ſpei naturalis, & acquiſitæ de bonis a Deo promiſſis elicere. Sed de hoc non oportet novam texere diſputationem, eadem enim eſt reſolutio, & eodem modo explicanda. Primo igitur propoſita per fidem beatitudine a Deo promiſſa, poterit voluntas naturali affectu ad illam ferri, eaque aliqualiter ſperare. Ita docuit Molina in Concordia quæſt. 14. artic. 13. diſput. 13. in quo ab aliquibus ejus doctrina notata eſt, ſed immerito, quia non eſt major ratio de fide, quam de ſpe; imo ſuppoſita fide, videtur facilius ſpem aliquam naturalem poſſe concipere, ut ratio in principio hujus capitis facta oſtendit. Et ita Scot. in 3. diſt. 26. ad tertium eodem modo de ſpe opinatur, quo de fide, & idem habet ibi Durandus quæſtione prima, numero ſexto, & Gabriel ibi articulo primo, & Cajetanus 2. 2. quæſtione 17. articulo quinto in principio expreſſe ponit habitum ſpei acquiſitæ, addit vero, & recte, illum non ſufficere, ad eliciendum actum proportionatum ſupernaturali objecto, ſed alium imperfectum, & acquiſitum. Denique Soto, & alii, qui cenſent, actus omnes ſupernaturales eſſe naturales, quoad ſubſtantiam, conſequenter coguntur ponere aliquem actum ſpei, qui poſſit fieri viribus naturæ. Poteſt etiam probari inductione, nam Iudæi aliquam ſpem habent conſequendi beatitudinem, quæ ſine dubio ſupernaturalis non eſt, nec per auxilium gratiæ fit. Idem eſt certius de hæreticis, qui ſupernaturales promiſſiones expreſſius credunt. Unde conſtat, non ſolum poſſe concipi ſpem aliquam, ſuppoſita fide infuſa promiſſionum, ſed etiam ſuppoſita fide acquiſita, hanc enim ſolam habent hæretici. Imo ſæpe habent firmam quandam & temerariam fiduciam in ſola falſa fide ſuorum errorum fundata, ut de hæreticis hujus temporis dixit Concilio Tridentino ſeſſione ſexta cap. 9.

In quibus ſpes hæc acquiſita ab infuſa diſtinguatur

15 Secundo vero addendum eſt, hanc ſpem acquiſitam, ſicut ſpecie, & ſubſtantia longe diverſa eſt ab ſpe infuſa, ita etiam objecto, & motivo, modo, ac perfectione ſperandi. Hæc omnia fere eodem modo explicanda ſunt in ſpe, ac in fide. Nam inprimis etiamſi bonum ſperatum in ſe ſupernaturale ſit, ſpes acquiſita non tendit in illud, ut ſupernaturale eſt, ſed ſolum ſub generali ratione commodi, & convenientis naturę, quia ille actus non procedit, niſi naturali appetitui voluntatis commenſuratus; appetitus autem naturalis ſiſtit in bono proportionato, & convenienti naturæ. Deinde licet illud bonum ſperetur a Deo, non tamen ut ab authore gratiæ, vel ſupernaturali, nec firmiter innitendo promiſſioni ejus, ſicut oportet. Sperare enim a Deo aliquod bonum, vel præmium, ſi abſolute ſumatur, non excedit naturales vires rationis, aut voluntatis humanæ. Qui enim per rationem naturalem cognoverit Deum habere providentiam rerum humanarum, & præmium aliquod pro bonis operibus eſſe redditurum, & pœnam pro malis, poteſt ſperare a Deo aliquod præmium honeſtæ vitæ, ſicut poteſt etiam naturaliter pœnam timere. Illa autem ſpes ſolum eſt in Deo, & authore naturæ, & non tam fundatur in promiſſione ejus, quam in ſapientia, prudentia, juſtitia, vel bonitate ejus.

Declarat. amplius

16 Qui autem fide humana credit, Deum præmiū ſupernaturale pro meritis, & auxilia ad bene operandum, & gratiam ad remiſſionem peccatorum obtinen-

nendam prom isisse; quamvis possit hæc sperare humana, & acquisita spe, nihilominus sicut non amat illa bona, ut supernaturalia sunt, ita nec tendit ad illa, ut supernaturaliter possibilia, sed ut possibilia simpliciter, & confuse, quasi præscindendo a modo, quo sunt possibilia, quia vires naturæ non ultra extenduntur. Imo licet quis per fidem infusam credat, objectum sperandum esse possibile per virtutem divinam superantem ordinem naturæ; nihilominus si solo naturali affectu voluntas in illud objectum sic propositum feratur, non nititur in Deo ut authore supernaturali, sed tantum ut est causa a qua habet tale objectum, ut sit possibile, & similiter non fundatur in permissione ejus, ut movere potest ex sola Dei authoritate ad fidendum in illa, sed quatenus adjunctis humanis conjecturis, constituit illud objectum in ratione futuri, vel absolute, vel sub conditione aliqua. Unde fit, ut talis spes nunquam sit tam certa, & firma, quantum esse debet Christiana spes, quia vel non supponit certitudinem fidei in intellectu, a qua debet spes suam certitudinem, & firmitatem mutuari, vel quia licet in homine fideli illa certitudo supponatur in intellectu, voluntas naturaliter sperando illi fidei non conformatur adæquate, sed tantum secundum quandam communem rationem fidei in illa fundatur. Unde verisimilius est, etiam hominem fidelem eo tempore, quo tantum humano modo sperat, non uti actu fide infusa ad judicandum de bonis sperandis, sed humano etiam modo illa considerare, & credere. Denique ex alio etiam capite deficit omnis spes acquisita a perfectione infusæ, quia licet esse possit absoluta, & efficax circa aliquod particulare bonum, non tamen circa omnia, & præsertim circa supernaturalem beatitudinem consequendam, & circa Deum, ut est objectum ejus, ut in sequenti capite commodius explicabo.

CAPUT XIII.

Utrum ad amandum Deum amore concupiscentiæ, ut est summum bonum, & commodum hominis amantis, sit auxilium gratiæ necessarium?

1. Sent.

1 HOc dubium non invenio ab Scholasticis peculiariter motum, sed communiter idem judicare videntur de hoc amore, quod de spe, quia vel unum actum cum alio confundunt, ut Major in 3. d. 26. & alii, vel quia sentiunt, spem oriri ex amore concupiscentiæ, ut D. Thom., Scotus, & alii infra referendi. Nihilominus tamen quidam gravis author modernus distinguendo amorem concupiscentiæ Dei ab spe, & amore charitatis ejusdem Dei, & bene sentiendo, actum spei, sicut & charitatis, esse supernaturales in substantia, de amore concupiscentiæ Dei, etiam ut est bonum supernaturaliter beatificans hominem, dicit esse actum naturalem, & acquisitum, ad quem non indiget voluntas habitu infuso. Cujus sententiæ hæc fundamenta ex authore tantum elicio.

2. Sent. asserens amorē cōcupiscentiæ Dei ut objectum beatitudinis esse naturalē. Vazq. 12. disp. 195. cap. 2. in princip. & 3. p. d. 43. c. 2. in fin.

1. Fund.

2 Primum est, quia amor ille concupiscentiæ Dei, est amor amicitiæ, seu benevolentiæ hominis ad se ipsum; sed amor sui est naturalis; ergo etiam ille amor concupiscentiæ Dei naturalis est. Major constat ex illa doctrina vulgari, quod amare, teste Aristot., est velle alicui bonum. Ideoque in amore duo distinguenda esse, scil. bonum, quod volo, & personam, cui volo, & respectu boni amati dicitur amor concupiscentiæ, respectu vero personæ, cui amatur, dicitur amicitiæ. Unde sub hac ratione amor amicitiæ, & concupiscentia non sunt duo actus, vel duo amores, sed idem amor secundum duos respectus, quamvis in alio sensu amor amicitiæ, & concupiscentiæ re ipsa distingui soleant respectu ejusdem personæ, nam si illam amem, ut cui bonum volo, est amicitia, si vero eandem diligam mihi, ut bonum meum, est amor concupiscentiæ ejusdem personæ, licet respectu mei, cui illud bonum volo, sit amicitia, vel proprius loquendo, benevolentia. Hoc ergo modo in præsenti amor, qui est concupiscentiæ ad Deum, est amicitiæ ad se ipsum. Constat autem amorem sui esse maxime naturalem, quia oritur ex naturali complacentia, quam unusquisque habet ad se ipsum, quæ maxime naturalis est; ergo. Confirmatur, quia amor Dei distinguitur ab omnibus in naturalem, & supernaturalem, sed amor supernaturalis ad Deum, est amor amicitiæ, quia est amor charitatis, nec potest amicitia ad Deum esse naturalis; ergo per amorem naturalem intelligendus est amor concupiscentiæ.

2. Fund.

3 Secundum principale fundamentum esse potest, quia si amor concupiscentiæ ad Deum esset supernaturalis, postularet virtutem infusam, a qua eliceretur, nam eadem esset ratio de illo actu, quæ de cæteris: nulla autem talis virtus nobis infunditur. Quia si aliqua esset, profecto esset Theologalis, quia immediate attingeret Deum, amando illum nobis; non est autem fides, ut per se constat, nec charitas, quia amor amicitiæ Dei distinguitur specie, & quasi genere ab amore concupiscentiæ; nec est spes; ergo vel est quarta virtus theologalis, quod repugnat Paulo 1. Cor. 13. dicenti: *Nunc autem manent tria hæc*, &c. vel nulla est talis virtus infusa, & consequenter nec actus ejus supernaturalis est.

Prob. 1. minoris pars, quod hic amor ob spe infusa non possit procedare.

Primo

Secundo

4 Superest solum probandum, illam virtutem non esse spem. Quod probatur primo, quia amor, & spes sunt actus omnino distincti. Secundo, quia in actu spei est specialis difficultas, ratione cujus necessaria est virtus spei, quæ difficultas in amore concupiscentiæ non reperitur. Nam spes respicit beatitudinem, ut est bonum arduum consequendum virtute divina, & ita non habet, quod sit supernaturalis ex eo, quod speratur, sed ex eo, a quo speratur, sc. a Deo supernaturaliter operante. Quæ ratio cessat in amore, quia amor non versatur circa Deum, ut ab ipso futura est consecutio beatitudinis, vel alius boni, sed præcise ut circa rem concupitam nobis convenientem, quia maxime naturale est, & in tali actu, nec invenitur formalis ratio habitus spei, nec ulla ratio, ob quam sit supernaturalis. Tertio, quia amor concupiscentiæ in beatitudine permanebit, & tamen ibi non erit habitus spei, a quo elici possit. Quarto, quia si amor concupiscentiæ esset actus elicitus a virtute spei, per contrarium actum, v. g. per odium, vel nolitionem absolutam supernaturalis beatitudinis, amitteretur virtus spei, quia virtus infusa per unum actum contrarium amittitur: consequens autem est falsum, quia cum illo odio, vel nolitione stat, non desperare de beatitudinis consecutione, & spes juxta communem sententiam solum per desperationem perditur.

Tertio

Quarto

Hunc tamen actū sine gratia fieri non posse concedit Vasq.

5 Denique dictus author, ne videatur nimium tribuere libero arbitrio, addit, licet hic actus amoris in se, & substantia sua naturalis sit, nihilominus non posse fieri sine gratia movente. Quæ autem sit hæc gratia movens, vel qua ratione dicatur esse necessaria ad actum alioqui naturalem, dictus author non declarat. Videtur autem juxta sua principia per gratiam moventem intelligere cognitionem congruam naturalem ejusdem ordinis cum ipso amore, quamvis revelationem, & doctrinam supponat. Ratio autem illius necessitatis erit, quia ille actus amoris de se bonus est, ideoque fieri non potest sine cogitatione congrua, & honesta, sic enim de aliis actibus bonis, & naturalibus citatus author censet, neque in præsenti majorem, vel specialem rationem gratiæ declarat. Bannez 2. 2. q. 17. ar. 8. in assertione convenit, dicens hunc amorem esse naturalem, licet spes in illo fundata sit ab speciali auxilio: unde sentit amorem non esse absque speciali gratiæ auxilio.

Vera assertio

6 Nihilominus dicendum censeo, amorem concupiscentiæ Dei, ut est supremum bonum nostrum in ratione objecti beatifici, esse actum per se infusum, & ejusdem ordinis cum aliis actibus virtutum Theologicarū. Hæc videtur esse communis sententia Theologorum, quam in primis sumo ex D. Th. 2. 2. q. 17. ar. 8. ubi posita distinctione duplicis amoris Dei, amicitiæ, & concupiscentiæ, dicit: *prior pertinet ad charitatem, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille, qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.* Et in solut. ad 2. dicit, spem provenire ex amore concupiscentiæ; ergo plane sentit, amorem hunc esse ejusdem ordinis cum spe; tum quia non potest actus infusus per se provenire ex habitu

habitu naturali, & acquisito, nec amor naturalis esse potest principium spei supernaturalis. Unde nulla convenienti ratione dici potest spes infusa ad amorem acquisitum, seu naturalem pertinere. Similem doctrinam habet D. Thom. quæst. de Spe, seu 4. de virtutib. art. 3. in corpore, & in pluribus argumentorum solutionibus. Quæ loca cum multis aliis congerit Cap. in 3. d. 26. a. 3. ad 1. & 2. ubi idem sentit de amore concupiscentiæ Dei, quod de spe. Et eodem modo loquuntur ibi Theologi, omnes enim docent, spem ad amorem concupiscentiæ pertinere. Imo aliqui dicunt, esse ipsum, amorem concupiscentiæ Dei, ut Maior in 3. d. 26. q. 2. & post quæstionem secundam, in dubio illi adjuncto: nec dissentit Gabr. ibi. Unde necesse est, ut isti dicant amorem concupiscentiæ esse infusum, cum id non possint de spe negare, & eundem actum esse sentiant. Cæteri vero, qui illos distinguunt, saltem dicunt, spem ad amorem concupiscentiæ pertinere, vel in illo fundari, in quo etiam ejusdem ordinis esse supponunt.

Prob. 1. a simili de gaudio beatifico

7 Simili modo Theologi in 4. dist. 49. gaudium, seu fruitionem de præsentia, seu possessione Dei per visionem beatificam ejusdem ordinis esse censent cum ipsa visione supernaturali. Unde aliqui putant, esse etiam de essentia illius beatitudinis, ut Richard. ibi art. 1. q. 6. & in solut. ad 4. addit, etiam ipsum amorem concupiscentiæ Dei esse de essentia illius beatitudinis, quam fuisse illorum opinionem refert ibi Bassol. q. 2. art. 3. quam ille omnino non reiicit. Alii vero omnes saltem censent, gaudium illud esse proprietatem intrinsece consequentem illam beatitudinem, & necessariam ad perfectionem, & statum quasi intrinsecum ejus, sicut loquitur Div. Thom. 1. 2. q. 4. art. 1. & ibi expositores, & alii Theologi in 4. d. 29. sive utantur nomine delectationis, aut gaudii, sive fruitionis, & tamen omnes etiam dicunt, illud gaudium pertinere ad amorem concupiscentiæ, quem propterea censent, esse etiam necessarium in illa beatitudine, sive sit idem cum gaudio, sive proxima causa ejus. Unde etiam supponunt esse infusum, & ejusdem ordinis cum ipsa supernaturali beatitudine. Specialiter vero hanc sententiam docuit Medin. 1. 2. q. 62. art. 4. in ultimo dub. §. *Denique*. Ubi dicit, hunc amorem ex divino auxilio procedere, sicut pia affectio voluntatis est donum Dei.

Prob. a priori

8 Ratio a priori hujus veritatis est, quia objectum hujus amoris etiam est supernaturale, & ut tale amatur illo amore; ergo ut amor ille proportionatus sit, & perfectus intra suum genus, oportet, ut sit supernaturalis, & ejusdem ordinis cum supernaturali beatitudine, ac proinde per se infusus. Major patet, quia objectum illius amoris est Deus, ut est beatitudo hominis objectiva, respectu illius beatitudinis formalis, quæ in clara Dei visione consistit; ergo sicut visio ipsa est supernaturalis, ita etiam Deus, ut objectum ejus est objectum supernaturale. Respondent aliqui, esse objectum supernaturale respectu visionis, non vero respectu amoris concupiscentiæ. Sed hoc non recte dicitur; tum quia etiam ipsa visio est formalis perfectio supernaturalis hominis; ergo si respectu visionis est Deus supernaturale objectum, etiam ut est summum hominis bonum, est supernaturale bonum ejusdem hominis; ergo etiam respectu amoris concupiscentiæ est objectum supernaturale, quia est objectum, quatenus est bonum, & conveniens amanti; ergo si ut bonum illius est supernaturale, & ipsa ratio, ob quam est illi conveniens, est etiam supernaturalis, quia visionem claram involvit, etiam in ratione objecti amabilis est supernaturale. Tum etiam quia ipsa visio beata eo ipso, quod est supernaturalis in se, ut in consecutione, seu effectione sua, etiam est supernaturalis in ratione objecti appetibilis, & ideo fieri non potest, ut naturalis appetitus in illam feratur, ut probabilior opinio Theologorum fert.

Evasio nō satisfacit.

Objectio

9 Dices, id esse verum de appetitu innato, & metaphorico, non vero de appetitu elicito; nam posita cognitione talis visionis, & persuasione, quod sit possibilis, homo naturaliter illam potest appetere, & desiderare, & ita in ratione appetibilis ipsa est objectum naturale. Respondeo, ideo additam esse in nostra ratione minorem propositionem, in qua subsumitur sermonem esse de amore perfecto in suo ordine, & proportionato tali objecto, ut supernaturale est. Nam licet forte beatitudo illa, vel visio Dei proposita homini, naturali actu elicito possit ab illo aliquo modo appeti, non tamen amore absoluto efficaci, & perfecto, sed ad summum simplici quodam affectu, & desiderio, quia non potest ille amor esse talis per vires naturæ, ut moveat hominem efficaciter ad quærendum illud bonum, cum per naturales vires quæri non possit. Unde etiam fit, ut ille naturalis appetitus elicitus, licet materialiter tendat in visionem beatam, non tamen illam ut supernaturalem attingat, sed sub quadam communi ratione boni, & commodi proprii, quasi confundendo illam cum beatitudine in communi, quia non potest naturalis appetitus suis viribus altius assurgere. At vero amor, de quo in præsenti loquimur, esse debet amor proportionatus illi objecto ut supernaturali bono summo per fidem cognito, & sub illa ratione specifica, & propria illud attingens. Quia licet non sit necesse, supernaturalitatem talis beatitudinis, quasi formaliter, & in actu signato considerare, oportet tamen excellentiam illius beatitudinis ita apprehendere, ut virtute saltem, & quasi in actu exercito secundum propriam rationem, qua supernaturalis est, consideretur, & amanda voluntati proponatur. Ac deinde loquimur præcipue de amore perfecto in suo ordine, hoc est, absoluto, & efficaci, qui virtute includat propositum servandi omnia necessaria ad illum amorem, quod valde excedit vires naturales voluntatis, ut mox explicabimus; ergo Deus ut sic amabilis, est objectum superioris ordinis, & amor illi proportionatus est ejusdem ordinis, & infusus.

Dilutio

Prob. 3. variis rationibus a posteriori Prima.

10 A posteriori vero potest hæc ratio, & assertio variis modis confirmari ex his, quæ referendo Theologos attigimus. Primo, quia hic amor, si sit efficax, & perfectus, generat, & inducit spem, & e contrario spes intrinsece supponit hunc amorem, quia non speratur, nisi quod amatur, sicut non timetur, nisi quia fugitur, seu odio habetur. Sed amor mere acquisitus, & naturalis non potest erigere animum ad motum spei perfectum, & infusum, quia illa est dependentia essentialis, & per se, & ideo debet servari proportio inter actus. Sicut naturalis motus intentionis alicujus finis non potest movere ad supernaturalem electionem mediorum, & assensus naturalis alicujus principii non potest generare assensum fidei infusæ, & sic de aliis. Optimeque confirmatur ex dictis de voluntate credendi, quam esse supernaturalem, & infusam, supra ex doctrina Concilior. ostendimus, & inter alias reddidimus rationem, quia naturalis voluntas non possit movere intellectum ad assensum supernaturalem; ergo similiter in præsenti, cum spes per se supponat amorem concupiscentiæ boni sperati, & ab illo procedat, non potest amor ille esse mere naturalis, & acquisitus, nam talis amor nullo modo potest ad spem infusam, & supernaturalem sufficientem movere.

Secunda

11 Secundo hic amor Dei, licet non sit tam perfectus, sicut amor amicitiæ, & comparatione illius, non sit ita super omnia, sicut est ille, nihilominus est super omnia concupiscibilia, quia in eo genere est ultimum, & maximum bonum, ut dixit D. Thom. in 4. d. 49. q. 1 ar. 2. quæst. 1. ad 3. & Bonav. in 3. d. 26. ar. 2. q. 3. & in superiori lib. tractando de amore Dei c. 25. & 26. in fine ostendi, etiam amorem concupiscentiæ Dei esse super omnia, & includere virtute observantiam omnium, quæ ad consequendam beatitudinem necessaria sunt: ergo talis amor est supra vires naturales voluntatis. Simili enim ratione in præcedenti lib. c. 25. & 26. conclusimus, non posse hominem in natura lapsa diligere super omnia, etiam amore concupiscentiæ perfecto, Deum ut authorem naturæ sine auxilio gratiæ, quia talis amor, etiam virtute includit observantiam omnium præceptorum naturalium. In præsenti autem hic amor includit virtute observantiam omnium præceptorum, etiam supernaturalium, nam sine illa non potest hic amor esse absolutus, & perfectus. Cum enim hic amor uniat hominem Deo ut objecto suæ ultimæ, &

& supernaturalis felicitatis; si absolutus & perfectus sit, necesse est, ut virtute includat affectum ad media etiam supernaturalia, vel cujuscunque ordinis sint. Ergo ad talem actum non solum est necessarium auxilium gratiæ, sed etiam actus ipse est per se supernaturalis ordinis gratiæ, cum per se ad supernaturalia objecta, & præcepta se extendat.

Tertio ab exemplo de gaudio 22 Tertio sumitur optimum argumentum a gaudio ad amorem. Nam gaudium de Deo duplex est, sicut & amor: unum, quo gaudemus de bonis, vel quæ Deus in se habet, vel quæ ad illius honorem quovis modo pertinent. Et hoc est gaudium amicitiæ, quod a charitate manat, & sine ulla dubitatione supernaturalis est, & per se infusus. Aliud est gaudium de Deo, ut est bonum nostrum, & a nobis aliquo modo possessum, quod erit perfectum in patria, & in via potest esse inchoatum; & hoc gaudium ad amorem concupiscentiæ pertinet, quia est de bono proprio. Hinc ergo sumitur ratio, nam hoc etiam gaudium in Deo, & de Deo est ordinis supernaturalis; ergo etiam ipse amor concupiscentiæ Dei supernaturalis est. Consequentia est evidens, quia in hoc gaudio multo magis possunt procedere rationes sententiæ contrariæ, quam in amore; quia etiam pertinet ad amorem sui, cum sit de proprio commodo, & in eo cessare videtur difficultas, & arduitas, quæ est in spe, & alioqui non habet objectum magis supernaturale, quam amor concupiscentiæ ejusdem Dei. Quod vero ad antecedens spectat, de gaudio, & fruitione patriæ, id profecto sentiunt omnes Theologi supra allegati, & de beatitudine scribentes, supponunt enim gaudium illud, quod naturaliter, id est, necessario, & connaturaliter sequitur ex visione, & amore Dei, esse supernaturale, & ejusdem ordinis cum ipsa visione. Et nihilominus explicant, gaudium illud non solum esse amicitiæ de bonis in se, sed etiam concupiscentiæ de propria commoditate, & perfectione. Hæc vero duo gaudia esse distincta, & ex diversis principiis manare, diserte docet D. Thom. 2.2. q. 28. art. 1. ad 3. & 1. 2. q. 4. art. 2. & 3. explicans delectationem beatorum, potissime loquitur de delectatione, quam habent ex eo, quod Deum ipsum possideant, & clare videant, quæ est delectatio proprii commodi, ac subinde ex amore concupiscentiæ Dei proveniens. Quod autem ad gaudium viæ spectat, D. Thom. in dicta solutio. ad 3. illud tribuit spei. Affirmaverat enim gaudium esse effectum charitatis, in contrariumque objecerat verba Pauli ad Rom. 12. *Spe gaudentes*, & respondet, duplex esse Dei gaudium, unum de bonis Dei in se, & hoc esse charitatis effectum, aliud de bono divino, prout a nobis participatur, & hoc dicit procedere ex spe, per quam speramus divini boni fruitionem. Ergo utrumque gaudium sentit esse infusum, & proportionatum virtuti infusæ, a qua procedit, & ad hoc gaudium nos excitat Christus Matth. 6. dicens, *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis*.

Quarta ab exemplo de timore gehennæ 13 Quarto non minus efficax argumentum ex equiparatione spei ad timorem gehennæ, vel amissionis beatitudinis sumi potest. Timor enim inferni, seu amittendi supernaturalem beatitudinem, actus est supernaturalis ordinis; ergo etiam amor illius beatitudinis, seu Dei, ut est summum bonum nostrum, est actus ejusdem ordinis, & infusus. Antecedens sumitur ex Concil. Trid. sess. 6. c. 6. ubi inter dispositiones ad justificationem numerat timorem divinæ justitiæ, quo peccatores utiliter concutiuntur per divinæ gratiæ auxilium, & ex sess. 14. cap. 4. ubi docet, attritionem ex metu gehennæ conceptam, Dei donum esse, & ex Spir. S. impulsu, & hominem ad remissionem peccati obtinendam præparare, vel remote extra sacramentum, vel proxime respectu sacramenti pœnitentiæ. Ubi Concilium directe docet, attritionem ipsam, quæ est talis dolor de peccatis, esse Dei donum, & ex Spiritu S. impulsu, utique infuso, & supernaturali, nam juxta usum Conciliorum hoc significant, illa verba, *Dei donum, & Spir. S. impulsus*. Unde consequenter, & a fortiori tradit, timorem gehennæ, qui est principium talis doloris esse similiter Dei donum, & ex Spir. S. impulsu, sicut in priori loco jam significaverat; sentit ergo illum timorem actum infusum, & supernaturalis ordinis esse. Consequentia vero probatur, quia timor gehennæ, ut est infusus, & supernaturalis, præcipue nititur in amorem ejusdem beatitudinis supernaturalis, *illud enim timet homo amittere, quod amat*, ut dixit D. Thom. 2. 2. q. 19. ar. 3. ex August. lib. 83. quæst. in 33. unde quatenus ille timor est de malo proprio, ad amorem concupiscentiæ contrarii boni pertinet, & in illo fundatur, ac proinde sub hac ratione pertinet ad amorem sui, ut docet idem D. Thom. d. q. 19. art. 6. & notavit Bonav. in 3. d. 29. ar. 2. q. 3. ad 4. Ergo si hoc non obstat, quominus hic timor infusus sit, multo magis amor, ex quo nascitur, erit infusus. Patet consequentia; tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; tum etiam quia ille amor est quasi proprium, & connaturale principium talis timoris, non potest autem effectus excellentioris ordinis esse, quam causa. Unde recte dixit D. Thom. dicto art. 6. *ejusdem rationis esse, quod homo cupiat proprium bonum, & quod timeat eo privari*.

14 Ultimo argumentari possumus ex effectu meriti, nam hic amor est sufficiens principium meriti, vel de condigno, si sit in persona grata, vel saltem de congruo, si sit in peccatore; ergo signum est, objectum, & motivum illius actus esse supernaturale, ac subinde actum ipsum esse infusum, & supernaturalis ordinis. Ultima ex ratione meriti Consequentia probatur, quia ut actus sit meritorius supernaturalis præmii, seu mercedis, necesse est, ut ex motivo aliquo, vel fine supernaturali fiat, vel imperetur, ut in libro ultimo hujus materiæ ostendemus, & nunc breviter intelligi potest ex illa sententia libri de Ecclesiastic. dogmat. c. 64. *Melior est continentia* (utique quam nuptiæ) *sed non sibi sufficit ad beatitudinem, si pro solo amore pudicitiæ retinetur, sed si & cum affectu, causa vacandi Domino eligatur*. Eademque ratio est de aliis humanis actibus, ut dixit Div. Thomas in 3. distinct. 26. quæst. 2. artic. 1. ad 5. Qui tamen, si fiant ex amore mercenario (ut sic dicam) beatitudinis æternæ, & propter illam comparandam, meritorii erunt; signum ergo est, amorem illum, & finem supernaturalem esse. Assumptum probatur ex illo Psalm. 118. *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas, propter retributionem*. Quod maxime intelligendum est de retributione æterna. Nam pro hac retributione laborantes mercenarii laudantur, ut dixit D. Thom. 1. Cor. 3. lect. 2. in principio, ponderans verba filii prodigi, *Quanti mercenarii in domo Patris mei abundant panibus, &c.* Luc. 15. quæ facto pater probavit. Et evidentius id colligitur ex parabola vineæ Matth. 20. Imo de Moyse id laudavit Paulus, cum de illo dixit ad Heb. 11. *Aspiciebat n. in remunerationem*, & Christus Dominus Matth. 5. hoc etiam motivo nos allicit ad ferendas hujus vitæ tribulationes, dicens, *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis*. Ergo signum est, illud motivum & honestissimum esse, & supernaturale, ac divinum, & ad meritum ejusdem mercedis sufficiens, si alioqui persona sit grata Deo, si vero sit in peccato, erit aliqualis dispositio, & impetratorium meritum. Nam si dolor de peccato ex timore inferni, est dispositio ad gratiam, quomodo dolor de peccato ex amore beatitudinis, etiamsi mercenario, seu concupiscentiæ non erit melior dispositio, licet imperfecta respectu contritionis perfectæ? Et similiter eleemosyna facta a peccatore intuitu obtinendi a Deo auxilium ad vitam mutandam, etiamsi faciat illam ex timore Dei, erit aliquale meritum divinæ misericordiæ, & auxilii: ergo idem erit, si fiat ex amore propriæ felicitatis supernaturalis: hic ergo amor supernaturalis est, & per se ad ordinem gratiæ spectans.

15 Ex quibus omnibus concludimus, amorem hunc esse in specie, ac entitate sua supernaturalem, sicut est actus spei, hoc enim necessarium est, ut sit actus ordinis supernaturalis, & per se infusus; imo hæc verba idem aliter, & aliter significant ad eandem rem melius explicandam. Unde idem probant omnes rationes adductæ tam ex objecto, quam ex effectibus hujus amoris, & ex aliis conjecturis. Ac deniq; hinc concluditur, Conclud. hunc actũ esse in specie supernaturalem

ad

ad hunc actum necessarium esse gratiæ auxilium, non per accidens, propter aliquam difficultatem extrinsecus advenientem, sed per se, propter dignitatem actus, & objecti ejus, sicut in spe explicatum est, neque est necessaria alia probatio, quia consecutio est per se manifesta. Unde facile reiicitur, quod de cogitatione congrua dicebatur, quia satis in lib. 1. ostensum est, cogitationem naturalem ex eo solum, quod sit congrua in ordine ad naturalem actionem, non esse gratiam proprie dictam, multoque minus esse auxilium gratiæ, & ideo perinde est, dicere, ad hunc amorem solum requiri gratiam consistentem in cogitatione congrua naturali, ac dicere, nullam gratiam esse ad illum actum, necessariam, quod quam sit falsum, constat ex dictis.

Ad 1. fundam. Vazq. sup. n. 2.

16 Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ concedimus, hunc amorem concupiscentiæ Dei, seu beatitudinis, esse amorem benevolentiæ sui ipsius, dicimus autem amorem sui in homine non solum posse esse honestum, sed etiam supernaturalem, & hujusmodi esse benevolentiam illam, qua mihi volo Deum, ut felicitatis supernaturalis objectum est. Sicut mater cum efficaciter desiderat filio æternam felicitatem, supernaturaliter movetur, quia licet illud desiderium sit ex amore concupiscentiæ ad felicitatem æternam, & ex benevolentia ad filium, nihilominus illa benevolentia supernaturalis est, quia est de objecto, & supernaturali motivo, a quo species actus sumitur. Sic ergo in præsenti amor, quo sibi aliquis vult tantum, ac tale bonum, licet sit amor benevolentiæ sui, supernaturalis est, quia non est potens natura ad se diligendum tam perfecto amore, & quia species amoris non sumitur ex persona, cui bonum diligitur, sed ex bono, quod illi concupiscitur.

Explicat. probatio dupliciter atque reiicitur in 1. sensu

17 Ad probationem autem, quæ ibi insinuabatur, quia ille amor provenit ex complacentia sui, respondeo, varios sensus posse habere verba illa, ideoque distinctione opus esse. Aut enim est sensus, illam complacentiam sui esse actum naturalem amoris ad se ipsum, quo aliquis sibi complacet in bono suæ naturæ, distinctum ab illo actu, quo sibi amat Deum, & priorem illo, & ab isto actu procedere dictum Dei amorem: & in hoc sensu falsa est propositio, quia talis complacentia sui non necessario præcedit omnem amorem concupiscentiæ, qui ad amantem per modum benevolentiæ terminatur; ergo non est, cur fingamus, præcedere amorem concupiscentiæ Dei. Consequentia per se clara est, donec specialis ratio differentiæ assignetur, quod arbitror fieri non posse. Antecedens autem probatur inductione; nam amor, quo quis sibi concupiscit sanitatem, concupiscentiæ est respectu sanitatis, & benevolentiæ ad se: ille autem amor non supponit aliam complacentiam sui, sed ipsemet est quædam complacentia, vel in sanitate, ut sibi conveniente, vel in se, ut sanitate affecto. Idem est in amore illius amicitiæ: vel ob utilitatem, vel ob voluptatem, in utraque enim diligitur amicus amore concupiscentiæ, nam ipse amans sibi vult amicum, & ita se per benevolentiam eodem actu amat, & tamen ille amor non supponit aliam complacentiam sui, ut potest eodem modo declarari, & videtur usu ipso notum. Unde neque Aristot. neque alius author talem actum priorem necessarium esse dixit. Idque est de amore naturali, quo possumus nobis diligere Deum ut creatorem, conservatorem, vel finem nostrum in bonum nostrum, & naturæ proportionatum.

Ostendit. a priori. Amor benevolentiæ & concupiscentiæ conjunguntur

18 Ratio autem generalis est, quia omnis complacentia sui, si est verus actus amoris benevolentiæ ipsiusmet amantis, necessario esse debet amor concupiscentiæ alicujus boni, quod quis sibi velit, quia amare aliquem est velle illi bonum, teste Arist. 2. Rhetor. cap. 4. & ideo in omni amore est aliquid amatum amore concupiscentiæ, & aliquid amore benevolentiæ, seu amicitiæ, ut est communis doctrina cum D. Thoma 1. 2. q. 26. art. 4. licet hæc interdum re distinguantur, ut in exemplis adductis constat, interdum ratione, ut patet in amore Dei propter intrinsecam bonitatem, quam in se habet. Si ergo amor concupiscentiæ Dei supponit alium actum complacentiæ sui, qui sit verus amor sui, necesse est in illo declarare, quodnam sit bonum, quod homo sibi vult, & in quo sibi complacet: nam vel illud est bonum supernaturale, & ita de illa etiam dicetur, supponere aliam complacentiam sui, & sic procedetur sine termino: nam si in illo sistatur, quia supernaturalis amor est, talem esse nos dicimus, amorem concupiscentiæ Dei, ut author est gratiæ, & finis supernaturalis, ideo esse primum in illo ordine, quia est facilior, & minus perfectus, & nulla est ratio, cur supponat alium. Vel bonum illud est naturale, & illud solum cogitari potest, quod sit ipsa naturalis perfectio animæ, & potentiarum ejus, quia omne aliud bonum naturale est impertinens ad fundandum amorem Dei, hoc autem videtur necessario supponi, ut natura capax sit altioris, & excellentioris boni, quod est Deus. Veruntamen licet hoc bonum naturæ necessario supponatur, ut fundamentum gratiæ, possitque homo in illo complacere amore naturali, priusquam sibi amet Deum, nihilominus nec ille amor naturalis per proprium actum elicitum necessarius est; ut homo possit Deum sibi amare, neque etiam si contingat, illum amorem sui prius haberi, ex illo sequi potest amor Dei, ut supernaturale bonum est, cum sub ea ratione habeat necessariam connexionem cum bono naturæ. Est ergo ille amor impertinens, & interdum impedire potest amorem altiorem Dei, si inordinatus sit, & homo nimis complaceat in se ipso: aliquando vero potest remote, & quasi per occasionem juvare, quatenus ex illo amore naturali sui moderato, & recto potest quis allici ad majorem suæ naturæ perfectionem generatim, & in universali. Quæ affectio licet non sufficiat, ut possit natura per se assurgere ad amandum sibi Deum, sicut oportet, quodammodo vero reddit illam magis capacem, ut facilius elevari possit. Loquendo ergo absolute, & simpliciter, hic amor concupiscentiæ Dei primus est in suo ordine, nullumque alium amorem elicitum supponit, vel necessarium, ut ipse eliciatur, vel a quo ipse necessario fiat, & ita propositio illa in dicto sensu falsa est, vel impertinens.

19 Si autem in illa propositione esset sermo, non de complacentia elicita, sed metaphorica, id est, de appetitu innato, quo unusquisque ad bonum suum naturaliter propensus est, sic verum esset, hanc complacentiam, vel dilectionem sui supponi ad omnem amorem concupiscentiæ cujuscunque boni, quod homo per proprium actum elicitum appetit: quia appetitus elicitus supponit naturalem, seu metaphoricum, sicut operatio supponit naturam. Hinc tamen non sequitur, omnem amorem sui elicitum esse actum naturalem, si per illum aliquis sibi velit bonum supernaturale, quia prior ille amor naturalis, metaphoricus, & per impulsum naturalem non extenditur ad appetendum illo modo bonum supernaturale, qua tale est, & ideo amor elicitus talis boni non proficiscitur ex priori appetitu innato tanquam a proprio pricipio, ac proinde non est ejusdem ordinis cum illo, licet supponat illum tanquam fundamentum remotum eo modo, quo gratia supponit naturam, vel quo inclinatio ad particulare bonum supponit propensionem ad communem rationem boni in bono particulari inclusam. Probatio in 2. sensu admittitur, non tamen rē confirmat

20 Ad confirmationem illi primo fundamento additam respondemus ex supra dictis, amorem Dei non distingui in amorem naturalem & supernaturalem, propter amorem concupiscentiæ, & amicitiæ, nam illa divisio prior est, & in utroque amore locum habet. Nam in libro præcedenti ostendimus, dari amorem amicitiæ, seu benevolentiæ Dei naturalem, & capite sequenti ostendemus, dari etiam supernaturalem. De concupiscentia vero clarius est, posse hominem naturaliter sibi diligere Deum ut bonum sibi necessarium, tam ut sit, & vivat, quam ut bene sit, & beate intra ordinem naturæ vivat: quamvis hunc etiam amorem non possit homo in natura lapsa habere perfectum sine aliquo Dei auxilio, ut superiori libro ostendimus. Ultra hunc vero amorem datur in homine ad supernaturalem finem elevato consideratio Dei, ut finis supernaturalis est, & ut author supernaturalium donorum, & huic statui dicimus correspondere alium

Ad confirmatio. eodem m.

alium excellentiorem amorem concupiscentiæ Dei supernaturalem, & objecto suo proportionatum. Hic enim amor, licet per comparationem ad amorem charitatis dici soleat imperfectus, in se, & specie sua, ac gradu est valde perfectus, cum virtute includat intentionem efficacem consequendi salutem, & æternam vitam, quæ valde supernaturalis est.

Ad 2. fund. in n. 3 quo. fundam solutio

21 In secundo principali argumento petebatur, a quo principio supernaturali, vel a qua virtute infusa hic actus producatur. Ad quod potest quispiam respondere, non esse necessarium, ut procedat ab aliquo habitu infuso, vel principio permanente, sed satis esse, quod procedat ab auxilio Dei moventis supernaturaliter. Quod aliqui ita confirmant: nam hic amor concupiscentiæ Dei continetur sub communi ratione desiderii proprii commodi; sed ad hoc desiderium nullus habitus est necessarius; ergo nec ad illum amorem oportet dari habitum, etiamsi supernaturalis sit. Sed hæc responsio admitti non potest, quia licet actus supernaturalis per auxilium solum possit interdum fieri, non tamen connaturali modo, nec per principium intrinsecum, quæ est unica ratio (seclusa authoritate) ad ponendos alios habitus infusos operativos; non est autem minor ratio in hoc actu, quam in cæteris. Quia (ut dicebam) licet hic amor imperfectus sit comparatione amoris charitatis; nihilominus in suo genere est valde perfectus, & supernaturalis, & ad proficiendum in sanctitate utilis; imo juxta humanam fragilitatem necessarius. Cum ergo voluntas ex se sit improportionata ad hunc amorem, cur per habitum infusum non disponetur, & fiet principium aptum ad illum eliciendum? Nec confirmatio quidquam in contrarium suadet; quia licet amor proprii commodi possit abstrahi secundum rationem communem a commodo naturali, & supernaturali, & ex ea parte, qua illa ratio communis in naturali commodo invenitur, possit esse naturalis, & fortasse ad illum non sit necessarius habitus. Nihilominus quando elevatur ad supernaturale bonum, quatenus tale est, diligendum, jam affectus est supernaturalis, & ideo ad illum necessarius est ejusdem ordinis habitus.

Rejicitur

Diluitur confirm.

Altera solutio

22 Aliter responderi potest, hunc amorem elici ab habitu charitatis. Quam sententiam indicat Bonav. in 3. d. 27. art. 2. q. 2. ubi dicit, ad effectum charitatis spectare non tantum amare Deum amore amicitiæ, sed etiam concupiscentiæ: quia frui est amore inhærere, & constat, quod frui Deo, est per charitatem. Unde concludit, posse amorem charitatis esse mercenarium mercede æterna, id est, operari propter mercedem æternam, esse actum charitatis. Et potest hoc suaderi, quia charitas ex charitate amatur, teste Div. Thom. 2. 2. q. 25. art. 2. sed amare charitatem, est amor concupiscentiæ, quia charitas est perfectio amantis, & ita amare charitatem sibi, est amare bonum suum; ergo amor concupiscentiæ in spiritualibus bonis est amor charitatis; ergo multo magis amor beatitudinis supernaturalis, & ipsius Dei ut objecti beatifici.

Expenditur & reiicit.

23 Sed hæc sententia licet in aliquo sensu vera esse possit, non tamen sufficit ad satisfaciendum difficultati propositæ. Duobus enim modis potest quis amare sibi beatitudinem: uno modo in suum commodum, seu ut est bonum sibi, ita ut hæc sit proxima ratio amandi tale bonum, & hic est proprius amor concupiscentiæ, specie distinctus ab amore charitatis. Alio modo potest quis amare sibi beatitudinem immediate, & proxime propter gloriam Dei, & ut illum tanquam amicum præsentem habeat, & gaudeat de bonis ejus. Et hic amor, licet materialiter (ut ita dicam) possit denominari concupiscentiæ, respectu boni beatitudinis, quod quis sibi amat, formaliter vero, & quoad motivum est amor amicitiæ. De hoc ergo posteriori amore amicitiæ recte dicitur esse actum charitatis, quia ex formali motivo ejus elicitur, & tale erat desiderium Pauli ad Philip. 1. desiderantis dissolvi, & esse cum Christo. Hic vero non de hoc amore concupiscentiæ tractamus, sed de priori amore, qui non tantum materialiter, sed etiam ex motivo formali sit concupiscentia. Ille ergo amor nullo modo potest esse elicitus a charitate, cum non habeatur ex ejus motivo, nec ad amicitiam Dei pertineat. Et ob eandem rationem amor mercenarius non est elicitus a charitate, quia est formalis concupiscentia, & ideo operari intuitu retributionis æternæ, ad spem potius, quam ad charitatem pertinet, ut attigi tom. 4. de Pœn. d. 5. sect. 2. in fine. Et simili modo distinguenda est duplex fruitio divina, seu beatifica, quædam est gaudium de bonis Dei, ut sunt perfectiones ejus in se, & hoc gaudium est fruitio charitatis. Alia est fruitio de beatitudine, de qua beatus tanquam de propria perfectione gaudet, & hæc non est charitatis, sed alterius virtutis, nam ad amorem concupiscentiæ pertinet, ut docet D. Thom. 2. 2. q. 28. ar. 1. ad 3. & Scot. 3. d. 34. q. unic. §. *His suppositis* vers. *De donis*, in fine vers.

24 Respondeo igitur, hunc amorem concupiscentiæ, de quo tractamus, esse elicitum ab eadem virtute, a qua elicitur actus spei supernaturalis. Ita dixi in 1. t. 3. part. q. 7. art. 4. Et probatur, quia ille amor est actus Thelogicus (ut sic dicam) id est, attingens Deum, ut objectum *Quod* & *Quo*; ergo ad aliquam virtutem Theologicam pertinet; sed non ad fidem, ut per se patet; neque ad charitatem, ut dictum est; ergo ad spem: nam fingere quartam virtutem Theologalem valde temerarium esset. Secundo; nam spes ex amore concupiscentiæ nascitur, ut dictum est; ergo uterque actus ex eodem habitu profluit, quia non potest habitus dare facultatem, & facilitatem operandi posteriorem actum, nisi eam ad priorem conferat, & e converso dando facultatem ad actum priorem, qui est radix alterius, consequenter illam ad actum consequentem præbet. Et hinc etiam est, ut spe etiam gaudeamus, quia hoc gaudium ex spe nascitur, ut supra dictum est cum D. Thom. dict. q. 28. ar. 1. ad 3. Ex quo loco optime colligitur nostra sententia: nam sine dubio eadem est ratio in amore, quæ est in gaudio. Potestque confirmari ex aliis, quæ in citato loco 3. part. adduxi.

Vera solutio Amor concupiscentiæ supernatur. ab habitu spei elicit.

25 Neque contra hoc obstant rationes in principio positæ. Ad primam n. respondetur, licet amor, & spes sint actus specie distincti, esse ita subordinatos inter se in ordine ad idem formale objectum, ut ad eundem habitum pertineant, sicut de amore, & gaudio constat. Ad secundam respondetur primo, esto in actu amoris non sit omnis difficultas, quæ est in actu spei, nihilominus reperiri difficultatem, quæ nascitur ex supernaturalitate actus, quæ sufficit, ut ad illum sit necessaria virtus infusa, & aliude convenire cum spe in habitudine ad idem bonum sub eadem ratione boni, & hoc satis esse, ut ad eundem habitum pertineant; licet in modo tendendi differant. Secundo addimus, difficultatem illam, quæ in spe cernitur ex eo, quod speret bonum per auxilium Dei, suo etiam modo participari ab amore concupiscentiæ, quia tendit in illud bonum, ut sibi possibile, alioqui non posset esse amor efficax, & perfectus: non potest autem bonum illud recte existimari possibile, nisi in ordine ad potentiam, & benevolentiam Dei. Ad tertiam dico, habitum spei non manere in patria formaliter sub ratione spei, id est, ut sit principium sperandi beatitudinem possessam, manere autem ut sit principium amandi hoc amore, & fruendi gaudio illi proportionato: nam hi actus honestissimi sunt, & illi statui non repugnant, & principium connaturale postulant. Ad quartam, quod spes amitteretur per odium vel nolitionem beatitudinis, primo negari potest sequela, quia non est necesse, spem amitti per quemlibet actum contrarium; non enim destruitur per præsumptionem. Secundo vero dico, satis probabile esse, per tale odium, vel nolitionem beatitudinis fore spem destruendam, quia & hominem reddit incapacem ad sperandum, & virtute includit disperationem, aut vix potest ab illa separari, quia per illud odium voluntas totaliter recedit a Deo, ut sibi bono, & consequenter desperat tendere in ipsum. Sed hoc in propria materia ex professo tractandum est: nam in præsenti parum refert, quod ille habitus, qui est spes, per hunc, vel illum actum amittatur.

Solvunt. argumenta in n. 4. adducta. Primum Secundum

Tertium

Quartum

CAPUT XIV.

Utrum ad amandum Deum, ut supernaturalem finem, & gratiæ authorem perfecta dilectione amicitiæ, auxilium gratiæ per se, & propter speciem, & excellentiam talis amoris sit necessarium?

1 Quamvis resolutio hujus quæstionis ex dictis in præcedenti clara videatur, nihilominus ad complementum materiæ tractanda est, & ut nonnulla ratio dubitandi, quæ adhuc superest, dissolvatur. Est autem difficultas, quia supra dictum est, posse hominem viribus naturæ non impeditæ, seu non lapsæ diligere Deum authorem naturæ amore amicitiæ, seu volendo illi summam bonitatem propter ipsum; ergo etiam ut author gratiæ potest sic amari per easdem naturæ vires, per se loquendo, & quantum est ex natura talis actus. Probatur consequentia, primo, quia objectum, quo magis bonum repræsentatur, eo magis attrahit voluntatem, & consequenter facilius amatur: Deus autem ut author gratiæ, vel non sub minori ratione boni proponitur, vel certe quodammodo sub majori, nostro modo apprehendi, quia ejus bonitas proponitur ut pluribus, & majoribus beneficiis manifestata, quam dum apprehenditur solum, ut author naturæ; ergo voluntas facilius poterit illum naturaliter diligere propter se ipsum sub illa excellentiori ratione propositum, quam inferiori. Secundo, quia motivum amandi Deum uno, vel alio modo repræsentatum, idem revera est, & modi illi sunt accidentarii respectu substantiæ amoris; ergo amores etiam erunt ejusdem naturæ, & substantiæ; ergo si unus est naturalis, etiam alter. Tertio potest hoc declarari, quia videns Deum clare, etiamsi illi denegetur auxilium ad amandum illum supernaturaliter, si detur ei generalis concursus, diliget Deum amore naturali propter bonitatem ipsius, prout in se est, quia ita illum videt; ergo amabit ex eodem motivo, ex quo diligeret cum auxilio supernaturali; ergo eodem actu secundum substantiam; ergo per se ad talem actum non est necessarium gratiæ auxilium. Unde oritur alia difficultas, quia si ad talem amorem esset necessarium auxilium gratiæ propter motivum, sub quo objectum amatur, ad quemlibet actum charitatis, quamvis imperfectum, esset gratia necessaria: consequens est falsum, quia talis amor esse potest in peccatore, & magna facilitate concipitur; ergo.

In quo est sistas difficultas

Prob. 1.

Prob. 2.

Prob. 3.

Secunda difficultas

2 Nihilominus veritas catholica inprimis est, non posse hominem lapsum diligere super omnia Deum authorem gratiæ, & salutis amore amicitiæ, & propter se ipsum, sine supernaturali auxilio gratiæ. Probatur, quia talis amor est illius charitatis, de qua dixit Paulus Rom. 5. *Diffundi in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, & ad Galat. quinto. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*. Et infra inter fructus Spiritus primum locum tribuit charitati, dicens: *Fructus autem Spiritus est charitas*, de quo fructu intelligitur maxime illa Christi sententia Ioann. decimo quinto. *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Quanquam enim nomine fructuum recte ibi intelligantur opera Deo placita, & ipsum meritoria, ut Augustin. ibi tract. 81. Chrysostom. Hom. 75. & Cyrill. lib. 10. cap. 14. notarunt: tamen quia inter opera, quæ ex fide procedunt, excellentius est charitas, juxta illud 1. Corinth. 12. *Excellentiorem viam vobis demonstro*, ideo ille fructus, de quo loquitur Christus, maxime intelligitur, esse charitas, sine qua cætera nullius fructus esse possunt, & quæ est radix omnium bonorum fructuum, & major cæteris, & teste eodem Paulo 1. Corinth. 12. ut recte ponderavit Augustinus tract. 32. in Ioan. in fine. Denique ob hanc causam dixit Ioann. 1. epistol. cap. 4. charitatem esse ex Deo, ut egregie ponderat Augustin. lib. 1. de Gratia Christi cap. 21.

Catholica assertio 1. Deus ut author gratiæ sine gratia super omnia non potest amari amore amicitiæ

3 Habetur etiam hæc veritas ex traditione Pontificum, Conciliorum, & Patrum. Ex Pontificibus præcipui sunt Innocent. & Celestinus in epistolis sæpe allegatis, præter illa, quæ generatim contra Pelagianos ex aliis Pontificibus Prolegom. 6. c. 1. retulimus. Ex Conciliis Milevitan. cap. 4. sic inquit: *Cum dicat Apostolus, scientia inflat, charitas vero ædificat, valde impium est, ut credamus ad eam, quæ inflat, nos habere gratiam Christi, & eadem, quæ ædificat non habere. Cum utrumque sit Dei donum, & scire quid facere debeamus, & diligere, ut faciamus, ut ædificante charitate, scientia non possit inflare.* Quæ sententia sumpta videtur ex August. libro de Gratia Christi cap. 26. & lib. 4. contra duas epist. Pelagianor. cap. 5. Concilium etiam Arausicanum in omnibus fere suis decretis hanc veritatem in generalibus definitionibus tradit, specialiter vero in cap. 25. ex quo aliqua verba in sequenti capite ponderabimus. Expressius vero, quam cætera, Concilium Trident. sess. 6. cap. 3. definivit, neminem posse diligere Deum, sicut oportet, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, ejusque adjutorio: nullus enim amor esse potest, sicut oportet, quam ille, qui tendit in Deum, ut supernaturalis beatitudinis objectum, propter se ipsum, & perfecte, ac super omnia. Ex Patribus autem præcipue videndus est Augustinus in locis allegatis, & aliis generaliter allatis in lib. 1. pro necessitate gratiæ ad bene operandum: nam in eis omnibus præcipue loquitur de charitate, imo ab illa censet, mereri omnia opera honesta nomen bonorum operum in sensu ibidem explicato. Et simili modo dicit libro vigesimo primo de Civitate cap. decimo sexto tunc vitia vere vinci, cum Dei amore vincuntur. *Quem (ait) nisi Deus ipse non donat, nec aliter nisi per mediatorem Dei, & hominum, hominem Iesum Christum.* Et ita ubique constanter docet, charitatem esse in nobis donum supernaturaliter infusum. Et hinc tandem celebrem illam sententiam protulit in epist. 107. *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*, quia nimirum illud donum amisimus, quo Deum, sicut oportet, diligere poteramus, & auxilio necessario ad diligendum indigni facti sumus.

Prob. 1. a Summis Pontificib.

Prob. 2. a Conciliis

4 Rationes ex generalibus principiis facile sumi possunt, & ad charitatem a fortiori applicari, quia dilectio præeminet, teste Paulo 1. ad Corinth. 13. Si ergo ad fidem, & ad voluntatem credendi, & ad spem, & ad amorem concupiscentiæ est necessaria gratia, multo magis ad diligendum ex charitate perfecta. Secundo, quia ad opera pietatis est necessaria gratia; at dilectio Dei, ut finis supernaturalis, est magnum pietatis opus: unde Augustinus dixit epistol. 29. Deum maxime coli charitate, & tract. 102. in Ioan. in fine, *Amorem (inquit) pium, quo colimus Deum, fecit Deus, quia bonum est, ideo amavit ipse, quod fecit.* Tertio, quia ad implendam totam legem necessaria est gratia, ut supra ostensum est; dilectio autem est plenitudo legis Roman. 13. Et similiter applicari possunt rationes de necessitate orationis ad diligendum, sicut oportet, & de gratiarum actione pro tali dilectione, & similes, quæ non ostendunt propriam rationem gratiæ ad actum requisitæ, nec modum supernaturalitatis ejus, sed communem quandam necessitatem, quæ in naturalem etiam Dei amorem cadit, ut supra vidimus.

Prob. 3. rationib.

5 Ut ergo propriam rationem, & radicem hujus necessitatis explicemus, inquirendum superest de hoc actu, an gratia sit ad illum necessaria ob substantiam ejus, vel ratione alicujus modi supernaturalis, & consequenter an sit per se necessaria ob naturam talis actus, vel quasi per accidens ob talem statum, vel conditionem personæ operantis. Nam antiqui Theologi, qui de fide, & spe sentiunt, non esse actus supernaturales in substantia, ita sentiunt in 1. d. 17. Scot. Durand. Palud. & Capreol. q. 1. art. 3. ad argum. Aureoli contra primam conclus. & ad argumenta Greg. contra secundam. Idem habet Palud. in 3. d. 23. q. 3. in fine. Major dicta d. 26. q. 3. alias 2. Gab. dist. 27. q. unic. ar. 3. dub. 2. & ibid. Almain. q. 1. & tract. 2. Moral. c. 9. Adam. in 1. d. 1. q. 10. ad 1. cont. 1. concl. Cajet. t. 1.

Utrum gratia sit necessaria ad hunc actum, eo quod in specie sit supernaturalis? 1. opin. negans.

Opusc. tract.4. q.1. & 2.2. q.171. ar.2. ad 3. & Soto in 4. d.17. q.1. ar. 5. & lib. 1. de Natur. & grat. c. 22. & lib.2. cap.14. & 16. Qui non afferunt nova fundamenta pro hoc actu, & omnia reducuntur ad ea, quæ in principio posita sunt, & quæ in cap. 4. jam sunt soluta. Modi etiam explicandi supernaturalitatem hujus actus iidem sunt, qui superius etiam sunt tractati. Nam Scotus illam ponit in intensione, quem imitatur Palud. Alii vero frequentius ponunt illam in ratione meriti, & acceptabilitate, vel acceptatione, ut Durandus, Gabriel, & Gajetanus.

Asser. 2. affirmans

6 Nihilominus omnino dicendum secundo est, auxilium gratiæ esse necessarium ad hunc actum amoris per se, & ex natura talis actus, quia nimirum in essentia, & specie sua supernaturalis est. Hæc est sententia D. Thom., & omnium authorum, quos pro nostra sententia cap.4. allegavi, & eisdem rationibus probanda est, nihil enim addendum hic occurrit.

Probatur ratione, & authorit.

Nam a fortiori sequitur hæc assertio ex præcedentibus. Nam perfectior est actus charitatis Dei, quam spei, vel fidei; ergo si illi ratione suarum specierum sunt supernaturales, multo magis charitatis. Declaratur præterea authoritate Patrum, & ratione a posteriori inde sumpta: nam hic actus supernaturalis est, etiam in Angelis, ut expresse testatur Augustin. lib. 12. de Civitat. cap. 9. dicens, *Deum Angelos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærerent, creasse, simul in eis, & condens naturam, & largiens gratiam.* Et Gregor. lib. 32. Moral. cap. 18. alias 25. de Lucifero exponit verba illa Ezech. 28. *Foramina tua in die, qua creatus es, præparata sunt;* dicens: *Hujus lapidis in die cōditionis suæ foramina præparata sunt, quia videlicet, capax charitatis conditus est. Sic enim charitatis auro sese penetrabilem præbuisset sanctis Angelis societatis in ornamento regio lapis fixus maneret.* Et intra eidem Lucifero applicans verba illa: *In medio lapidum ignitorum perfectus ambulasti,* addit: *Quia inter Angelorum corda charitatis igne succensa clarius gloria conditionis extitit.* Idem sentiunt omnes Patres, qui docent Angelos per Spiritum Sanctum fuisse in sua conditione sanctificatos: nam sanctificatio per dilectionem maxime fit. Simili merito hic actus supernaturalis fuit in homine in natura integra, & ad illum gratia indiguit: nam etiam ille sanctificatus fuit per gratiam, ac proinde per charitatem etiam supernaturalem, ut supra Proleg. 4. ostendimus. Denique etiam in beatitudine est actus omnino supernaturalis, & connaturalis visioni, ut nunc suppono. Ergo signum evidens est, hunc actum non esse supra vires naturæ propter rebellionem concupiscentiæ, aut propter alias difficultates amori Dei repugnantes in natura lapsa, sed quia ex natura sua excedit vires creatæ voluntatis.

Fit conclusio evidentior ex eo, quod sit impossibilis supernaturalitas accidentatis

7 Consequentia quidem per se satis apparet evidens. Potest autem evidentior fieri discursu supra facto, qui non minus in hoc actu, quam in actu fidei convincit non posse assignari modum accidentalem, per quem in esse supernaturalis constituatur, ideoque necessario judicandum esse talem ex vi suæ substantiæ. Antecedens patebit facile applicando inductionem supra factam, quia ille modus non potest esse dependentia tantum in fieri ab auxilio supernaturali, seu gratiæ, quia si hæc dependentia est connaturalis actui, id est, ob perfectionem talis actus necessaria, hoc ipsum indicat in ipso actu entitatem supernaturalem: si vero est extraordinaria, & præter naturam talis actus, vel erit necessaria solum per accidens propter extrinseca impedimenta, qualia in solo homine non integro reperiuntur, vel est gratis, & sine fundamento constitutus talis modus auxilii, vel productionis: multoque minus dici potest, tale auxilium esse simpliciter necessarium ad talem actum ex defectu virium liberi arbitrii. Nec etiam potest ille modus esse extrinsecus, seu per extrinsecam denominationem, nec consistere in tali esse meriti, quod non fundetur in nobilitate ipsius actus, neque in aliqua specie bonitatis moralis accidentaria, & extrinseca. Maxime cum hic actus charitatis inter omnes per se, & essentialiter sit moraliter bonus, id est, honestissimus ex vi sui objecti, ideoque si propter talem bonitatem supernaturalis est, per suam utique substantiam, & essentialem speciem est supernaturalis. Neque etiam potest ille modus esse intrinsecus, & physicus, seu realis, simulque accidentalis ipsi actui: nam hic nullus est in actu, nisi intensio, & hæc nec per se est necessaria in aliquo certo gradu ad verum actum charitatis: nec est alterius ordinis a substantia ipsius actus. ergo non per modum accidentalem, sed per substantiam suam est talis actus supernaturalis.

8 Dicunt vero aliqui, hunc amorem benevolentiæ Dei esse supernaturalem ex modo, quia scilicet ita tendit in Deum, ut sistat in ipso, volendo illi bonum propter se, quod putant esse supra conditionem naturæ. Sed hoc in superiori libro improbatum est, & licet esset verum jam ille modus esset substantialis, pertineretque ad differentiam specificam, & essentialem constituentem talem actum in sua substantia, & distinguentem illum ab amore concupiscentiæ ejusdem objecti, & ita non esset contra præsentem assertionem. Nam & nos fatebimur, illum modum esse essentialem tali actui, non vero esse specificum, sed genericum, vel communem, quia convenit omni amori benevolentiæ Dei, qui tamen etiam potest esse naturalis, ut supra probavimus. Alii denique ajunt hunc actum esse supernaturalem ex modo, quia est super omnia. Idem vero cum proportione respondendum est. Nam hic modus *super omnia*, accidentalis esse potest, & essentialis, & priori modo non est supernaturalis, sed tantum posteriori modo, & ita non est extra substantiam.

Aliquorū solutio

Refellit.

9 Potest enim quis diligere aliquid non ex vi motivi, aut rationis diligendi, sed solum quia ex libertate sua vult adhærere huic rei potius, quam aliis, & sic homo potest se super omnia diligere, vel aliam creaturam, & ille modus est accidentalis, nam solum consistit in majori adhæsione ex parte operantis, seu in terminatione ad objectum cum comparatione formali, vel virtuali ad aliud, non ex vi objecti, sed ex vi liberæ affectionis. Alio autem modo potest amor esse super omnia ex vi motivi, & excellentiæ objecti, & rationis diligendi illud, & sic est super omnia absolutus, & efficax amor charitatis Dei, idque habet ex vi suæ perfectionis essentialis. Veruntamen hic etiam modus non est specificus: nam convenire potest amori naturali intra suam latitudinem. Quia vero, ut supra dixi, illa perfectio convenit naturali amori limitate, & secundum quid, ideo ille modus ut convenit amori charitatis, est simpliciter talis, & sic est supernaturalis, & intime, ac essentialiter illi conveniens. Quod a posteriori declaratur, quia ex vi sua, virtute includit observantiam omnium præceptorum, non tantum naturalium, sed etiam supernaturalium, & non tantum virtutum moralium, sed etiam aliarum Theologalium, quas propterea charitas suo modo perficit, voluntas autem absoluta implendi omnia talia præcepta supernaturalis est, non solum propter impedimenta naturæ lapsæ, sed per se, quia impletio talium præceptorum supernaturalium excedit vires liberi arbitrii, non solum quoad collectionem, sed etiam quoad singula; ergo.

Amor super omnia primo potest esse ex libera adhæsione volūtatis

2 ex ratione motiva

Hoc 2. modo est supernaturalis

10 Ultimo addenda est ratio a priori, quæ sumenda est, ut supra dixi, ex motivo, & objecto formali diligendi, simulque solvenda est præcipua difficultas, propter quam hoc dubium motum est. Quæ consistit in distinguendis motivis amoris naturalis, & supernaturalis Dei propter se ipsum, & ex sola amicitia, seu benevolentia Dei, quia multi tam difficile, aut impossibile reputant, ut propterea quidam eorum negent, dari aliquam naturalem dilectionem Dei ex pura benevolentia: alii vero concedentes illam, negent, posse distingui specie ab amorem charitatis: alii denique distinctionem admittentes, negant illam sumendam esse ex objectis, seu motivis diligendi, sed ex principiis, vel ex sola entitatum varia perfectione. Quas opiniones jam improbavimus, primam in præcedenti libro, secundam in hoc capite, tertiam vero in cap.6. nam ibi dicta de fide, ad amorem facile applicantur. Quia si voluntas potest viribus suis, seclusis impedimentis diligere Deum ex eodem

Probatur ultimo a priori

Variæ opiniones refelluntur.

dem motivo, quo charitas illum amat, in natura integra, & in Angelo fuisset ille amor: hoc autem incredibile est, multumque repugnat doctrinæ Concil. & Patrum; tum quia ille amor, qualiscunque esset in entitate, esset super omnia, & esset absolutus, & efficax, & perfecte uniret amantem amato, quantum ad effectum; ergo esset opus pietatis: nam totam animam ad Deum, ut supernaturalem finem converteret: hæc autem concedere libero arbitrio creato suis viribus, & in quocunque statu, nimium est, & sententiis Patrum, & Conciliorum, imo & Scripturarum plane contrarium; ut ex hic allegatis, & ex dictis in libro superiori de necessitate gratiæ ad opera pietatis satis constat, & in sequenti cap. aliqua addemus. Præterquam quod, ut supra argumentabar, si talis amor est in potestate nudi liberi arbitrii, quomodo non est in ejus potestate se disponere ad remissionem peccati, etiam ut est contra Deum supernaturalem finem? vel ad quid postulatur actus melioris entitatis, cum ad omnes effectus morales ille sufficiat, ut alia, quæ supra dixi, nunc omittam.

Alia op.

11. Alii ergo, ut hanc distinctionem ex objectis assignent, dicunt, amorem naturalem tendere in Deum ut cognitum per rationem naturalem, charitatem vero tendere in ipsum ut cognitum per fidem. Ita insinuat Alens. 2. part. quæst. 91. art. 1. ad 7. Hæc autem differentia per se sola non sufficit, nisi aliquid addatur ex parte objecti ad diligendum propositi, vel rationis formalis diligendi illud. Nam cognitio per se tantum est conditio requisita in objecto, ut possit movere affectum, quia per cognitionem applicatur. Unde sola diversitas cognitionis, si alioqui objectum propositum idem omnino sit, & sub eadem ratione diligendum proponatur, non sufficit ad distinguendos actus voluntatis, quæ applicatio objecti solum per accidens concurrit ad amorem; ergo distinctio illius non potest efficere diversitatem in actibus amoris. Sicut actus amoris Dei in via, & in patria ejusdem rationis est, etiamsi per cognitiones specie diversas applicetur. Et confirmatur, quia circa Deum consideratum per fidem solum ut creatorem, potest voluntas operari solo affectu naturali, eum diligendo, vel colendo, quia illud bonum cognitum naturale est, & modus cognitionis supernaturalis non potest naturam impedire, quominus in suum objectum feratur, prætermisso modo cognitionis, circa quem nullo modo versatur.

Sola diversa cognitio ad hanc distinctionem non sufficit.

Prima aliquorũ solutio.

12. Respondent vero aliqui, ex illis diversis cognitionibus resultare in objecto diversas rationes formales, sub quibus terminet duos amores distinctos, naturalem, & supernaturalem; etiamsi eadem res, & ex eodem motivo bonitatis amanda proponatur. Nam idem bonum illis diversis modis propositum est aptum terminare diversos amores, hæc autem aptitudo ad terminandum actum, est ratio sub qua objectum terminat actum: in eodem autem Deo summe bono, ut repræsentato per fidem, alia est aptitudo ad terminandum amorem, ab ea, quæ in eodem Deo ut cognito per naturale lumen est, ad terminandum proportionatum amorem. Quia etiam e converso amor supernaturalis natura sua ex propria ratione exigit cognitionem supernaturalem, & per inferiorem non excitatur, e converso vero amor naturalis contentus est cognitione naturali, cui commensuratur.

Rejicitur.

13. Sed hoc etiam non satis rem declarat. Nam eadem est in objecto bono aptitudo ad terminandum affectum, quæ est ad movendum, & attrahendum illum: fertur enim affectus in eam objecti bonitatem, quæ ipsum movit: sed aptitudo ad movendum affectum non est bonitas sic, vel sic cognita, sed est bonitas ipsa prout in se talis, vel talis est: ergo eadem est aptitudo ex parte objecti ad terminandum amorem, ac subinde ubi fuerit eadem ratio motiva objecti amabilis, etiam erit unica aptitudo ad terminandum amorem. Unde fit, ut si in Deo cognito per fidem, vel rationem non distinguatur duplex ratio motiva ad sui amorem, non possint etiam recte distingui aptitudines ad terminandum amorem. Et ita in objecto amabili ratio sub qua, non est alia a ratione motiva, propter quam proxime, & adæquate objectum amatur, vel amari potest. Neque obstat, quod amor supernaturalis natura sua postulet prævium cognitionem supernaturalem, quia hæc inprimis postulatur, ut sit proportio connaturalis inter actus, & principia eorum, non vero ut inde sumenda sit species vel genus amoris. Deinde per se requiritur supernaturalis cognitio, ut in objecto possit ostendere aliqua superiorem rationem diligendi, quam ratio naturalis non assequitur. Nihilominus tamen, quia fides etiam naturalia motiva contemplari potest, non repugnabit, ex illis moveri naturalem affectum, etiamsi per se considerentur. Confirmatur, quia alias simili modo amor naturalis Dei, ut cogniti per scientiam, vel per fidem, ac traditionem humanam, posset specie distingui, si dicatur, Deum ut cognitum per scientiam, vel per fidem habere diversas aptitudines ad terminandum amorem, quæ sufficiunt ad diversas rationes, sub quibus objectum illud terminat amores: hoc autem non est verisimile, quia illa diversitas cognitionis est valde accidentaria ad amores. Et alia multa similia facile inferri possunt, si modus ille distinguendi affectus admittatur.

Cur ad amorem supernaturalem supernaturalis cognitio requiratur.

2. Solutio Alensis.

14. Addunt ergo alii, & indicat Alensis supra, ideo dilectionem, quæ sequitur fidem, & quæ habetur ex cognitione naturali, esse diversas, quia hæc tendit in Deum ut unum, illa vero ut Trinum, & unum. Quod si objiciatur, ad amorem accidentarium esse, quod Deus consideretur tantum ut unus, vel etiam ut trinus, quia semper amatur ratione suæ bonitatis, quæ semper est una, & illi convenit per se, ut est unus: respondebitur, eandem bonitatem apprehensam ut communicabilem realiter tribus personis, sub quadam eminentiori ratione bonitatis apprehendi, quam si ut limitata ad unam personam apprehendatur: ideoque excellentiori modo amari priori modo spectatam, quam posteriori. Sed nihilominus non potest esse hæc propria, & adæquata ratio distinguendi hos amores, quia priusquam Trinitatis mysterium communi fidelium plebi communicaretur, seu revelaretur, omnes justi diligebant Deum vero actu charitatis, qui tamen communiter non apprehendebant Dei bonitatem, ut communicabilem tribus personis. Et nunc etiam si simplex fidelis non habeat explicitam cognitionem Trinitatis per ignorantiam invincibilem, poterit Deum ex infusa charitate diligere.

Impugnatur. 1.

15. Præterea hi etiam, qui Trinitatem norunt, & habitu credunt, possunt ex sola consideratione Dei, ut est unus, eum ex charitate super omnia diligere: ergo non potest illa esse adæquata ratio objectiva illius amoris. Imo nec sufficiens videtur, quia hæreticus alias credens, Deum esse trinum, & unum, potest illum diligere amore naturali, & non charitatis. Verum est tamen, non diligere illum super omnia, neque propter singularem illam excellentiam, & ideo quoad hanc posteriorem partem defendi posset, bonitatem Dei spectatam cum illa excellentia, qua est communis realiter tribus personis, & quatenus movet ad amandum propter se non solum Deum, ut Deus est, sed etiam Patrem, ut Pater est, & secundum propriam, & personalem perfectionem ejus, & similiter Filium, & Spiritum Sanctum, illam (inquam) bonitatem, si pure, & cum debita proportione ametur, propter talem bonitatis excellentiam, non posse actu naturali amari, ac proinde esse sufficientem rationem specificandi amorem per se infusum, & supernaturalem. Nihilominus tamen quoad priorem partem ratio facta concludit, non esse necessariam considerationem hanc illius bonitatis ad amorem supernaturalem: poterit tamen fortasse cum aliqua proportione, ut jam explicabo, applicari.

Impugnatur. 2.

16. Dicitur ergo aliter, per fidem cognosci Deum, ut majorem benefactorem nostrum, quam per solam rationem naturalem, quia per fidem plura beneficia cognoscimus nobis a Deo provenire, quam per lumen naturale, & inde diversum amorem erga Deum oriri. Neque multum ab hac ratione discrepat communis modus distinguendi Deum ut finem naturalem, vel supernaturalem, seu ut authorem naturæ, vel gratiæ: & quod sub his rationibus diligatur amore natura-

Vera, & communis ratio hujus distinctionis.

naturali, vel infuſo, qui ex illis rationibus ſufficienter diſtinguuntur ſpecie, quia licet bonitas Dei in ſe ſit eadem, apprehenditur ſub diverſis titulis, ſeu gradibus bonitatis, & ſub communicationibus diverſarum rationum, quas nobiſcum habet in bonis ſuis, quæ communicationes ſolent eſſe ſufficientes ad diſtinguendas amicitias. Quam rationem diſtinguendi hos amores, & eorum objecta videntur ſequuti antiqui authores, licet variis modis, aut verbis illas explicent. Nam D. Thom. 1. 2. quæſt. 109. artic. 3. ad 1. ſic inquit: *Charitas diligit Deum ſuper omnia eminentius, quam natura. Natura enim diligit Deum ſuper omnia, prout eſt principium, & finis naturalis boni, charitas autem ſecundum quod eſt objectum beatitudinis, & ſecundum quod homo habet ſpiritualem quandam ſocietatem cum Deo.* Et idem in ſubſtantia dicit 2. 2. quæſt. 23. artic. 4. ubi Cajetan. id explicat, & Capreol. in 3. diſtinct. 27. quæſt. 1. concl. 2. & illius defenſione alia loca, & teſtimonia D. Thomæ congerit, & Hiſpalen. ibi quæſt. 1. artic. 3. Eandem doctrinam tradiderunt Altiſiod. lib. 2. tract. 1. cap. 4. licet aliter explicet, dicens, amorem Dei eſſe naturalem, quando excitatur ex effectibus Dei naturalibus: gratuitum vero, quando per altiora media bonitas Dei repræſentatur. Idem fere, licet magis explicatum, habet Alenſ. 2. part. quæſt. 31. membr. 3. & in idem redeunt, quæ latius docet quæſt. 91. membr. 1. artic. 1. & optime Richard. 2. diſtinct. 3. art. 7. quæſt. 1. ad 1.

Objectio Scoti.

17. Sed contra hunc modum explicandi objectum formale charitatis argumentatur inprimis Scot. in 3. diſtin. 27. §. *Contra primam.* Quia amare Deum ut objectum beatificum, eſt amare Deum non propter ſe, ſed ipſi amanti; ergo ut ſic eſt objectum amoris concupiſcentiæ, non charitatis. Antecedens patet, quia cum dicitur Deus ut objectum beatificum, non additur Deo, niſi reſpectus ad nos, quatenus poteſt nos tam excellenti modo beatificare, quod pertinet ad bonum noſtrum & conſequenter ad amorem concupiſcentiæ. Eademque objectio fieri poteſt, ſi diſtinguatur Deus, ut finis naturalis, vel ſupernaturalis, quia idem eſt, eſſe objectum beatificum, quod eſſe finem ſupernaturalem. Item ſi diſtinguatur ut author gratiæ, vel naturæ, quia ſecundum hos etiam reſpectus conſideratur ut bonum noſtrum. Denique idem eſt, ſi conſideretur per reſpectum ad hæc, vel illa beneficia, vel hanc, aut illam bonorum communicationem. Nam ſi amatur Deus in ordine ad talia beneficia, eſt amor concupiſcentiæ, ſi vero propter talia beneficia jam accepta, erit amor gratitudinis. Amor autem amicitiæ, ſeu charitatis abſtrahit a beneficiis, & fertur in Deum propter ſe: ergo reſpectu hujus amoris nihil refert, quod cognoſcatur Deus, ut conferens hæc, vel illa beneficia, nec quod per hæc, vel illa media cognoſcatur, quia ſemper eſt eadem bonitas, quæ per illa media cognoſcitur, & a qua omnia illa beneficia proveniunt, quæ bonitas propter ſe placet, & amatur.

Solvitur objectio, & communis ſententia explicatur.

18. Reſpondetur nihilominus, ſenſum illorum verborum D. Thomæ, & aliorum authorum non eſſe per charitatem amari Deum ut objectum beatificans formaliter, id eſt, ſub illo reſpectu, & motivo, ut nos beatificet, nec amari ut authorem gratiæ, quia ametur, ut nobis conferat gratiam, contra quem ſenſum objectio Scoti procedit. Sed ſenſus eſt, bonitatem Dei ſpectatam ut ſupernaturaliter communicabilem hominibus per gratiam, & per gloriam ſub quadam excellentiori ratione bonitatis apprehendi, quæ ad amorem ſui, & propter ſe, ac ſuper omnia movet, qui amor inde habet ſpeciem excellentioris ordinis, ac vires naturæ ſuperantis. Et ſic etiam, quo Deus nobis altiora beneficia contulit, eo bonitas ejus mirabilior, & quodammodo major noſtro concipiendi modo apparet, ac proinde diligibilior, ſeu altiori modo diligibilis, non quia propter beneficia diligatur, ſed quia per beneficia manifeſtatur ipſa abſoluta Dei bonitas, ut altior, & potentior. Et ſic etiam ſpecialiter ex beneficio incarnationis eadem Dei bonitas excellentius innotuit, & ſingulariter communicabilis apparuit, ut proinde tanquam excedens ordinem naturæ merito concipiatur. Hæc ergo diverſitas ſufficit, ut Dei bonitas licet in ſe una, & ſimpliciſſima ſit, ſub ratione duplicis motivi diſtinguatur, quam ad amorem ſupernaturalem a naturali diſtinguendum ſufficiat.

Et declaratur amplius.

19. Quod etiam poteſt in hunc modum explicari ex D. Thom. 1. part. quæſt. 60. art. 5. ad 4. Richardo loco allegato: nam bonitas Dei præciſe ſpectata, ut authoris naturæ, habet cum natura vinculum quoddam naturale, & quaſi neceſſariam connexionem, ratione eſſentialis dependentiæ, quam habet natura a Deo authore ſuo, tum in ratione primi principii, tum in ratione ultimi finis proportionati naturæ. Et ideo bonitas Dei ſic conſiderata, licet alioqui in ſe ſit infinita, & longe altioris ordinis ab omni creata natura, nihilominus in ratione objecti, eſt naturalis ratio amandi, & Deus ipſe eſt objectum naturale, quia naturali impetu tendit voluntas in Deum ſic ſpectatum. At vero eadem Dei bonitas ſpectata, ut communicabilis per gratiam, & Deus ipſe ut author gratiæ, & ſupernaturalium donorum, non habet naturale vinculum cum rationali natura, quia natura ut ſit, & omnem naturalem perfectionem habeat, non pendet a Deo, ut authore gratiæ. Nam ſi per impoſſibile Deus non poſſet naturam ſupernaturaliter perficere, ſufficienter poſſet natura ab illo eſſentialiter pendere, ſicut illum Philoſophi cogitaverunt. Et hinc fit, ut natura non feratur naturali pondere in Deum ſub illa altiori ratione cogitatum, ac proinde non diligat illum amore naturali, ſed altiori. Et ita reſponſum eſt ad Scoti objectionem, & ad omnia, quæ in illa addebantur, procedunt enim ex ſola verborum æquivocatione, ut late notavit Capreol. loco allegato.

Solvitur dubitandi ratio in num. 1. Diluitur prima ejus probatio ibidem.

20. Hinc etiam facile patet reſponſio ad rationem dubitandi in principio propoſitam, quamvis enim poſſit Deus per ſe diligi aliquo amore naturali, non inde fit, ſub quacunque ratione poſſe ſimiliter naturali amore diligi. Et ad primam probationem in contrarium factam, quod voluntas eo vehementius fertur in bonum, quo majus, & excellentius ei proponitur. Reſpondemus hoc eſſe verum intra latitudinem objecti proportionati, & habentis naturale aliquod vinculum cum ipſa natura. Quod neceſſarium eſt, præſertim in amore abſoluto, & benevolentiæ alterius, & maxime ſi ſit ſuper omnia. Quia licet ſit amor alterius propter ipſum, debet fundari in aliqua unitate cum amante, non tanquam in ratione amandi, ſed tanquam in conditione, & diſpoſitione neceſſario prærequiſita ex parte amantis ad omnem amorem, ut docet D. Thom. 1. part. quæſt. 60. art. 5. ad 2. Conſentanee ad illud Ariſtot. 8. Ethicor. cap. 2. *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, cujus ſenſus, ut ſupra dixi, non eſt, omne bonum naturaliter amari, ut bonum diligentis, alioqui deſtrueretur naturalis amor amicitiæ ſimpliciter, quod eſt contra ipſum Ariſtot. Sed ſenſus eſt, neminem velle bonum, niſi, vel ſibi, vel ei, quem unum ſecum aliquo modo recognoſcit. Et inde etiam fit, ut juxta varias rationes unitatis, vel ſocietatis, ſeu conjunctionis, diverſi etiam ſint amores, ut luculenter expoſuit D. Thom. quæſt. 2. de Virtutibus, ſeu unic. de Charit. artic. 2. & ideo ex diverſa unione, quam habet noſtra natura cum Deo ratione ſolius dependentiæ naturalis, vel ratione communicationis in gratia, & beatitudine ſupernaturali, optime colliguntur diverſæ ſpecies amicitiæ, & dilectionis ad Deum, non tanquam ex formali diſtinctivo, ſic enim ſumitur diſtinctio ex objecto, modo declarato, ſed tanquam ex fundamento, vel conditione ad amorem amicitiæ neceſſaria. Quia non poteſt natura ſe extendere ſuis viribus ad diligendum ſine fundamento alicujus conjunctionis, vel dependentiæ naturalis, & e contrario ubi fundamentum unitatis eſt diverſi ordinis, etiam amor eſt diverſus, ſicut in ſimili tradit de Virtutibus politicis Ariſt. 3. Polit. cap. 3.

Ad 2. probationem in eodem num. 1.

21. Ad ſecundam probationem ſatis reſponſum ac declaratum eſt, quomodo eadem bonitas ſub diverſis rationibus concepta eſſe poſſit motivum multiplex, & ſufficiens ad diſtinguendum amorem infuſum a naturali. Nam ipſa bonitas Dei ſecundum ſe ſpectata, licet ſit altior, & excellentior, quam omnis natura creata, non eſt abſolute ſupernaturalis. Quia comparata

parata ad Deum est illi connaturalis; comparata vero ad hominem in ratione objecti diligibilis, est naturalis homini, ut habenti naturalem quandam connexionem cum Deo, vel propter quandam similitudinem ad illam, quia naturaliter est ad imaginem, & similitudinem Dei, vel multo magis propter essentialem dependentiam a Deo. Ideoque bonitas Dei sic spectata censetur contenta intra ordinem naturæ, & esse objectum naturaliter diligibile, ut vero est communicabilis homini, aliis modis superantibus ordinem naturæ, est supernaturalis quoad connexionem cum natura creata, & consequenter est etiam objectum excedens inclinationem, & vires naturæ. Et ideo fieri non potest, ut amor naturalis sit æqualis in adhæsione ad Deum secundum appretiationem cum supernaturali, ut etiam ex his, quæ cap.6.adduximus, satis comprobatur. Et hinc etiam oriuntur effectus, qui a posteriori ostendunt horum amorum diversitatem. Nam amor charitatis virtute complectitur observantiam omnium præceptorum non tantum naturalium, sed etiam supernaturalium, quod non habet naturalis amor Dei, solum enim extenditur ad observandam Dei voluntatem, quatenus per rationem naturalem manifestatur. Item amor infusus fortior multo est ad resistendum tentationibus, quam naturalis, licet interdum esse possit tam acerba tentatio, ut cum solo communi auxilio gratiæ non possit quis in amore perseverare sine majori auxilio, juxta ea, quæ de victoria tentationum lib.1. diximus, quæ in præsenti, servata proportione, applicanda sunt. Denique amor Dei ex charitate de se ad perfectiorem usum virtutum, & ad plura propter Deum operandum inclinat, quam naturalis amor Dei, ut ex discursu Pauli 1.Corinth.13.colligitur. Quæ omnia proveniunt ex illa altiori consideratione bonitatis Dei, sub qua charitatem excitat, & specificat.

22. Sed instant aliqui, quia homines simplices, & rudes nesciunt has rationes discernere in bonitate Dei, & nihilominus illum diligunt ex perfecto amore charitatis, etiamsi bonitatem ejus vel simpliciter, & absolute considerent, vel etiam si sub ratione creatoris, vel omnipotentis, aut alia simili naturali ratione illum contemplentur. *Instantia.* Respondetur; si hi rudes, & simplices ex pura ratione procedant, sine dubio non diligunt Deum, sicut oportet, etiam si per benevolentiam, & propter ipsum, eum diligere videantur. *Dissolvitur.* Si autem procedant ex fide, quamvis nesciant, illas rationes nostro speculativo modo distinguere, nihilominus in usu ipso, & exercitio apprehendunt Deum, ut bonum quoddam excellentioris ordinis, & hoc satis est, ut per gratiam ad supernaturalem amorem eleventur. Simile enim argumentum fieri potest de fide, & modo credendi, sicut oportet, quia simplices non discernunt quomodo nitantur primæ veritati in credendo, & nihilominus vere credunt, sicut oportet, confuso, & simplici modo apprehendendo hanc doctrinam ut divinam, & a Deo traditam, & illi simpliciter propter Deum assentiendo. Et fere in omnibus operibus infusarum virtutum est hæc doctrina necessaria.

23. Ad tertiam probationem ex ficto illo casu de vidente Deum, & non habente supernaturale auxilium ad amandum, habente tamen paratum generalem concursum, respondeo, in eo casu hominem illum dilecturum esse Deum super omnia, non tamen amore charitatis, sed naturali. *Satisfit tertiæ probationi in eodem nu.1.* Unde si homo ille simul cum visione Dei haberet naturalem scientiam, & cognitionem Dei sufficientem ad amandum ipsum super omnia, ille homo non haberet, duos actus amoris Dei, sed unum fortasse accidentaliter magis perfectum, quia forte ratione visionis voluntas operaretur toto conatu, & intensione facilius, quam sine illa. Vel saltem amor ille, qui seclusa visione non esset necessarius quoad exercitium, ratione visionis necessario exerceretur, nunquam tamen ascenderet ad nobiliorem speciem ex defectu virium potentiæ naturalis. Et ob eandem causam, etiam si homo ille non haberet aliam cognitionem Dei præter visionem, etiam amaret Deum toto conatu naturali, eundem tamen actum amoris eliceret, quia solum amaret Deum, ut bonum quoddam connaturale sibi, a quo scilicet, sua natura essentialiter manat, & pendet. Quia licet sic intuens Deum, in illo videat excellentiam illius bonitatis, ut tribus personis communicatam, vel fortasse etiam ut communicabilem hominibus per gratiam altioribus modis, quam per naturam: nihilominus non diliget eum in illo casu sub illa excellenti ratione, sed tantum modo suæ naturæ accommodato, & ipsammet excellentiam illius bonitatis, quasi naturaliter amaret, quatenus est unum cum ipso Deo, a quo hominis natura essentialiter pendet, quia non potest facultas voluntatis per se altius elevari, ut declaratum est. Altera difficultas in fine argumentorum proposita in capite sequenti tractabitur.

CAPUT XV.

Utrum ad amandum Deum authorem gratiæ amore etiam imperfecto, sit per se necessarium gratiæ supernaturalis auxilium?

1. Duo dubia in hoc titulo insinuantur. Unum est, utrum Deus ut author gratiæ, vel, quod perinde est, ut objectum beatificum possit amari aliquo amore naturali sine speciali auxilio gratiæ. *1.Dubium.* Et de hoc nihil novi superest dicendum, ideoque propter dubium in hoc sensu propositum caput hoc non institueremus. *Resolutio Deus author gratiæ potest naturali amore diligi.* Ita enim illud definiendum est, sicut in cap.5.de actu fidei traditum est. Nimirum, posse voluntatem nostram aliquo amore naturali ferri in Deum trinum, & unum, authorem gratiæ, &c. Probatur, quia omnes illi, qui habent notitiam aliquam, & credulitatem aliquorum supernaturalium mysteriorum nostræ fidei ad Deum pertinentium, quamvis Catholicam, & infusam fidem non habeant, possunt aliquo modo diligere Deum ita sibi propositum, v.g. trinum, & unum, glorificatorem, & sanctificatorem hominum, ut notum est in hæreticis, & ex parte in Judæis, quatenus aliqua supernaturalia credunt. At isti sicut non credunt fide supernaturali, ita nec diligunt amore supernaturali, seu charitatis, neque perfecto, neque imperfecto. Sive hoc sit, quia ex natura sua amor charitatis necessario supponat fidem infusam, sive quia saltem ex lege Dei nemini datur auxilium supernaturale, ad amandum, nisi prius credat, sicut oportet, quæ amanda sunt, ut significavit Conc. Trident. sess.6. cap.6. Altero enim ex his modis necessario supponi debet fides ante amorem supernaturalem voluntatis, ut latius probandum est in materia de fide, ubi hac ratione inter alias ostendemus fidei actum esse adultis ad salutem necessarium. Ergo cum hæretici, & Judæi fidem infusam non habeant, ille amor non potest in eis esse charitatis, sed erit vel naturalis concupiscentiæ, vel etiam si sit benevolentiæ, erit ex sola complacentia naturali in tali objecto. Unde juxta doctrinam traditam talis amor non erit ex motivo supernaturali, sed solum circa illud bonum, quod in Deo sic proposito supernaturale apparet, ex naturali propensione ad Deum, ut est author naturæ, a quo ipsemet necessario pendet, materialiter versabitur, ut in sequenti puncto magis explicabitur: nam in hoc nihil novi addendum occurrit.

2. Aliud ergo punctum, & proprie intentum est, an ad omnem amorem Dei ex proprio motivo charitatis, id est, propter bonitatem Dei, ut objectum beatificum, necessaria sit gratia, etiam si amor ille in suo ordine imperfectus sit. *2 Dubium in titulo capitis intentum. Alia quæstio de supernaturalitate talis actus supponitur.* Quod pendet ex alia quæstione, scilicet, an ille amor in sua entitate naturalis, vel supernaturalis sit. Nam profecto, si est naturalis, non solum haberi poterit sine auxilio supernaturalis ordinis, verum etiam aliquando sine quolibet speciali auxilio gratiæ. Quia imperfectus amor esse potest cum peccato, non solum habituali, sed etiam actuali, sicut possunt esse simul absolutum velle, & conditionatum nolle ejusdem objecti, i.e. volo, & nollem: nam sic homo, cum peccat, absolute vult id, in quo scit offendere Deum, doletque, quod illi actui conjuncta sit aversio a Deo. In tali ergo amore non est magna illa difficultas extrinseca, quæ provenire solet ex victo-

victoria tentationum, & ex absoluto proposito non offendendi Deum, vel placendi illi in omnibus; ergo ex hac parte non est necessaria gratia specialis ordinis naturalis ad illum actum. Unde si aliunde actus ille in sua entitate naturalis sit, non erit ad illud necessarium auxilium supernaturalis ordinis; ergo nullum auxilium gratiæ erit simpliciter necessarium ad talem actum. Tota ergo quæstio ad entitatem actus revocatur, sit ne supernaturalis ordinis, vel naturalis.

Pars negans illũ actum esse supernaturalē. Probatur 1.

3. Quod ergo amor ille supernaturalis non sit, probari potest primo, quia ille amor non est, sicut oportet ad justitiam obtinendam; ergo ad illum non est per se, ac intrinsece necessaria gratia; ergo non est super omnia, nec ex toto corde, & tota anima. Consequentia vero prima probatur, quia Concilia solum requirunt illud genus gratiæ ad amandum, quando amor est, sicut oportet: altera item illatio nota est, quia ille motus necessitatis gratiæ solum invenitur in actibus supernaturalibus in substantia, & entitate sua, ut supra probatum est. Secundo argumentari possumus, quia ille amor potest esse in peccatore, ut probatum est, etiam de peccante actu; est autem id multo certius de peccatore in habitu; ergo talis amor non est in specie sua amor charitatis, quia in peccatore nulla est charitas infusa, nec perfecta, nec imperfecta, sicut in hæretico nulla est fides infusa, nec perfecta, nec imperfecta; ergo ille amor in se non est supernaturalis, nec infusus. Quia nulla est virtus infusa, ad quam pertineat, non enim ad spem, cum sit amor benevolentiæ, ut supponitur, nec ad charitatem, ut probatum est: nulla est autem alia virtus infusa, quæ Deum ipsum diligendo attingat. Tertium argumentum sit, quia fidelis peccator non aliter diligit Deum hoc imperfecto amore, quam hæreticus possit illum diligere: sed in hæretico ille actus non est supernaturalis, nec charitatis: ergo nec in fideli. Et hanc sententiam aliqui Moderni veram esse existimant.

Probatur secundo. Probatur secundo. Probatur tertio.

Assertio vera affirmans.

4. Nihilominus dicendum inprimis censeo, omnem amorem Dei ut objecti beatifici, id est, propter bonitatem in illo sic conceptam spectatam, esse amorem per se infusum, & in sua specie, & substantia supernaturalem, ac proinde esse actum charitatis. Hanc assertionem optime confirmat Bellarmin. libr. 6. de Grat. & liber. arbitr. cap. 7. & eandem supponit lib. 2. de Pœnitent. cap. 14. ad 5. & 6. objectionem. Et similiter Vega libr. 6. in Trident. cap. 28. aperte supponit, posse esse dilectionem supernaturalem, quæ non fiat, nisi per illuminationem, & inspirationem Spiritus Sancti, & non sit super omnia. Est denique assertio consentanea Scripturis, easque exponenti Augustino, & Conciliis, quæ illius doctrinam mutuata sunt. Augustinus lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 17. loquens de Petro, quando in nocte cœnæ dixit: *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit, habuisse tunc parvam charitatem, id est, imperfectum amorem, quem proinde negat potuisse haberi sine gratia. Ubi licet dubitari possit, quo sensu appellaverit parvam charitatem Petri, an scilicet, quia tunc non erat super omnia, vel quia erat remissa, ac proinde non satis firma, & constans, nihilominus satis significat, quemcunque talem amorem, etiam minimum, esse ex charitate, & infusum a Spiritu sancto. Unde in cap. 18. ponderans verba Joann. 1. canonic. cap. 4. *Diligamus invicem, quia charitas ex Deo est. Sine fructu*, ait, *admoneretur* (utique homo) *perfecte diligere, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret, unde, quod jubebatur impleret.* Sentiens omnem inchoationem dilectionis Christianæ esse donum Dei. Quod clare etiam docuit libro secundo, contra duas Epistolas Pelagianor. cap. 9. ubi dicit, initium charitatis esse ex gratia, & licet per, *initium*, possit intelligi quodlibet opus honestum propter Deum factum, quo homo incipit ad charitatem disponi, a fortiori inde potest sumi argumentum, quia inter illa opera potest quilibet actus charitatis, licet imperfectus computari: specialiter vero loquitur Augustinus de initio charitatis, de qua dixit Joannes: *Charitas ex Deo est, Nec initium* (ait) *ex nobis & perfectio ejus ex Deo, sed si charitas ex Deo, tota nobis ex Deo est.* Et consequenter probat, quodcunque charitatis initium esse ex præveniente gratia; omnis autem amor Dei ut finis supernaturalis, licet sit imperfectus, re vera est quoddam charitatis initium. Unde sicut Augustinus induxit illa verba Joannis ad hanc veritatem confirmandam, ita possunt induci reliqua, quæ dicunt, charitatem infundi nobis a Deo, quia non tantum de perfecta, sed de tota charitate intelligenda sunt.

Probatur 1. ex Scriptura.

Probatur 2. ex Concil. Arau.

5. Secundo potest simile argumentum sumi ex Concilio Arausic. cap. 25. dicente: *Neminem posse operari sine gratia propter Deum, quod bonum est*, utique ut finem supernaturalem. Nam omnis amor benevolentiæ Dei, licet imperfectus, est bonus, & propter Deum, nam in ipso sistit, & propter bonitatem ejus illum amat. Idem confirmatur ex eodem Concilio dicente ibid. *Prorsus donum Dei est diligere Deum*; ergo omnis dilectio Dei, ut finis supernaturalis, est donum gratiæ. Præterea omnis talis dilectio est opus pietatis, & de se, ac ex genere suo fructifera est ad salutem. Unde si sit in homine grato, per se ipsam est meritoria, & de condigno vitæ æternæ, quod esse non potest sine actuali influxu gratiæ, juxta mentem Concilii Tridentini sess. 6. cap. 16. Si vero sit in homine peccatore, aliquo modo disponit illum: saltem remote ad justitiam multo melius, quam opera moralia. Dictum est autem supra ex doctrina Patrum, ad omne opus pietatis, & conferens ad salutem æternam, qua tale est, omnino, ac per se gratiam esse necessariam: ergo.

Probatur 3. ratione.

6. Ratio denique est, quia talis actus est ex motivo supernaturali, & hoc satis est, ut sit supernaturalis, etiam si in illo ordine maximam perfectionem non habeat. Quia non est necesse, ut omnes actus alicujus ordinis sint in eo summe perfecti, ut per se notum videtur. Et ex cæteris virtutibus, & earum actibus ostendi potest, quia non solum voluntas efficax temperate comedendi, sed etiam bonus affectus simplex ad honestatem temperantiæ, & desiderium, licet imperfectum, & inefficax temperate vivendi, est ex virtute temperantiæ, quia participat honestatem ejusdem speciei, licet imperfecto modo. Idem ergo cum proportione est in affectibus charitatis; omnes enim ad eundem ordinem amoris pertinent, & sunt veluti scintillæ ejusdem ignis, licet nondum perfectum ignem accendant.

Resolutio 2. dubii in n. 2. positi. Auxiliũ gratiæ ad hujus actus entitatem per se est necessarium.

7. Atque hinc colligitur, ad quemcunque actum hujus amoris, licet imperfectum, esse necessarium gratiæ auxilium, non solum per accidens, propter difficultates corporis, vel concupiscentiæ, vel aliarum tentationum, sed per se, propter entitatem actus. Probatur ex proxime dictis, quia isti actus sunt ejusdem ordinis cum perfecto amore charitatis; ergo in sua entitate, & substantia sunt supernaturales; ergo liberum arbitrium natura sua est impotens ad illos efficiendos, etiam si nulla alia difficultas occurrat; ergo per se indiget auxilio gratiæ, ut illos possit efficere. Item ad opus pietatis, quod ex se, & ex vi sui objecti tale est, & ad gratiam aliquo modo disponit, per se, & intrinsece est necessarium gratiæ auxilium, ut fieri possit, talis autem est ille actus: nam per se, & natura sua tendit in Deum finem supernaturalem, & in illo genere honestatem habet; ergo. Major declaratur ex supra dictis, quia dupliciter potest opus esse pietatis, & conducere ad vitam æternam. Primo non ex se, sed ex sola relatione, seu imperio alterius actus superioris ordinis, quomodo opera virtutum acquisitarum possunt pie fieri, & sic conferre ad vitam æternam, licet ex se, & nude sumpta opera propriæ pietatis non sint, ut supra lib. 1. est explicatum, & ad hæc opera per se spectata non est necessarium per se auxilium gratiæ, sed solum ob difficultates occurrentes. Quando autem pie fiunt, est per se necessarium superius auxilium ad actum imperantem, a quo habet actus imperatus, ut actus pietatis sit. Alio modo potest esse actus pietatis ex se, & ex vi sui objecti, & entitatis, & qui talis est, eo ipso per se requirit supernaturale auxilium, quia non habet, quod sit opus pietatis ex imperio alterius actus, sed per se, & solitarie factus talis est, & ideo nunquam fieri potest sine

auxi-

auxilio: hoc ergo modo est necessaria gratia ad amorem etiam imperfectum, si ex motivo supernaturali fiat.

8. Potest autem in hoc constitui differentia inter amorem charitatis super omnia, & quemcunque alium amorem non super omnia ejusdem ordinis, quod amor super omnia non habetur sine Spiritu Sancto inhabitante per gratiam habitualem, alius vero quilibet haberi potest sine gratia habituali per motionem Spiritus Sancti. Quæ tamen differentia sano modo intelligenda est. Nam si loquamur de gratia efficiente, seu eliciente amorem, sicut illa non est simpliciter necessaria ad eliciendum amorem imperfectum, seu non super omnia, ita etiam non est simpliciter necessaria per modum principii ad eliciendum amorem super omnia. Nam cum primum incipit homo diligere Deum super omnia, ut a peccato exeat, amor ille primus non elicitur ab habitu, ut indicatur a Concil. Trident. sess.6. cap.6. & infra probabimus. Et e converso sicut post comparatum infusum habitum, dilectio super omnia ab illo elicitur, ita etiam affectus alii minus perfecti, dummodo ejusdem ordinis sint, per eundem habitum fiunt, quia sub eadem ratione objecti fiunt, comprehenduntur que sub tota latitudine illius, & ita etiam connaturali modo fiunt. Differentia ergo solum est, quod amor super omnia semper requirit gratiam habitualem, vel antecedentem, vel saltem consequentem ordine naturæ, simul autem tempore, quia amor super omnia est ultima dispositio ad habitum charitatis, ut infra dicemus, at vero amor imperfectus potest etiam tempore præcedere habitum charitatis, & gratiæ; imo frequentius ita contingit.

Differentia inter amorem super omnia, & quemcunque alium ejusdem ordinis non super omnia.

9. Ad primum ergo fundamentum positum in particula, *sicut oportet*, quam addunt Concilia, respondetur, hunc etiam amorem esse sicut oportet, non quidem ad obtinendam statim perfectam justificationem, & remissionem peccatorum, sed ad inchoandam aliquo modo justificationem, disponendo remote ad illam, vel aliquod majus auxilium impetrando, & hoc satis esse, ut actus gratiæ, & supernaturalis sit. Imo Vega supra existimat, Concil. abstinuisse a verbo, *Super omnia*, ut omnem dilectionem infusam comprehenderet. Adde Concil. Arausic. cap. 7. latius posuisse illam particulam, *Ut expedit*, utique ad faciendum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, & cap.25. duas apposuisse, scilicet, *diligere*, *sicut oportet*, *& operari propter Deum*, & prius dixerat, *prorsus Dei donum esse diligere Deum*. Complectitur ergo omnem amorem Dei ut finis supernaturalis, nam omnis ille de se aliquo modo confert ad salutem. Ad secundum jam dictum est, posse peccatorem hunc imperfectum amorem Dei ex auxilio, & motione Spiritus Sancti concipere, neque est inconveniens; imo consentaneum providentiæ divinæ gratiæ, ut interdum peccator inflammetur ad hos affectus, ut paulatim ab imperfecto ad perfectum procedat. Neque propterea dicendum est, peccatorem posse charitatem habere, quia charitas absolute dicta, vel significat habitum, vel absolutam conversionem animæ in Deum gratiæ authorem per amorem perfectum. Potest autem dici peccator habere interdum quandam inchoationem, vel initium charitatis per Spiritus Sancti motionem, ut Auguft. loquitur. Ad tertium respondetur, negando assumptum: nam is, qui fidem infusam habet, potest interdum, non ab illa, sed ab aliqua cogitatione naturali, vel humana fide excitari ad aliquem Dei amorem, & tunc non aliter amabit Deum, quam hæreticus, vel alius infidelis habens similem de Deo cogitationem, & nihilominus, si fide sua utatur, & per illam excitetur ad cogitandum altiori modo de bonitate, tunc etiam si prodeat in actum imperfecti amoris, amabit altiori, & nobiliori modo, quam infidelis, ut satis explicatum est.

Ad primū fundamētum in n.3

Ad secundum ibid.

Ad tertiū in eodem num.3.

CAPUT XVI.

Utrum ad aliquos actus moralium virtutum sit per se necessaria gratia, eo quod in specie sua supernaturales sint?

1. Statui in hoc tractatu omnia, quæ ad divinam gratiam nobis inhærentem spectant, complecti; tum quia omnia sub illius objecto comprehenduntur, ideoque nec exacte cognoscitur, neque exhauritur, si aliqua omittantur; tum quia, cum hæc omnia sint inter se connexa, & ex eisdem principiis pendeant, vel non satis explicari possunt, cum disputatione sejunguntur, vel eadem sæpius repetere necessarium est. Ob hanc ergo causam totam generalem doctrinam de habitibus, & virtutibus infusis in discursu hujus operis tradere decrevi, & quia habitus per actus cognoscuntur, ideo sicut de necessitate gratiæ ad actus Theologicos hactenus diximus, consequenter dicendum sequitur de ejusdem gratiæ ad morales actus necessitate. Quamvis enim in primo libro de actibus acquisitis satis dictum sit, hic videndum est, an in materiis moralibus earundem virtutum exerceantur a justis, vel fidelibus aliqui actus per se infusi, & supernaturales, ad quos sit necessaria gratia, non tantum ex accidenti, propter impedimenta lapsæ naturæ, sed per se propter naturam, & speciem talium actuum.

2. Ratio ergo dubitandi esse potest, quia materia horum actuum, & honestas illorum mere naturalis est; ergo etiam ipsi actus sunt naturales; ergo non est per se necessaria gratia ad illos, & ad singulos illorum. Probatur prior illatio, in qua est difficultas, quia non potest circa eandem materiam excogitari species actus nobilioris rationis, & ordinis, ad quam totam per se sit necessaria gratia, quia illa species deberet sumi ex aliquo objecto supernaturali, ibi autem nullum est. Secundo argumentor, quia si esset necessaria gratia ad hos actus, maxime ut fiant meritorie, & propter supernaturalem finem; sed ad hoc non est necessaria specialis gratia, præter eam, quæ ad fidem, & charitatem datur; ergo propter ipsos actus non est per se necessaria. Probatur minor, quia supposita gratia sanctificante personam, per fidem charitate operantem referuntur hi actus ad finem supernaturalem, & ita fiunt meritorie: ergo non est necessaria propria gratia propter speciem, seu entitatem talium actuum. Tertio Concil. Trident. sess.6. canon.3. specialiter de actu fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, definit ad illos esse necessariam gratiam; ergo quamvis de aliis non neget, tacendo significat, illam necessitatem non ultra extendi, vel certe nos non tenemur aliam admittere: illa enim gratia, quæ ad illos actus datur, est sufficiens ad justitiam, & consequenter ad salutem; ergo non est necesse gratiæ necessitatem, quæ sit per se, & ex natura ipsorum actuum, ad alios extendere.

Ratio dubitandi ostenditur 1.

Ostenditur 2.

Ostenditur 3.

3. Quarto, ac præcipue argumentor, quia prudentia, quæ dictat de agendis in materiis moralibus, non elicit supernaturale judicium, sed naturale; ergo electio moralis illi respondens naturalis est; quia prudentia est regula, & auriga virtutum moralium, & ideo ejusdem ordinis sunt; ergo non est necessaria per se gratia ad tales actus, cum naturales sint. Primum antecedens patet, quia judicium prudentiæ est practicum, & in particulari fertur, perspectis omnibus circumstantiis, unde semper pendet ex humanis conjecturis: qua propter licet sæpe fundetur in aliquo principio universali supernaturali, nihilominus semper applicatur ad opus media propositione aliqua naturaliter cognita, ut v.g. quod hic, & nunc occurrat materia talis virtutis; ergo semper judicium prudentiæ erit naturale, quia sequitur debiliorem partem, sicut judicium Theologicum naturale est, licet ex præmissa de fide cum alia naturaliter cognita eliciatur. Ultimo confirmatur, quia si darentur tales actus supernaturales virtutum moralium, possent esse in homine existente in peccato mortali, quia status peccati non impedit quominus aliquis possit in materia morali recte

Ostenditur 4.

Ostenditur 5.

li recte operari secundum omnem honestatem, quæ in materia illa reperitur, consequens autem videtur falsum, alias omnes virtutes morales infusæ essent in peccatore, quia ubi est actus potest esse habitus: hac enim ratione manent in peccatore fides, & spes: consequens autem non admittitur; ergo.

Negativæ partis authores. 4. De hoc puncto pauca invenio a Theologis in propriis terminis dicta, quia non de actibus, sed de habitibus virtutum moralium quæstionem movent, an sint aliqui per se infusi, nec ne? Qui autem negant virtutes morales per se infusas, consequenter negare coguntur actus talium virtutum per se etiam infusos, seu supernaturales, quia si homo posset elicere morales actus in substantia supernaturales, non negaremus illi habitus ejusdem ordinis, quibus fieret intrinsece potens ad tales actus efficiendos; ergo e converso qui negarunt habitus, plane non cognoverunt tales actus. Atque ita possunt pro hac sententia allegari Henric. Scot. Durand. Argent. Marsil. Gabr. & Ocham, quos in quæstione de habitibus in sequenti libro referemus. Deinde etiam possunt pro hac sententia allegari, qui negant Theologales actus supernaturales quoad substantiam, quia multo altius, & magis supra naturam est objectum Theologorum actuum, quam moralium; ergo si Theologales actus non sunt supernaturales, multo minus actus morales.

Vera resolutio affirmativa. 5. Nihilominus dicendum est in materiis virtutum moralium exerceri posse ab homine Christiano actus honestos supernaturales in sua substantia, & specie. Ita ut ad illos, & singulos illorum sit necessaria gratia per se, non tantum propter impedimenta, vel difficultates extrinsecas, ac subinde non tantum in natura lapsa, sed etiam in integra illa necessitas inventa sit. Pro hac sententia allegari possunt omnes, qui ponunt morales virtutes infusas per se, quos libro sequenti referemus. Veruntamen quamvis consequentia evidens sit nostra sententia, multi tamen Doctores negantes Theologicos actus supernaturales quoad substantiam, admittunt habitus Theologicos per se infusos; ergo e contrario ex eo, quod virtutes morales per se infusas agnoscant, non sequitur agnovisse actus morales in substantia supernaturales, cum id non declarent. Et ita Gabr. in 3. distinct. 33. artic. 3. dub. 2. & Ocham. in 3. quæst. 12. art. 4. dub. 5. admiserunt virtutes morales per se infusas, licet actus supernaturales quoad substantiam, etiam Theologales negaverint. Et similiter Cajetan. qui alias negat actum etiam charitatis quoad substantiam, admittit virtutes infusas morales 1. 2. quæst. 63. art. 3. quamvis in probatione illius opinionis de habitibus, videatur vel invitus similes actus agnoscere, ut statim dicam. Ex modernis vero tenuit hanc sententiam Valentia 2. part. disp. 5 quæst. 6. punct. 1. Et expressius Vazq. disput. 86. cap. 2. Estque aperta sententia D. Thomæ 1. 2. quæst. 63. artic. 4. & quæst. 1. de Virtutibus in communi art. 10. præsertim ad 8. 9. & 10.

1. Ratio. 6. Ratione potest hæc sententia probari primo ex habitibus, quia dantur homini justo virtutes morales per se infusæ; ergo dantur propter actus supernaturalis ordinis, qui non possunt esse tales ratione alicujus modi accidentalis, quia nullus fingi potest, propter quem eliciendum, sit necessaria virtus per se infusa, ut manifeste probant omnia adducta cap. 4. quæ hic cum proportione applicari possunt; ergo etiam dantur actus virtutum moralium ordinis supernaturalis secundum species suas. Consequentia, ut dixi, est evidens, & ibi est satis probata. Nihilominus tamen in præsenti non est ratio efficax, nisi ex suppositione, quia antecedens, quod supponitur, hic non est tam certum, sicut in virtutibus Theologicis, nec potest ita authoritate persuaderi: utendo autem solo discursu, & ratione, potius probandum est dari habitus ex actibus quam e converso, quia habitus propter actus dantur, & ideo potius ab actibus ad habitus procedendum est.

2. Ratio ex inductione. 7. Secundo probari potest assertio inductione, distinguendo in duos ordines virtutes morales. Quædam enim sunt, quæ Deum respiciunt, saltem ut objectum, *Cui*, quod non proxime, & immediate, sed per medium aliquod attingunt, ut sunt Religio, Pœnitentia, vel Justitia, si quæ est ad Deum specialis, &c. Aliæ vero sunt, quæ circa materias omnino versantur. Et de prioribus videtur, & per se verisimilius, & ad probandum facilius, in materiis illarum virtutum dari actus quoad substantiam supernaturales, quia sunt virtutibus Theologicis propinquiores, & cum proportione attingere possunt Deum sub rationibus excellentioribus, quam natura possit. Quamvis autem Deus non sit tam proximum objectum harum virtutum moralium, sicut est Theologalium: nihilominus etiam concurret in ratione objecti suo modo ad specificationem talium actuum: ergo cum Deus in ratione objecti *Cui*, possit etiam attingi sub rationibus supernaturalibus, etiam poterit attingi per actus quoad substantiam supernaturales. Item in ipsis actibus, vel rebus, per quos hæ virtutes attingunt Deum, possunt, rationes supernaturales intervenire ut inductione quadam ostendi potest. Nam gratitudo ad Deum, vel religio gratias agit Deo propter beneficia supernaturalia, & quia altiori modo, & per nobiliorem communicationem sua bona in nos effundit, quam per naturalia beneficia, & similiter eadem religio orat Deum modo superiori, & per actus supernaturales, ut ostendi in secundo tomo de Relig. tract. 1. lib. 1. cap. 8. & de actu Voti tract. 3. lib. 1. cap. 25. & in universum de toto cultu religionis tom. 1. de Relig. tract. 1. lib. 2. cap. 1. Et certe qui consideraverit excellentiam sacrificii hujus religionis, facile intelliget, non posse oblationem ejus, sicut oportet, per voluntatem mere naturalem fieri. Item in cultu Sanctorum, Reliquiarum, &c. inveniuntur rationes supernaturales, quæ non nisi per supernaturalem lumen regulari, & per gratiam exerceri possunt. In virtute etiam pœnitentiæ, ut est quædam justitia ad Deum, invenitur voluntas satisfaciendi Deo pro offensa, cum tamen satisfactio supernaturalis sit, & ratio offensæ divinæ sit suo modo supernaturalis. Quia vel illa ratio injuriæ divinæ, quæ est in peccato, omnino non cadit sub cognitionem naturalem, vel non eo modo, neque in eo gradu, quo per fidem creditur, ut latius tractavi in tom. 4. 3. part. disput. 3. sect. 6. præsertim in fine. Ubi hanc voluntatem satisfaciendi Deo cum voluntate credendi æquiparavi, quia revera in utraque militat eadem ratio: nam utraque moralis est, & utraque solum attingit Deum ut objectum *Cui*, & utraque movet ad aliquid supernaturale præstandum. Denique etiam actus obedientiæ ad Deum prout ab homine Christiano concipitur, supernaturalem habet materiam, nam vult obedire Deo, etiam supernaturalia præcipienti, quod excedit naturales vires, quia conformitas illa ad supernaturale præceptum, & debitum, quod inde nascitur, altioris ordinis est; in materia ergo harum virtutum, & in objectis earum facile cernitur supernaturalitas sufficiens ad dandam actibus speciem altioris ordinis.

Probatur de gratitudine. De Religione. De Pœnitentia. De Obedientia.

8. Hinc vero fieri potest conjectura de aliis virtutibus, nam inprimis necessarius erit actus infusus prudentiæ, qua prædicti actus dirigantur. Nam judicium practicum, quod præceptum supernaturale servandum sit, non potest esse acquisitum, sed infusum, idemque est de judicio, quod orandum sit, vel sacrificandum Deo tali modo, & aliis similibus. Hæc autem ipsa prudentia infusa, quæ in materiis harum virtutum ita judicat, potest etiam in materiis aliarum virtutum idem facere, de illisque ex rationibus superioribus ita judicare, ut actus voluntatis, qui ad illam proportionem servant, supernaturales sint, ut maxime cernitur in actu martyrii in custodia virginitatis, & in corporis mortificatione propter spiritualem animæ profectum, & similibus. Et hanc prudentiam videtur vocare Paulus ad Rom. 8. *prudentiam spiritus*, & de his, qui illa gubernantur, ait, *non secundum carnem ambulare, sed secundum spiritum*, id est, secundum motionem gratiæ, & Spiritus Sancti, unde adjungit, *Prudentiam spiritus esse vitam, & pacem.* Quæ omnia indicant, actus ejus esse supernaturales, & per se ad salutem æternam pertinentes.

Ostenditur præterea de prudentia.

3. Ratio a priori. 9. Tertio hoc magis declarabitur, & confirmabitur ratione universali, & a priori, quia actus virtutum moralium non distinguuntur ex solis materiis, sed pro-

proprie, & formaliter ex motivis, & rationibus operandi circa talem materiam: sed in his materiis dantur motiva sufficientia ad distinguendos actus supernaturales a naturalibus, etiam secundum species, & substantias eorum; ergo dari possunt tales actus moralium virtutum, qui ex objectis supernaturales sint. Major propositio constat primo ex generali ratione objecti specificantis actum, quod non debet esse tantum materiale, ut in cap. 6. vidimus. Hoc enim maxime habet verum in virtutibus moralibus. Nam, ut dixit Aristot. 2. Ethicor. cap. quarto ad operandum studiose, non satis est facere, quod honestum est, sed oportet operari, quia honestum est: honestas ergo est objectum formale specificans. Unde ubi fuerit diversa honestas objectiva, erit etiam distincta virtus. Sic enim idem Aristot. 3. Ethicor. cap. 8. veram ab apparenti fortitudine distinguit ex motivo, etiam si materia eadem sit, & in 3. Politicor. cap. 3. eodem modo distinguit virtutem boni viri, vel boni civis. Ac denique nulla alia ratio apta ad distinguendum actus voluntatis circa eandem materiam moralem excogitari potest, cum tamen certum sit posse esse distinctos, vel ut virtutis, & vitii, vel ut diversarum virtutum.

10. Probatur ergo, & explicatur minor propositio, nimirum in materiis moralibus posse inveniri motivum ordinis supernaturalis sufficiens ad distinguendum supernaturalem actum a naturali. Quia honestas objectiva in materiis moralibus sumitur ex conformitate ad regulam rectæ rationis, vel (ut alii loquuntur) ex conformitate ad ipsam naturam rationalem, ut rationalis est, quod fere in idem redit, quia semper intervenire debet regula rationis. Natura autem rationalis spectari potest, & secundum se, & nude sumpta, vel ut elevata per gratiam; ergo in his eisdem materiis moralibus duplex conformitas intelligi potest, & debet, & similiter duplex regula. Una est conformitas ad naturam rationalem secundum se, quæ per puram rationem naturalem regulatur. Alia est conformitas ad naturam gratiæ, quæ regulatur per lumen divinum, & supernaturalem rationem; ergo ex his resultant duæ honestates diversarum rationum, quæ possunt esse motiva operandi actus specie diversos. Declarari hoc potest ex verbis Christi Matth. 10. *Qui recipit discipulum in nomine discipuli*, vel *Prophetam in nomine Prophetæ mercedem discipuli, vel Prophetæ accipiet*: illis enim insinuatur, opus illud, quod materialiter videtur esse misericordiæ, si fiat homini, solum quia homo est, esse ordinis naturalis: si vero fiat, quia fidelis est, & civis Sanctorum, ac domesticus Dei, esse misericordiæ superioris ordinis. Sic etiam dicebat Petrus 1. canon. cap. 4. *Nemo patiatur ut maledicus si autem ut Christianus, glorificet Deum in isto nomine.* Hic ergo respectus ad nobiliorem statum filiorum Dei elevat actum ultra speciem virtutum acquisitarum. Et sic potest intelligi, quod Paulus ad Galat. 5. inter fructus spiritus numerat patientiam, mansuetudinem, ac alios actus morales, quando enim isti fiunt non mere naturaliter, sed spiritualiter, habent altiorem rationem virtutis: fiunt autem spiritualiter, quando in eis consideratur conformitas ad gratiam, & veram sanctitatem, & ideo per superiores fidei regulas mensurantur.

Pergit ratio, & probatur minor.

11. Potestque hæc ratio amplius declarari, & confirmari, quia velle aliquid, quia est conforme naturæ sensitivæ, ut sic, vel quia est conforme naturæ rationali, efficiunt actus diversarum rationum; ergo multo magis id efficiet conformitas ad naturam rationalem, ut sic, vel ad gratiam, ut talis est, seu ad divinam, & supernaturalem rationem; ergo differunt tales actus, quia unus est naturalis, & alius supernaturalis. Consequentia prima clara videtur ex paritate rationis, & quia magis distat esse gratiæ ab esse naturali rationali, quam esse rationale a sensitivo. Altera vero consequentia, quæ in principali ratione etiam facta est, probatur, quia hæc ex suo termino speciem sumit, terminus autem ille supernaturalis est, unde non nisi per supernaturalem rationem cognosci, nedum regulari potest; ergo etiam motiva talium actuum supernaturalia sunt; ergo & actus ipsi, juxta doctrinam cap. 6. datam. Et hujus etiam argumentum est, quia sæpe medium virtutis moralis magis diversum est comparatum ad gratiam, quam ad solam naturam, & sæpe vel abstinentia nimia, vel austeritas, & similia judicata per puram rationem naturalem medium rationis excedere videri possunt; quæ in ordine ad gratiam continent honestissimam mediocritatem, cujus regula supernaturalis ratio esse potest.

Illustratur ratio amplius.

12. Atque hinc ulterius colligitur, ad hos actus morales superioris ordinis necessariam esse gratiam, non ex accidenti, sed ex natura illorum, requirique ad omnes, & singulos, & non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam integræ. Hoc manifestum est ex dictis de actibus Theologicis. Nam est eadem ratio, quia gratia non est necessaria propter solam speciem, vel nobilitatem actus Theologici, sed simpliciter propter genus actus supernaturalis quoad substantiam, ut nomen ipsum præ se fert, superat enim ex vi suæ entitatis vires naturæ; ergo hic defectus virium ad tales actus est naturalis voluntati secundum se spectatæ in omni statu, & respectu cujuscunque actus talis ordinis eundem habet defectum; ac proinde auxilio gratiæ indiget. Et juxta hunc modum distinguendi hos actus infusos ab acquisitis, & objectis eorum, processit manifeste Divus Thomas 1. 2. quæst. 63. articulo quarto, & dicta quæstione prima de Virtut. artic. 10. præsertim ad 8.

Necessaria est per se gratia ad hujusmodi actus.

13. Ad primum fundamentum contrariæ sententiæ constat responsio ex dictis: nam licet materia moralis sit eadem in actu supernaturali, & naturali, nihilominus motivum, & ratio est diversa, & illa eadem materia est capax motivi, seu honestatis supernaturalis, qualis a nobis explicata est, & hoc sufficit, ut actus sit supernaturalis, & specie distinctus ab acquisito, seu naturali. Ad secundum respondemus inprimis, nos non ponere hos actus supernaturales propter solam relationem ad ultimum finem supernaturalem. Scimus enim etiam naturales actus posse referri ad illum finem ex libera intentione operantis, & tunc non accipere ab illo fine substantialem speciem, sed accidentalem, per extrinsecam relationem, seu denominationem. Ponimus ergo hos actus propter intrinsecum objectum formale, a quo accipit actus virtutis substantialem speciem. Atque ita respondet D. Thom. dicto art. 4. ad 1. & in dicto art. 10. ad 9. & 10. qui recte hinc colligit, actum infusum habere proportionem ad ultimum finem supernaturalem, & aliter referri in illum, quam acquisitum. Potestque ita explicari: nam actus moralis supernaturalis natura sua tendit in finem ultimum supernaturalem, & ad illum disponit, etiam si ab operante non referatur: actus autem naturalis non ita tendit, nisi ab extrinseco quasi elevetur, & ordinetur. Simili modo dicimus, hos actus non poni propter rationem meriti; tum quia actus naturales possunt esse meritorii saltem extrinsecus elevati; tum etiam, quia ut supra diximus, solus modus meriti non est satis ad explicandam supernaturalitatem actuum. Ponimus ergo illos propter intrinsecam specificationem supernaturalem, quam habent, ut explicatum est. Inde vero etiam ad rationem meriti habent majorem proportionem: nam si sint in homine grato, ex se, & absque alia relatione sunt perfecte meritorii: naturales autem semper indigent extrinseca relatione formali, vel virtuali, ut infra suo loco latius explicabimus.

Solutio 1. argum. in num. 2.

Solutio 2. ibid.

14. Ad tertium respondemus, nos hic non agere de necessitate præcepti, aut medii talium actuum ad salutem, sed de necessitate gratiæ ad ipsos actus, quæ necessitas potest optime a priori separari. Nam gratia necessaria est, non solum ad actus præceptos, sed etiam ad actus consilii, si supernaturales sint, & ideo quidquid sit de precepto operandi aliquando hos actus; ut fiant, sicut fieri possunt, gratia erit ad illos necessaria. Non est autem probabile, aliquando posse intervenire hanc obligationem, ut in actu martyrii, vel simili. Unde nihil ad rem facit, quod ex Concil. Trident. adducit, quia Concilium tradidit doctrinam certam, tem autem inter Theologos controversam noluit definire, illam tamen non exclusit; tum etiam, quia ibi numeravit actus necessarios ad justificationem,

Solvitur 3. argum. in eodem num. 3.

nem, de qua ibi tractabat, isti autem actus non sunt necessarii ad justificationem. Postea vero in cap. 16. generaliter dixit, influxum gratiæ Christi esse necessarium ad fructus justitiæ, ad quos isti actus pertinent, quomodo autem ille influxus sit necessarius non declaravit, quia non pertinet ad dogmata fidei.

Ad 4. arg. in num. 5. 15. In quarto principali argumento petitur, quomodo judicium prudentiæ infusæ possit esse supernaturale, cum pendeat ex conjecturis, & circumstantiis sensu, vel alias naturaliter cognitis, & hujus occasione tangitur similis difficultas de assensu Theologico. Sed hoc postulat longiorem disputationem ad alia loca pertinentem. Dico ergo breviter, judicium prudentiæ infusæ, licet requirat cognitionem circumstantiarum particularium ut conditionem necessariam, non tamen per se fundari in illa tanquam in propria ratione assentiendi, sed in divino lumine, seu revelatione applicata ad talem materiam mediante illa cognitione. Sicut etiam assensus fidei requirit sufficientem propositionem objecti naturaliter cognitam, non tamen in illa per se fundatur. Solum est differentia, quia revelatio fidei immediatius applicatur ad suam materiam, quam ad materiam prudentiæ. Atque idem dicere soleo de assensu Theologico, si in suo ordine perfectus sit, id est, si habeat certitudinem majorem, quam sit certitudo assensus naturalis, ex quo ille deducitur, nam certitudo major supernaturalis est, & ideo non potest per se fundari in assensu naturali. Sed de hoc latius in tractatu de Fide.

Ad ultimum arg. in eodem num. 5. 16. In ultima confirmatione petitur, an hi actus virtutum moralium supernaturales possint esse in homine peccatore, & consequenter an gratia habitualis sit necessaria ad illos eliciendos. Aliqui affirmant, hos actus essentialiter pendere ex dilectione Dei super omnia, ut finis supernaturalis est, quia ex relatione ad illum finem distinguitur ab actibus supernaturalibus. Unde concludunt, non posse esse in homine peccatore, nec sine gratia habituali. Potestque hoc suaderi, quia alias virtutes infusæ morales possent esse, & permanere in homine amissa gratia habituali, quia ubi sunt actus, possunt esse habitus, hoc autem communiter non conceditur.

Vera resolutio. Hi actus possunt in peccatore reperiri. 17. Contrariam vero sententiam censeo veram. Nam illa dependentia essentialis horum actuum a dilectione charitatis Dei super omnia, gratis excogitata est. Quia hi actus nec pendent ab actuali dilectione, quæ tunc esse debeat, quando isti actus fiunt, ut est per se notum: vix enim possunt fieri tot actus, vel certe requirunt magnam perfectionem in operante, quæ ad tales actus necessaria non est. Neque etiam pendent ab actu præterito dilectionis virtualiter nunc influente, primo quia ille influxus solum potest esse accidentalis, ut supra dicebam; non est ergo simpliciter necessarius. Secundo, quia contingere potest, ut aliquis sit in gratia, & nunquam prius habuerit dilectionem Dei super omnia, ut in parvulo baptizato veniente ad usum rationis, & peccatore justificato per solam attritionem cum sacramento, ille autem potest exercere actus istos, quia etiam habitus habet, & nulla repugnantia cogitari potest; ergo naturalis relatio fundata in præcedenti dilectione super omnia non est simpliciter necessaria. Sola vero relatio habitualis ad summum potest requiri ad meritum, non vero ad substantiam actus, quia non est proprie relatio actus, sed potius personæ; ergo quoad substantiam actus poterit talis actus esse in peccatore, licet in illo non sit meritorius. Cum autem tales actus in sua substantia sint supernaturales, & honesti, etiam in peccatore tales erunt. Tertio licet daremus, esse necessariam aliquam relationem operantis ad ultimum finem, & beatitudinem supernaturalem, posset hæc fieri per virtutem spei, quam peccator habet, nam hoc modo etiam peccator orare potest, vel eleemosynam facere, ut aliquo modo præparet sibi viam ad beatitudinem; ergo hoc modo non obstabit, quominus peccator habere possit supernaturales actus morales.

Progreditur traditta solutio 18. Igitur veritas est, ad substantiam horum actuum non esse necessariam relationem operantis in ordine ad ultimum finem, sed sufficere ut actus fiant ex intrinseco motivo, & objecto formali talium virtutum. Nam ab illo habet actus suam substantiam, & speciem, & tunc ipsemet natura sua tendit in talem finem, ut explicatum in superioribus est. Potest autem peccator moveri ad hos actus eliciendos ex intrinseco motivo supernaturali, quia habet fidem, & supernaturalem regulam; ergo potest ex illa moveri ad operandum. Atque hoc modo potest peccator habere attritionem supernaturalem, potest etiam habere voluntatem moriendi pro fide prius quam justificetur, & sic de aliis. Igitur per se loquendo, gratia habitualis non est necessaria ad eliciendos hos actus, sed actuale auxilium potest sufficere, quod non negat Deus peccatori, si ipse velit, quod in se est, facere per propria auxilia. An vero hoc non obstante, hæ virtutes morales sint per se connexæ cum gratia sanctificante, & ab illa nunquam separentur; dicemus postea. Nunc solum dicimus, non esse necessarium, ut Deus statim infundat habitum virtutis peccatori elicienti unum, vel alium actum ejus, quia nec ibi intervenit meritum de condigno, neque aliqua lex, vel promissio de hoc extat.

CAPUT XVII.

Utrum præter actum fidei sint in intellectu speculativo aliqui actus supernaturales, propter quos gratia per se necessaria sit?

1. Diximus de necessitate gratiæ ad proprios actus virtutum Theologalium, & moralium divini ordinis: nunc superest dicendum de quibusdam actibus, qui per antonomasiam dona Spiritus Sancti dicuntur. Quamvis enim omnia bona, quæ nobis a Deo communicantur, quatenus ab amore ipsius procedunt, qui Spiritui Sancto appropriatur, possint late vocari Spiritus Sancti dona, & specialius ea, quæ ad gratiam pertinent, & ad salutem æternam conducunt: specialissime vero appropriatum est a Theologis hoc nomen quibusdam supernaturalibus perfectionibus, quæ justis a Spiritu Sancto dantur, de quibus tractat generatim D. Thom. 1. 2. quæst. 68. & speciatim 2. 2. in tractatibus de singulis virtutibus, quibus dona annectuntur: alii vero Theologi in 3. distinct. 34. & 35. qui præcipue tractant de habitibus, & per occasionem aliquid attingunt de actibus: nobis autem visum est, (sicut de virtutibus moralibus dixi) ad complementum hujus libri, qui est de necessitate gratiæ ad actus supernaturales, oportere de his actibus hoc loco sermonem habere, & per illorum cognitionem ad ea, quæ de habitibus dicenda sunt, viam parare. De Spiritus Sancti donis agendum.

2. Prius autem scire oportet disputationem hanc de actibus donorum fundatam esse a Theologis in loco Isai. 11. *Requiescet super illum spiritus Domini spiritus sapientiæ, & intellectus spiritus consilii, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini*. In quibus numerantur septem speciales perfectiones ad actus intellectus, & voluntatis pertinentes. Nam primum illud membrum: *Requiescet super illum spiritus Domini*, non continet specialem effectum, sed quasi genus ad cætera dona, quæ sunt quasi ad species. Sic Tertul. lib. 5. contra Marcion. cap. 8. *Requiescet* (inquit) *super illum spiritus Domini Dehinc species ejus enumerat spiritus sapientiæ, &c.* Videtur autem ibi nominari effectus sub nomine causæ, ut donum a Spiritu Sancto procedens spiritus Domini vocetur. Unde Nazianz. orat. 43. in Sanct. Pentecost. hunc attingens locum, *Isaias* (inquit) *ut opinor, spiritus operationem spiritum appellare solet*. Vel certe ipse spiritus Domini a suis effectibus, & donis multipliciter denominatur, ut Hieronym. Cyril. & Origen. ibi exponunt: idemque spiritus Domini dicitur requiescere in eo, cui confert dona sua, vel certe ipsa dona, seu effectus spiritus, appellantur a Propheta spiritus, ut denotetur, fieri in nobis per motionem Spiritus Sancti adeo singularem, & excellentem, ut per antonomasiam spiritus Domini vocentur. Colliguntur Spiritus S. dona ex Scriptura.

Notan-

De Christo Domino loquitur propheta. 3. Notandum præterea est, ad literam solum de Christo Prophetam loqui, & in illo prædicare requieturum Spiritum Sanctum cum his donis suis, quod manifestum est ex contextu: *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet.* Per virgam enim Virginem, & per florem Christum Sancti intelligunt, Hieronym. & Cyril. ibi August. lib.3. de Symbolo ad Catechum.cap.4. Subjungitur autem: *Et requiescet super eum spiritus Domini*, igitur super florem Christum, ut iidem Patres exponunt, spiritus cum donis suis requiescet, ut etiam optime Bernard.serm.2.de Annuntiat.Cyprian.lib.ad Quin. cap.11. *Ad alios tamẽ homines extenditur.* Nihilominus tamen verba illa ad cæteros justos iidem Patres extendunt, vel quia Christus non sibi soli, sed nobis etiam illa accepit, vel quia de plenitudine ejus omnes accepimus, in Christo enim fuerunt illa dona cum plenitudine tanquam in exemplari. Et hoc sentit Chrysost. in Psalm. 44. ubi eundem Isaiæ locum de Christo tractans, ait, *Nos de plenitudine ejus accepimus;* & infra. *Sed illic quidem est integra, & universa gratia, in hominibus autem parum quid, & gutta ex illa gratia.* August.etiam serm.199.de Tempore cap.ult.dicit, nos repleri septiformi spiritu, sicut Isaias prophetaverat, & prædicta verba subjungit. Item serm.17. de Sanctis 1.de Annunciat. dicit, Isaiam ibi *septem illa notissima dona spiritualia commendare*, quæ nobis cum Christo communia esse intelligit. Addit vero, Christo tanquam magistro, & doctori attribui, incipiendo a sapientia, descendendo usque ad timorem, id est, humilitatem, in nobis vero debere a timore incipere, ut ad Sapientiam perveniatur. Quem discursum latius prosequitur lib.2. de Doctrin. Christian.cap.7.& lib.1. de Sermon. Domini in monte cap. 4. & fusius Ambros. Apocal.4.vel alius sub ejus nomine.

Idem docent alii Patres. 4. Simili modo Hieronym. in Isaiam, hæc septem dona intelligit, prædicta esse futura in Christo tanquam in capite, ut intelligamus, quod *absque Christo nec sapiens quis esse potest, nec intelligens, nec consiliarius, nec fortis, nec eruditus, nec pius, nec plenus timoris Dei.* Et Cyril.lib.2.in Isai. parum a principio, eadem verba explicans, ait, Spiritum Sanctum insedisse in Christo, *velut in ipso primo, & quasi in primitiis generis posterioribus, ut in nobis deinceps conquiesceret, ac maneret, ac in credentium mentibus cum voluptate habitaret.* Ambr.etiam Psalm.118.Octon.5. in illa verba. *Initium sapientiæ timor Domini*, in nobis septem illos effectus Spiritus declarat, & libr. 3. de Sacram. cap.2. dicit, omnibus baptizatis infundi Spiritum, *cum omnibus his virtutibus.* Gregor.vero lib.1. Moral.cap.12.alias 28.dicit, per conceptionem bonæ cogitationis illas septem virtutes in nobis oriri, quas Isai.numerat, quas etiam ibi a virtutibus Theologicis distinguit. Et Homilia 29. in Ezechiel.dicit nobis aditum ad cœleste regnum aperiri per *septiformem gratiam, quam Isaias in ipso nostro capite, vel in ejus corpore enumerat.* Et optime Cyprian. libr. de Cardin. Christi operibus, cap. de Unct. Chrism. *Ex hujus* (id est, Spiritus Sancti) *unctionis beneficio, & sapientia nobis, & intellectus divinitus datur, & consilium, & fortitudo cœlitus illabitur, scientia, & pietas, & timor spirationibus supernis infunditur.* Et alios Patres retuli, 1.tom. in 3. part. disput.20. sect. 1. Hinc ergo omnes Scholastici infra allegandi conveniunt, verba illa ita fuisse de Christo quasi per antonomasiam dicta, ut suo modo, & per participationem ad omnes justos pertineant, nam in eis etiam Spiritus Sanctus donum sapientiæ, & cætera operatur.

Expenduntur aliqui Patres contrarium opinantes. 5. Unus Orig. hom.6.in Num. de solo Christo verba illa interpretatur, ita ut reliquos etiam Prophetas, & Sanctos excludat, quia licet de aliis dicatur, quod requievit in illis spiritus Dei, nihilominus *supra nullum alium spiritum Dei requievisse septemplici hac virtute describitur.* Quod latius prosequitur hom. 3.in Isai. Ad hanc sententiam videtur accedere Tertull. lib. contra Judæos cap.9.ubi post verba Isaiæ subjungit. *Neque enim ulli hominum universitas spiritualium documentorum competebat, nisi in Christum.* Quod repetit lib.3. contra Marcion. cap. 17. Veruntamen non videntur Orig.& Tertull. loqui in sensu aliis Patribus contrario, sed Orig. præcipue facit vim in verbo *Requievit*, conferendo illud cum verbo, *manendi*, quo dictum fuit Joanni Baptistæ, *Super quem videris Spiritum Sanctum descendentem, & manentem* Joan. 1. Nam illis verbis significatum esse dicit, in nullo ita requievisse, & mansisse spiritum Domini, sicut in Christo, quia ab initio conceptionis, & semper sine interruptione in summa perfectione in illo requievit. Unde etiam volunt, in nullo fuisse dona spiritus cum illa plenitudine, & perfectione, quæ fuit in Christo, non tamen negant, eadem septem dona aliis justis per Christum, & juxta uniuscujusque mensuram communicari.

6. De his ergo donis, cum certum sit, in actibus primo consistere, vel per actus exerceri, certum etiam est, esse actus gratiæ specialis, & non posse sine auxilio gratiæ perfici eo modo, quo per Prophetam prædicuntur, & virtute promittuntur. *Assertio. Hæc dona sine gratia non perficiuntur.* Ita sentiunt omnes allegati Patres, & in eo etiam Theologi conveniunt: nam a Propheta satis aperte significatur; tum quia vocando hæc dona spiritus Domini, aut ab eis denominando spiritum Domini, satis indicat, non inveniri in nobis perfectiones illas, nisi ex peculiari influxu, & operatione Spiritus Sancti; tum etiam, quia prius de Christo dixit Propheta: *Egredietur de radice Jesse*, & addit: *Et requiescet super eum spiritus Domini*, ut explicaret, hæc dona divinitus fuisse addenda Christo in humanitate ejus ultra omnem perfectionem ejus, ut pura quædam natura, & creatura existit; multo ergo magis in nobis per illa verba significantur dona superantia naturam. Hoc ergo supposito, superest inquirendum, quales sint isti actus donorum, an scilicet sint in sua substantia supernaturales, & an sint distincti ab actibus virtutum, de quibus hactenus tractavimus. Quoniam vero ex illis actibus quatuor ad intellectum pertinent, scilicet sapientia, intellectus, scientia, & consilium, & tres ad voluntatem, fortitudo, pietas, & timor, in quibus distinctæ sunt difficultates, & modi explicandi rationes eorum longe diversi, ideo in hoc cap.de tribus intellectualibus donis, quæ magis ad speculativam partem intellectus pertinent, in capite vero 18.de aliis donis moralibus, seu ad affectum pertinentibus dicemus, & inde tandem patebit, quid de consilio sentiendum sit.

1. Opinio negans distingui a virtutibus. 7. Multi ergo ex antiquis Theologis loquentes generaliter de donis docuerunt, non esse distincta a virtutibus, sed ad illas reduci, seu esse idem cum illis respective, & servata proportione. Ita censuit Scot. in 3.d.34.q.unic.§. *Ad istam quæstionem*, & ibi Gabr.art. 2.Major ibidem quæst.1. & ibi Palac.disp.unic.Guillel. Paris. libr. de Virtutib. fol.73. col.1. Citari etiam solet Altisiod.lib.3. Summæ tract.11. cap.1.& sequentibus: ille vero licet quoad virtutes morales hanc doceat sententiam, quoad dona intellectus aliter sentit, ut infra videbimus. Et eodem modo opinatur Gerson. Abstra.28. lit. E. in tract. de Donis Spiritus Sancti. Eandemque sequuntur sententiam aliqui ex novis interpretibus D.Thom.ad 1.2.quæst.68. *Ejus fundamentũ.* Fundamentum hujus sententiæ est, quia nulla potest ratio sufficiens distinctionis specificæ inter actus virtutum, & donorum assignari, & non sunt multiplicandi actus sine causa sufficienti, ac necessitate. Antecedens de actibus, qui ad intellectum spectant, ita suadetur. Quia omnis actus intellectus consistit in apprehensione, vel judicio, sub judicio includendo non solum speculativum, sed etiam practicum, quod interdum imperium appellatur (nam revera imperium, ut a judicio distinctum, non est actus distinctus a judicio practice practico, nisi per modum loquutionis, ut aliis locis ostendi.) Veruntamen ut ab illa quæstione abstrahamus, si talis actus datur, sub judicio nunc illum comprehendimus. Actus autem supernaturalis non potest in sola apprehensione consistere, quia in hac vita secundum legem ordinariam, omnis cognitio intellectualis, quantum ad apprehensionem fit per species acquisitas, & ita in substantia est actus naturalis, & solum quoad modum potest interdum perfectius, vel velocius, aut distinctius fieri, quam fortasse naturalibus viribus posset. Unde non est verisimile, illos actus, qui ab Isaia numerantur, vel aliquem ex illis in sola apprehensione consistere; quia sola apprehensio est actus valde imperfectus: Propheta autem illos spiritus tan-

tanquam eximia Spiritus Sancti opera enumerat. Oportet ergo; ut quilibet illorum actuum sit aliquod intellectuale judicium. Unde etiam oportet esse certum, & firmum, quia judicium tantum opinativum, & valde imperfectum est, & non potest esse ex propria, & specialissima motione Spiritus Sancti, cum illi possit subesse falsum, & præterea non potest cum proprietate, intellectus, sapientia, aut scientia vocari. Deinde tale judicium certum non potest esse evidens in nobis viatoribus, alioqui esset propria scientia, & consequenter esset per se infusa, quia supponitur esse supernaturalis actus, & de rebus captum humanum superantibus, talis autem scientia non infunditur omnibus justis: imo nulli datur ex lege ordinaria, sed alicui forte ex privilegio; ergo tale judicium non potest esse nisi certum, & obscurum, ergo non potest esse, nisi vel actus fidei, vel actus manans a fide, ut est assensus certus Theologicus, vel assensus prudentiæ infusæ.

8. Ex hoc ergo discursu videtur concludi actus illos intellectus, sapientiæ, scientiæ, & consilii non esse distinctos ab actibus virtutum infusarum. Quomodo autem ad illos pertineant, non eodem modo a dictis authoribus explicatur. Scot. enim putat, Sapientiam, de qua Isaias est loquutus, non esse actum intellectus, sed voluntatis, nempe actum charitatis, qui sapientia vocatur; quatenus dat scientiæ, & fidei saporem, a quo scientia sapientia nominatur: tanquam sapida scientia. Confirmat, quia ubicunque Scriptura loquitur de sapientia, ut de dono proprio justorum, per sapientiam intelligit charitatem. Citat Scotus verba Sapientis Proverb. 14. *Beatus vir, qui in sapientia morabitur*. Addi possunt illa Sapient. 1. *In malevolam animam non introibit sapientia*, & cap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat*. Quæ duæ sententiæ videntur æquivalere illis duabus Joan. 1. canon. cap. 4. *Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est*, & *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Unde Lactant. lib. 4. de Sapientia cap. 3. & 4. ait, sine virtute, id est, charitate, nullam esse veram sapientiam. Et Bernard. in dicto serm. de Septem donis, sapientiam opponit malitiæ, unde videtur per illam charitatem intelligere. Expressius vero Augustinus in Epistol. 120. de Grat. novi testam. cap. 20. ait, *Sapientia est charitas Dei nec diffunditur in cordibus nostris nisi per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Addit autem Scot. per intellectum, & scientiam fidem significari, vocarique intellectum, quatenus est simplex assensus articulorum fidei, scientiam vero quatenus explicite ad omnes fidei veritates extenditur. Et hinc ulterius sub sapientia comprehendit spem, quia *sapit* (inquit) *mihi Deus in se, & ut mihi bonum*, & priori modo sapientia est charitas, posteriori spes. Coactus autem fuit Scotus, has duas virtutes Theologales sub sapientia comprehendere, quia sub illis verbis Isaiæ non nisi septem virtutes, tres Theologales, & quatuor Cardinales contineri censet. Et cum unam fidem duobus nominibus intellectus, & scientiæ significari dixisset, unam sapientiam charitatem, & spem intelligere compulsus est. Nam Concilium dicit esse prudentiam, & alias tres voces tribus moralibus virtutibus appetitivis accommodat, ut postea videbimus. Et hanc sententiam in omnibus sequitur ibi Gabriel notab. 4. & Palacios supra. Major vero sapientiam, scientiam, & intellectum ponit in intellectu speculativo, & dicit, non differre a virtutibus intellectualibus, earum tamen rationes non amplius explicat.

Ad quas virtutes dona intellectus pertineant in hac sententia Scoti mens & opinio de sapientia.

Intellectus & scientia ex Scoto quid sit.

Quid iste Concil.

9. Nihilominus communior sententia Theologorum hæc dona a virtutibus distinguit, ut videre licet in D. Thom. 1. 2. quæst. 68. generatim, & 2. 2. speciatim in variis locis infra referendis. Eumque illis locis ejus discipuli sequuntur. Idem habet D. Thom. in 3. distin. 34. & ibi Capreol. quæst. unic. Hispal. quæst. 1. art. 3. & ibidem Bonaven. art. 1. quæst. 1. art. 2. licet obscure, & cunctanter, sicut & Durand. quæst. 1. & 2. Richard. vero quæst. 1. illam sequitur, & dicit, esse communem, & late ibi Albert. & distin. 35. specialiter de donis intellectus, tenent etiam Henric. quodlibet 4. quæst. 23. Anton. 4. part. tit. 10. cap. 1. & 2. Abulens. Matth. 5. quæst. 81. & ex modernis Azor. tom. 1. lib. 3. cap. 30. quæst. 5. Valent. 2. part. disput. 5. Aragon. & Bannez 2. 2. quæst. 8. Fundamentum autem præcipuum hujus sententiæ est; quia Scriptura loquitur de his donis tanquam de septem actibus propriis Spiritus Sancti, & ideo vocat illos spiritus, ut D. Thomas ponderat, vel certe ipsum Spiritum Sanctum specialiter ab illis denominat: ergo significat esse distinctos ab actibus virtutum: ergo magis consentaneum est Scripturæ, ac proinde probabilius, hos esse actus distinctos. Modus autem distinguendi hos actus ab actibus virtutum, varius est apud citatos Theologos, quos magna ex parte refert Divus Thomas dicta quæst. 68. articul. 1. eosque refellit, ac tandem concludit, hos actus differre ab actibus virtutum, quia sunt peculiari, & specialiori modo ex motione Spiritus Sancti. Quis autem sit iste modus, ibi non explicat, nec satis potest in generali declarari, nisi ad singula dona descendendo, quod capitibus sequentibus fiet. Nunc specialiter de actibus intellectus speculativi ostendendum est, non posse convenienter virtutibus attribui, & inprimis supponimus ut per se notum, hos actus non pertinere ad virtutes morales, ex quibus tres pertinent ad effectum, quarta ad practicum intellectum; solum ergo de Theologalibus videndum est.

Vera sententia affirmans.

Ejus fundamentū.

10. Et primo de charitate omnes pro comperto habent, intellectum, ac scientiam ad illam non spectare, probemus ergo, etiam sapientiam non esse formaliter, ac proprie ipsam charitatem. Quia sapientia proprie sumpta perfectio est intellectus, & rationis, ut inter Philosophos manifestum est, & in usu Ecclesiæ etiam est certum. Unde est illud Augustini serm. 3. de Tempor. *Anima vivit, ratio sapit, nam sapientia ad rationem pertinet, & ratio sola ipsam sapientiam suscipit*. Et quamvis in usu Scripturæ vox illa multiplicem significationem habere videatur, & interdum videatur attribui voluntati, ut Job. 28. *Ecce timor Domini ipsa est sapientia*, vel ut ex græco alii legunt, *Pietas ipsa est sapientia*, nihilominus proprie & in rigore sumitur pro aliquo dono intellectus, ut 3. Reg. 3. Salomon a Deo postulavit, *Cor docile, ut judicare posset populum*, & discernere inter bonum & malum, & tamen dixit illi Deus, *quia postulasti tibi sapientiam, &c.* & Baruc. 3. *Viam sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus*; & infra. *Quia non habuerunt sapientiam, interierunt propter suam insipientiam*, ubi sapientia insipientiæ opponitur, hæc autem est error intellectus; sapientia ergo est vera Dei cognitio, vel *via disciplinæ*, ut ibidem dicitur.

Inductione probatur vera sapientia. Sapientia non est formaliter charitas.

11. Denique est optimus locus Sapien. 7. *Optavi, & datus est mihi sensus, invocavi, & venit in me spiritus sapientiæ*, ubi quod in priori parte *sensum* vocaverat, in posteriori *spiritum sapientiæ* appellat; sensus autem pro intelligentia ponitur: ergo & sapientia. Præterea sive dicamus authorem illius libri esse Salomonem, ut multi probabilissime putant, sive compositum esse ex sapientia Salomonis, ut alii etiam credunt, certum est in his verbis alludere ad orationem ab ipso factam 3. Regum 3. ubi sapientiam intellectualem postulavit, ut vidimus, idque evidentius colligitur ex toto cap. 9. ejusdem libri. Unde cum paulo post in 7. de eadem Sapientia diceret. *Et præposui illam regnis*, & cætera, quæ in ejus æstimationem exaggerat, concludit, *Et proposui pro luce habere illam, quoniam inextinguibile est lumen illius*. Lux autem, & lumen ad intellectum pertinent, ut per se notum est. Et additur postea. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius, & lætatus sum in omnibus, quia antecedebat me ista sapientia, &c.* Per quæ verba declarantur alia loca, in quibus perfectiones affectus tribuuntur sapientiæ, vel sapientiæ nomine appellantur, loquutione causali, non formali, quia divina sapientia tanquam lux antecedens & charitatem inducit, & bonorum omnium mater est. Nam ut infra ibidem dicitur: *Qui thesauro sapientiæ bene usi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei, propter disciplinæ dona commendari*. Ubi & sapientia ab amicitia Dei distinguitur, & hæc per illam acquiri dicitur, & cætera etiam dona sanctitatis quasi fructus disciplinæ sapientiæ esse dicuntur. Et de hac sapientia Dei, & justorum, vel Ecclesiæ sæpe loquitur Paulus

Probatur amplius ex aliis locis.

eam

eam ad intellectum, & cognitionem referens, ut videri potest 1.Corinth. 1. & 2. & sæpe alias. Denique a contrario id confirmari potest, quia stultitia, & error imperfectiones sunt intellectus, ait autem Gregorius lib.2.Moral.cap.26.alias 36.sapientiam dari, ut stultitiam depellat: ergo.

Explicatur Scripturæ loca in contrarium adducta.

12. Neque obstant alia testimonia in contrarium: nam intelliguntur causaliter, quatenus charitas causat sapientiam, vel ab illa causatur. Maxime vero ita loquitur Augustinus, ita enim dicit, charitatem esse sapientiam, sicut scriptum est in libro Job. 28. *Pietas ipsa est sapientia. Porro* (ait Augustinus) *pietas cultus Dei est, nec colitur nisi amando: summa ergo sapientia est in illo præcepto: Diliges Dominum Deum tuum. Ac per hoc sapientia est charitas Dei. Per hoc*, ait, id est, quia vera sapientia ad charitatem inducit, & charitas sapientiam fovet. Probant etiam dicta testimonia mentis intelligentiam non habere statum, nec mereri nomen sapientiæ, nisi cum vero Dei cultu, & amore juncta sit. Vel etiam suadent, esse aliquem spiritum sapientiæ, qui non nisi diligentibus Deum tribuitur: non vero quod ipsa sapientia sit formalis amor. Unde nihil refert, quod sapientia a sapere denominetur, quam saporem efficit delectatio charitatis, vel spei, quia aliud est, unde nomen imponitur ad significandum, aliud quod significat, ut est vulgare. Sic enim licet nomen sapientiæ fortasse ab illo sapore spirituali sumptum sit, fortasse tanquam ab effectu perfectæ sapientiæ, nihilominus res significata per illud nomen, perfectio est intellectus, quæ vel spem, & charitatem gignit, vel ab illis gignitur, non tamen est formaliter spes, aut charitas. Nec in Patribus invenietur unquam nomen sapientiæ secundum propriam rationem ejus his virtutibus attributum.

Probabiliter sapientia ad fidem revocare posset Scotus.

13. Quocirca sicut Scotus intellectum, & scientiam vocat fidem, ut nullum sit in intellectu supernaturale donum præter fidem, ita posset, & fortasse verisimilius dicere, eandem fidem sapientiam vocari: nam sicut ipse vocat fidem intellectum, & scientiam secundum diversas rationes, vel conceptus inadæquatos illas voces uni fidei accommodando, ita posset eandem fidem sapientiam vocare, rationes illas aliter interpretando. Nam eadem cognitio nomen fidei sortitur quasi ex objecto formali, quatenus est assensus in authoritate Dei dicentis fundatus, alias ergo tres denominationes potest sumere ex materia, vel ex modo operandi, vel ex effectibus. Dicetur enim intellectus, quatenus est simplex intelligentia divinorum, illis præbendo assensum sine discursu, quasi primis principiis sub divino lumine. Vocabitur autem sapientia, quatenus Deum ipsum, ejusque attributa contemplatur cum aliquo discursu formali, vel virtuali per rationes proprias, & supremas veritates divinas cognoscendo, v.g. Deum, quia est purissimus actus, esse immutabilem, & infinitum, ac omnipotentem, ac summe perfectum. Et hinc etiam illum considerat ut summe amabilem, colendum, &c. Scientia vero dicitur, quatenus veritates etiam creatas, & revelatas amplectitur, & ex illis ad Deum ascendit, & ex illis judicat, esse etiam colendum, &c. vel e converso eandem fidem, quatenus in ipsis mysteriis ad humanitatem Christi, vel alia mysteria creata pertinentibus, versatur, in eis unam veritatem ex alia intelligit, ut Christum habere voluntatem humanam, quia est homo, vel quid simile. Sic enim non est novum eandem rem diversis nominibus propter diversas considerationes appellare, ut intellectus vocatur ratio superior, & inferior, & memoria, &c.

Vera sententia hæc tria dona a fide distinguit. Probatur 1.

14. Sed nihilominus multo verisimilius videtur, nullum ex donis cum fide confundi, seu esse eundem actum cum illa. Primo quidem, quia illa dona Christo primitus attributa sunt, qui non habuit fidem: illa etiam in Angelis sanctis inveniri tradit Ambros. lib.1. de Spiritu Sancto capit. 20. Unde etiam communiter docent Theologi, hæc dona in beatis manere, cum Magistr.in 3.distin.34. Video responderi posse in Christo spiritum sapientiæ, scientiæ, & intellectus non fuisse actus distinctos ab actibus scientiæ beatæ, vel potius infusæ, quatenus per illa lumina judicat de rebus divinis, tanquam de principiis, & tanquam de conclusionibus, vel per altiores, vel per inferiores causas, aut media. In nobis autem hæc inveniri inferiori modo, & ratione, ac subinde per fidem. Quia non oportet, ut illi actus numerati ab Isaia, inveniantur in nobis & in Christo secundum eandem rationem, id est, ejusdem speciei essentialis, sed satis est, quod sint secundum aliquam participationem, ratione cujus eadem nomina sortiantur. Quia Patres supra citati de his perfectionibus loquentes, dicunt fuisse in Christo secundum plenitudinem, in nobis vero secundum quandam inferiorem participationem. Et juxta hunc modum consequenter dicetur, hæc dona secundum rationes generales sapientiæ, &c. futura esse in beatis, commutata vero in alia perfectioris, & altioris rationis illi statui magis proportionata. Quæ quidem responsio non potest evidenter impugnari; re tamen vera Theologi non sunt in illo sensu loquuti, quando dixerunt, actus illos donorum manere in patria, nec Patres illa tribuunt Christo ratione scientiæ beatæ, aut infusæ, sed tanquam diversas perfectiones eas numerant, ut dixi etiam in dicto loco tertiæ partis, & ideo cum possint aliter illa dona intelligi, ut mox videbimus, & id ad majorem gratiæ perfectionem, & amplitudinem pertineat, non est cur hos actus cum actu fidei confundamus.

15. Accedit, quod hæc dona censentur esse propria justorum; ergo non manent in peccatoribus, etiamsi in eis maneat fides; sunt ergo actus distincti. Item in Scriptura semper innuitur distinctio istorum actuum tam inter se, quam a fide. Nam Salomon jam fidem habebat, cum invocavit, & datus est illi spiritus sapientiæ. Et simili modo David orabat, *Da mihi intellectum*, Psalm. 123. Et de justo dicitur Eccles. 15. *Cibavit illum pane vitæ, & intellectus, & aqua sapientiæ salutaris potabit illum*; & infra. *Implebit illum spiritus sapientiæ, & intellectus*. Et cap. 39. de justo dicitur: *Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiæ replebit illum*. Et Eccles. 24. de primis parentibus: *Creavit illis scientiam spiritus*. Quæ omnia, & similia multa, quæ de his donis, seu perfectionibus in Scripturis leguntur, non est verisimile, propter solam fidem, vel ejus augmentum fuisse dicta. Præterquam quod illa ratio distinguendi in actu fidei illas denominationes, est voluntaria, & non satis constans. Quia fides non solum ita denominatur in ordine ad rationem credendi, sed etiam in ordine ad rem creditam. Et in ordine ad illam distingui solet fides ab intelligentia non solum nomine, sed etiam perfectione. Unde est illud Isai.7. juxta Septuaginta, *Si non credideritis, non intelligetis*, & in pura fide non cognitio per causas altiores vel inferiores, sed simplex assensus per Dei authoritatem. Oportet ergo, has perfectiones, intellectus, sapientiæ, & scientiæ aliquos actus esse a fide distinctos, ac subinde ex hac parte dari actus aliquos intellectus supernaturales, distinctos a fide, qui sine auxilio gratiæ haberi non possunt. Quales autem sint, & quomodo a fide, & inter se distinguantur, in sequentibus capitibus exponetur.

Probatur 2.

CAPUT XVIII.

Quid sit actus sapientiæ specialiter Spiritui Sancto attributus?

Non procedit quæst. de sapientia extraordinario modo collata: Nec de Prophetia.

1. Suppono non esse sermonem de extraordinario modo scientiæ, & sapientiæ per se infusæ, quam Deus potest conferre de veritatibus ipsis divinis, & supernaturalibus, vel etiam de naturalibus, & futuris, &c. prout illas contulit plene animæ Christi, & ex parte dedit Salomoni, & forte aliis ex privilegio. Hæc enim scientia non spectat ad ordinem gratiæ gratum facientis, de qua nunc tractamus. Et eadem ratione hic non agitur de actu prophetiæ, quia spectat ad gratias gratis datas, & de distinctione illius a fide alibi dicendum est. Agimus de his actibus prout communi lege censentur dari fidelibus vitam gratiæ habentibus. Inter quos Isaias primo loco posuit sapientiam, & ideo ab illa initium sumemus.

2. Primo igitur de actu Sapientiæ varie loquitur D. Thomas: nam 1.2. quæst.68. artic. 4. absolute dixit, donum

donum sapientiæ dari, ut perficiat intellectum speculativum in judicando ex motione peculiari Spiritus Sancti. Juxta quam sententiam actus sapientiæ nihil aliud est, quam judicium intellectus speculativi ex divino instinctu immissum. Hæc autem declaratio procul dubio non sufficit, primo quia totum id convenit actui fidei: nam est actus intellectus speculativi quoad judicium de rebus propositis ut revelatis a Deo, & elicitis ex peculiari Spiritus Sancti motione, & instinctu, ut late in præcedenti libro ostensum est. Secundo multo magis id convenit actui intellectuali prophetiæ, nam est judicium de veritate speculativa ex singulari motione divina, ut constat. Tertio actus, etiam scientiæ infusæ in Christo est judicium speculativum ex motione Spiritus Sancti, non enim potest aliter fieri, cum sit supernaturalis, & tamen distinguitur a dono sapientiæ, etiam in ipso Christo. Quarto juxta illam doctrinam omne judicium speculativum ab Spiritu Sancto immissum intellectui, erit donum sapientiæ, seu actus ejus: consequens nulla ratione videtur admittendum, alias judicium de rebus creatis, & inferioris ordinis, seu non pertinentibus ad salutem, pertinebit ad unum ex propriis donis Spiritus Sancti v.g. quod astra sint paria, vel imparia a Spiritu Sancto inditum, vel quid simile; consequens autem est plane contra mentem Scripturæ, & Sanctorum de donis Spiritus Sancti loquentium. Ad hæc vero generatim responderi potest, D. Thomam in illo loco non intendisse exacte definire, aut declarare propriam rationem doni Sapientiæ, sed tantum communi quadam ratione illud explicare, quantum ad distinguendum illud a cæteris donis sufficeret, & hoc per illa verba sufficienter præstitisse, integram, & specificam rationem doni sapientiæ in proprium locum explicandam reservando.

Sapientiæ explicatio ex D. Thoma.

Non sufficit.

Responsio pro D. Thom.

3. Quæ quidem responsio satisfacit objectionibus propositis, nam illis concedit, quod intendunt, nimirum in illa explicatione non contineri adæquatam descriptionem doni sapientiæ, & ideo mirum non esse, quod illæ proprietates in aliis actibus inveniri possint. Sed tunc superest explicandum, quo peculiari modo sapientiæ donum judicium speculativi intellectus perficiat, ut in hoc distinguatur ab aliis virtutibus supernaturalibus, quæ speculativum etiam intellectum in judicando perficiunt. Et præterea insurgit nova objectio, quia etiam per illam doctrinam non sufficienter distinguitur donum sapientiæ a dono scientiæ. Nam etiam donum scientiæ principaliter perficit intellectum speculativum, ut docet idem Divus Thomas 2. 2. quæst. 8. artic. 6. & quæst. 9. artic. 3. & perficit quoad judicium, ut dicto artic. 6. quæst. 8. & in artic. 1. quæstione 19. dicit; ergo in hoc non distinguitur a dono sapientiæ. Nec etiam in hoc, quod scientiæ donum non tantum est speculativum, sed etiam practicum, ut ibidem ait Divus Thomas, nam idem de dono sapientiæ docet 2.2. quæst. 45. artic. 3. ergo ex priori doctrina data in 1.2. non satis distinguitur sapientia a scientia, etiam in illo generali, & perfunctorio modo.

Approbatur responsio.

Objectio.

4. Ad hanc vero postremam objectionem respondeo, D. Thomam mutasse sententiam quoad donum scientiæ, nam 1. 2. processit supponendo, donum scientiæ esse pure practicum, & ex illa hypothesi sufficienter distinxit ibi hæc dona. Postea vero docuit, etiam donum scientiæ esse principaliter speculativum, & secundario practicum, qua sententia supposita ingenue fateor, priorem rationem distinguendi non esse sufficientem, nec posse subsistere. Veruntamen de distinctione sapientiæ a scientia, & intellectu, dicemus, tractando, quid illa sit, quia distinctio supponit cognitionem extremorum, nunc declarandum est, quid ipsa sapientia sit, & præcipue quomodo a fide distinguatur, vel in materia, vel in modo operandi circa talem materiam. Et consequenter etiam exponemus, quomodo a Theologia differat, nam Theologia etiam est virtus intellectualis, & sapientia esse censetur. Omissis autem variis modis explicandi hoc donum, ut ad intellectum pertinet, duos præcipue expendemus.

Solutio.

5. Primus modus explicandi hunc actum sapientiæ esse potest distinguendo in fide ipsa principia fidei, & conclusiones, quæ ex illis deducuntur, ex quibus conclusionibus quædam sunt omnino supernaturales, & divinæ; aliæ sunt inferioris ordinis. Sapientia itaque non versatur circa principia fidei, judicando de illis, quia hoc est munus fidei; versatur ergo circa conclusiones deductas ex principio fidei, non quascunque, sed maxime divinas, & supernaturales. Quia sapientia per causam altissimam judicat, teste Aristot. 1. Metaphys. cap. 2. & ita sapientia simpliciter, judicat per primam causam simpliciter, quæ est Deus: & ut sit sapientia divina, debet etiam judicare de divinis rebus, juxta doctrinam Augustini lib. 12. de Trinit. cap. 19. & ut sit sapientia supernaturalis debet esse non per studium humanum, sed modo supernaturali a Spiritu Sancto descendens, ut ait D. Thomas dicta quæst. 45. art. 1. ad 2. ubi etiam addit, sapientiam differre a fide. *Nam fides assentit veritati divinæ secundum se ipsam, sed judicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ.* Non enim videtur posse intelligi, quid sit *judicium secundum veritatem divinam*, nisi judicium de veritate aliqua deducta ex ipsa veritate divina immediate revelante priorem veritatem, ex qua alia deducitur.

Opinio 1. de quidditate sapientiæ, ejusque distinctione a fide.

6. Hæc vero explicatio, præter difficultates, quas necesse est pati in explicanda distinctione hujus doni a dono scientiæ, & intellectus, de quibus statim dicemus, licet sufficienter distinguat sapientiam a fide non potest distinguere donum sapientiæ a Theologia, ad quam pertinet judicare de conclusionibus divinis, quæ ex principiis fidei eliciuntur, & ideo etiam est, & vocatur sapientia. Quod si quis distinctionem constituere velit in hoc, quod Theologia acquiritur per studium humanum, donum autem sapientiæ per infusionem, & motionem Spiritus Sancti. Contra hoc est, quia hæc differentia non potest esse in substantia actus, nec in ejus certitudine, sed solum in accidentali modo, & ita sapientiæ donum solum erit per accidens infusum. Probatur assumptum, quia actus doni sapientiæ sic explicatus non fit a nobis sine discursu, nam est deductio conclusionis ex principio fidei, quod humano modo non fit sine discursu. Neque est verisimile, Spiritum Sanctum per donum sapientiæ elevare hominem ad judicandum de conclusionibus ex principiis sine discursu. Oporteret enim, eodem actu judicare de conclusione in ipso principio, huic autem contrarium supponitur, nimirum, judicium de principio esse alterius rationis, & altioris virtutis, quam judicium conclusionis: nam illud est fidei virtutis Theologicæ, hoc vero sapientiæ. Fit ergo judicium doni sapientiæ per Theologicum discursum; ergo non est, unde in substantia differat a judicio nostræ Theologiæ acquisitæ, quia utrumque judicium nititur in eodem medio, & revelatione fidei applicata ad conclusionem mediante discursu. Solum ergo differre poterunt in modo, si Spiritus Sanctus speciali auxilio faveat ad velocius, vel melius faciendum discursum, quod est accidentarium, quia semper ille discursus est naturalis, & in lumine naturali fundatur quoad illationem.

Impugnatur, quia sapientiã cũ Theologia cõfundit.

Solutio.

Rejicitur.

7. Dicet forte aliquis, assensum Theologicum, si debito modo fiat, esse supernaturalem quoad substantiam, quatenus est certior ipsa naturali scientia, & ideo non esse inconveniens, quod donum sapientiæ sit actus ejusdem rationis, quia nihilominus erit per se infusus, & supernaturalis, pertinebitque ad donum solum propter specialem modum obtinendi illud judicium ex peculiari motione Spiritus Sancti.

Altera solutio.

8. Sed contra hoc obstat primo, quia juxta illam sententiam etiam fatendum est, habitum Theologiæ esse per se infusum, & supernaturalem in substantia, quia est ejusdem ordinis cum suo actu. Unde consequitur, habituale donum sapientiæ non differre in substantia ab habitu proprio Theologiæ, quia actus non differunt in substantia, & modus ille supernaturalis non cernitur in habitu, sed in actu, nec modus ille procedit per se ab habitu, sed tantum ab actuali auxilio Spiritus Sancti. Sicut eadem temperantia acquisita, est, quæ est honestate naturali servat castitatem tempore tentationis, & extra illam, licet tempore tentationis id faciat ex auxilio gratuito, & non

Oppugnatur 1°.

urgente

urgente tentatione possit id facere absque auxilio: nam quando auxilium non datur propter speciem actus, sed propter modum accidentarium, tunc actus ab eodem habitu procedit: ergo fatendum erit, habitum Theologiæ infundi omnibus justis, licet simplices illo utantur raro, & ex speciali instinctu, & motione Spiritus Sancti quoad modum discursus, sapientes vero, vel addiscentes illo uti possint studio humano, & ideo frequentius illo utantur.

9. Item sequitur, donum sapientiæ de se manere posse sine charitate, sicut Theologia manet sine illa: nam fidelis peccator potest elicere conclusiones ex principiis fidei, & de illis judicium ferre. Quod si quis dicat, posse quidem hoc fieri modo, & studio humano, non vero ex motione Spiritus Sancti. Falsum hoc est, loquendo per se, & ex vi, & indigentia talium actuum: nam si Spiritus Sanctus nolit dare hanc motionem, nisi justis, hoc extrinsecum, & accidentarium est, & gratis dicitur, unde enim constat de Spiritus Sancti voluntate? sæpe enim solet juvare peccatorem ad recte ratiocinandum, & judicandum ex principiis fidei, vel propter utilitatem communem, vel etiam propter aliquod bonum recipientis; & præterea cum habitus respondens his actibus, per se tantum pendeat ex fide, sicut Deus non aufert fidem propter peccatum, nec aufert talem habitum, sicut de facto non aufert a Theologo sapiente habitum Theologiæ propter peccatum, quod non sit contra fidem, sive habitus Theologiæ in se naturalis, sive supernaturalis esse censeatur.

Oppugnatur 2.

10. Denique ex illa sententia sequitur donum sapientiæ esse æque obscurum, ac fidem, quia judicium ejus essentialiter pendet ex judicio fidei, & consequenter sequitur, donum sapientiæ non manere in patria, contra D.Thom. & Theologos communiter, sicut Theologia hic acquisita non manet eadem numero, vel specie in patria, quia Theologia viæ tam essentialiter est obscura, & nititur testimonio Dei, sicut fides, licet non tam immediate. Scio, de Theologia respondere aliquos, Theologiam secundum se spectatam non esse obscuram, sed hoc illi accidere, & ideo manere posse cum evidentia principiorum, idemque dici posset de hoc dono sapientiæ. Sed hæc dicuntur vere de Theologia, vel sapientia in genere, non tamen de hac Theologia in specie, quæ generatur ex principiis tantum creditis, illa enim diversa est in specie a Theologia evidente, & tam essentialiter nititur testimonio, sicut fides, unde trahitur, & ideo non potest esse sine illa. Idemque erit de judicio sapientiæ, si deductum est per discursum ex judicio fidei, & consequenter tale donum non manebit idem numero, vel specie in patria, sed aliud excellentius loco illius. Hæc incommoda occurrunt in hoc modo explicandi actum hujus doni, quæ si aliquis devoraverit, vel tolerabilia visa fuerint, poterit illum probabiliter defendere. Ego autem illum non probo; quia non est consentaneus doctrinæ D. Thomæ, & Theologorum, ut illationes factæ ostendunt, quæ revera singulares sunt, & non possunt facile concedi. Et præterea, quia sapientia sic explicata non est necessaria ad justitiam, neque admodum utilis, & ideo non est, cur inter dona Spiritus Sancti numeretur, & omnibus justis tribuatur: nam prout esse potest utilis ad commune bonum Ecclesiæ, potius ad gratias gratis datas pertinebit.

Oppugnatur 3.

Impug. 4.

11. Secundus ergo modus explicandi actum hujus doni est, ut immediate versetur circa ipsa dogmata fidei, ea præsertim, quæ ad Deum ipsum pertinent, & in hoc cum fide conveniat, differat autem in actu; quem circa illam materiam exercet. Quam diversitatem D.Thom. dicta quæst.45.art.1.ad 2. his solis verbis explicuit, *Sapientiæ donum differt a fide, nam fides assentit veritati divinæ secundum se ipsam, sed judicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ*. Quæ verba sine dubio sunt valde obscura. Quid est enim assentire secundum veritatem divinam, nisi propter veritatem divinam assentire? hoc autem facit fides credendo primæ veritati; ergo assentit secundum veritatem divinam; ergo in hoc non differt a sapientia. Vel e converso, si sapientia judicat secundum veritatem divinam, eadem veritas divina est illi ratio judicandi: ergo etiam ipsa assentit veritati divinæ. Denique vel D. Thomas loquitur de veritate divina tantum ut de re cognita, & sic non est differentia, quia de eadem veritate judicant fides, & sapientia: vel loquitur de veritate divina, ut ratione assentiendi, & sic idem est assentire divinæ veritati, vel judicare secundum ipsam: vel fidei attribuit primam veritatem, ut rationem assentiendi, & sapientiæ solum, ut rem cognitam, & tunc oportet exponere, sub qua ratione donum sapientiæ versetur circa veritatem divinam, cum illius non habeat majorem evidentiam, nec perfectiorem cognitionem, quam fides, imo neque æque perfectam.

2. Opinio.

Difficultas contra hanc opinionem.

12. Cajetanus ibi hac difficultate oppressus distinctionem excogitavit inter assensum, & judicium, dicitque donum sapientiæ, & fidem non differre in materia, nec in ratione assensus, sed in actu; quia fides assentit veritati divinæ, sed non judicat, sapientia vero judicat. Differentiam autem inter assensum, & judicium in hoc constituit, quod assensus est sola determinatio ad alteram partem contradictionis, judicium vero est *determinatio rei, ut est, vel esse debet*. Quæ duo dicit se se quidem mutuo inferre, formaliter autem differre, & assensum priorem esse judicio secundum naturam. Quod declarat exemplo, quia in quæst. v. g. de conceptione Virginis sine peccato, qui ignorat, quæ pars contradictionis vera sit, abstinet a judicio, & nihilominus determinando se ad unam partem, credit illam. Postea vero addit Cajetan. etiam fidem judicare secundum causas altissimas, non tamen cum tanta perfectione, qui egeat judicio sapientiæ, de quo etiam ait, non esse alium actum a judicio, sed eundem alio modo, scilicet ex instinctu Spiritus Sancti.

Cajetani distinctio & solutio.

Confirmatur exemplo.

13. Ego vero intelligere non valeo differentiam inter assensum, & judicium. Et inprimis illa distinctio non habet fundamentum in D. Thom. nunquam enim illam insinuavit, sicut nec alii Theologi, vel Philosophi. Deinde si non sit æquivocatio in verbis, non potest actus intellectus circa aliquam materiam sub aliqua ratione esse assensus, quin formaliter, & essentialiter sit judicium, & e converso. Dico autem, *si non sit abusus, & æquivocatio in vocibus*. Nam si nomen judicii restringatur ad judicium de re per medium intrinsecum, vel per effectum, assensus vero latius sumatur pro quacunque determinatione intellectus, sic distingui poterunt aliquo modo, tamen ille est voluntarius usus vocum. Et adhuc illo modo non poterunt distingui, nisi ut genus, & species, quia judicium erit perfectior assensus secundum illam conditionem, non potest tamen negari, quin judicium essentialiter sit determinatio intellectus ad id, quod judicat, & consequenter non potest esse judicium, quin sit assensus. Re tamen vera etiam omnis assensus est judicium, neque illa distinctio vocis *judicium*, habet fundamentum in usu, neque in aliqua impositione, de qua constet. Unde supponunt omnes, judicium intellectus posse esse evidens, & inevidens, certum, & incertum, & per medium intrinsecum, & extrinsecum, quod est evidens ex usu illius vocis, tam inter Philosophos, & Theologos, quam in communi vulgo. Sic enim dicimus, vel leviter, vel temere judicare de aliquo, qui facile credit, aut assentit, illum peccare, vel prava intentione operari: hæreticus etiam dicitur de rebus fidei judicare esse falsas, cum solum humana fide ducatur. Item dicimur judicare inter opiniones, quando alteri assentimus, etiamsi evidentiam, vel charitatem non habeamus, & sine medio intrinseco utamur.

Distinctio Cajet. exploditur, & ostenditur assensum, & judicium idem esse.

14. Stante ergo hoc usu vocis, est evidens, non esse differentiam inter assensum, & judicium. Nam, ut ostendi, judicium veritatis intrinsece, & essentialiter est assensus, quia est determinatio ad alteram partem contradictionis, & e contrario omnis assensus est judicium quia est determinatio rei, ut est, vel esse debet. Nam qui credit, Deum esse trinum, & unum, determinat in mente, ita esse: & qui credit, Deum esse hominem, determinat ita esse debere. Item non potest intellectus determinari ad assentiendum alicui veritati, nisi judicando illam esse veritatem; quomodo enim determinatur, si non judicat de eo, ad quod se determinat. Unde impossibile est, determinationem esse prio-

Impugnatur amplius Cajetan.

rem judicio, vel e converso. Nec exemplum Cajetani aliquid confert, nam qui ignorat, an B. Virgo fuerit concepta in peccato, nec ne? quando ad neutram partem se determinat, est propriissime ignorans, seu dubitans negative: quando vero ad alteram partem se determinat, quamvis habeat ignorantiam veritatis in se, & oppositam scientiæ, seu evidentiæ, aut fidei divinæ, tamen eo ipso, quod se determinat ad alteram partem, judicat illam esse probabiliorem, aut veram cum formidine, & quoad hoc putat, se jam non ignorare, sed aliquo modo rem illam cognoscere.

Cajetani exemplū eluditur.

15. Ad hominem item possumus contra Cajetan. convincere, in præsenti etiam materia non habere locum distinctionem illam. Quia ipse Cajetan. fatetur, peccatorem sine dono Spiritus Sancti percipere divina, utique illis assentiendo, & judicare etiam cavendum esse ad idololatria secundum altissimas causas, & hoc judicium dicit esse actum fidei, & recte, quia creditur certitudine fidei, & quia Deus ita revelavit: est ergo ille etiam assensus fidei; ergo similiter quilibet assensus fidei de quacunque veritate revelata est judicium de illa secundum altissimas causas divinæ veritatis: ergo etiam actus sapientiæ eodem modo, quo judicium, est etiam assensus. Quod autem Cajetan. in fine subjungit, actum fidei, & doni esse eundem, solumque differre in modo, quia procedit ex instinctu Spiritus Sancti, destruit doctrinam D. Thomæ de donis; quia actus fidei non potest altiori modo procedere ab Spiritu Sancto per instinctum doni, quam per inspirationem ipsius fidei, licet in hac inspiratione possit esse latitudo, & una possit esse major, vel efficacior, vel cum majori intensione, qui modus accidentarius est. Item ille modus non est in ipso actu, sed in causa actus, scilicet, in præveniente auxilio majori, vel minori, quo non obstante actus non est in se melior essentialiter, accidentalis autem differentia & parum refert, quia tota illa latitudo perfectionis continetur sub virtute fidei, & sæpe poterit non intercedere ex libertate hominis minus cooperantis, quam cum majori auxilio possit.

16. Dico ergo, fidem, & sapientiam convenire tam in ratione judicii, quam assensus, differre tamen quia fides judicat simpliciter esse verum, quod revelatum est, & quia revelatum est. Sapientia vero, ut hic sumitur, non judicat de veritate ipsa revelata, quod vera, vel falsa sit, sed judicat de rebus divinis, quatenus convenientiam habent, & dignæ sunt, ut amentur, vel credantur. Sicut in mysterio Incarnationis v.g. aliud est, ita esse, aliud, esse conveniens, & decens divinam bonitatem, & sapientiam, &c. Primum ergo judicatur per fidem, secundum per donum sapientiæ, quando ex peculiari instinctu, & motione Spiritus Sancti habetur tale judicium, & hoc sensu ait D.Thom. supra citatus, sapientiam judicare, inhærendum esse rebus divinis. Et ita sunt priora verba intelligenda: nam judicium fidei supponitur, & est quasi directum, sapientiæ vero quasi reflectitur in rem divinam creditam, & attentius illam contemplatur, ac ponderat, ac tandem judicat adhærendum esse illi, tanquam dignissimæ fide, vel dilectione.

Vera assertio de convenientia, & differentia fidei, & sapientiæ.

17. Dices, etiam fidem judicare, res fidei esse dignas assensione, & mysteria supernaturalia esse convenientia, &c. Respondetur, fidem non habere directe hæc judicia, & quando illa habet, solum esse sub ea ratione, qua ut dicta a Deo proponuntur. Sapientia vero de his judicat ex contemplatione ipsarum rerum revelatarum per fidem, quasi intuendo in illis, vel ex earum effectibus rationes convenientiæ, vel amabilitatis, aut aliarum proprietatum, de quibus judicat. Et isto modo solet contemplatio sapientiæ attribui, ut est apud Augustinus 12.de Trinit. cap.4. Sic etiam D.Thomas dicta quæst.45. art.2. dixit, hoc judicium sapientiæ esse secundam quandam connaturalitatem ad amorem. Supponit enim hoc donum amorem divinum: amor autem, ut dixit Dionys. cap 4. de Divin. nominibus, transfert amantem in amatum per singularem unionem, & inde facile oritur judicium de rebus divinis per quandam connaturalitatem ad illas. Sicque dixit August. lib.8. de Trinit. cap.9. *Quanto flagrantius Deum diligimus, tanto certius, sereniusque videmus*. Nam qui amat, magis attendit, & considerat ea, quæ amat, & facilius illi placent. Quod confirmant Christi verba Joan. 7. *Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina, utrum a Deo sit*. Et inde nascitur effectus ille, a quo hic actus sapientiæ nomen accepit, nam ea, quæ amantur cum suavitate, & dulcedine cogitantur.

Solvitur instantia.

18. Et hinc etiam intelligitur, hunc actum sapientiæ non ita tribui intellectui speculativo, quin circa practicas etiam veritates versetur, sed dicitur esse perfectio speculativæ partis, vel quia in illa principaliter versatur, quia etiam de practicis in generali, & modo speculativo judicat, ut D. Thomas dicta quæst.45. art. 3. docuit. Atque ita etiam explicuit hoc sapientiæ donum Albert. in 3. distin.35. art.1. ad 1. dicens, sapientiam esse quoddam lumen divinorum, sub quo videntur, & gustantur divina per experimentum. Et similiter dicit Richard. ibi artic.2. quæst.1. actum sapientiæ esse contemplari Deum ex dilectione, cum quadam experimentali suavitate in affectu. Atque hæc sententia satis pia, & probabilis est, & juxta illam facile distinguitur actus sapientiæ ab actu fidei, quia sapientia non est credulitas veritatis, sed supponit illam, & consistit veluti in quadam scientia experimentali veritatis creditæ.

19. Semper tamen relinquitur difficultas, quomodo talis actus possit esse supernaturalis quoad substantiam, cum videatur in medio quodam naturaliter cognito niti, illa enim experientia amoris, & bonitatis Dei naturalis est: unde nunquam potest esse tanta, ut faciat evidentiam veritatis cognitæ. Dicendum vero est, experimentum illud plus esse, quam naturale, quia est per effectus supernaturales, & ex peculiari operatione Spiritus Sancti conferentis quendam peculiarem sensum spiritualem illorum effectuum, & affectuum internorum, qui per solum naturale lumen apprehendi non posset. Et licet inde non cognoscatur evidenter veritas rerum divinarum, quæ per fidem revelantur, evidenter nihilominus judicantur, & reputantur consentaneæ divinæ bonitati, & quadam peculiari certitudine causata etiam ex motione Spiritus Sancti mens illis adhæret, & fide ac amore dignas reputat, & ita talis actus in sua substantia, & modo supernaturalis est, & sine Spiritus Sancti specialissimo auxilio non obtinetur.

Quomodo hic actus in se supernaturalis sit.

Resolutio

CAPUT XIX.

Quis sit actus intellectus dono Spiritus Sancti specialiter attributus?

1. SEcundo explicandus est actus intellectus, quem Isaias secundo loco numeravit, de quo etiam Divus Thom. in diversis locis videtur varie loqui. Nam 1. 2. quæst. 8. artic. 4. sentit actum intellectus non pervenire ad judicium, sed sistere in apprehensione supernaturalium veritatum ad intellectum speculativum pertinentium, ut de illis judicet sapientia, quia in hoc tantum distinguit hunc actum ab actu sapientiæ: a scientia vero, & consilio illum distinguit, quia istorum duorum munera ibi tribuit intellectui practico. Hæc autem doctrina patitur difficultates. Una est, quia difficile est, realiter distinguere apprehensionem a judicio in supernaturali cognitione ejusdem veritatis. Quia vel per apprehensionem illam cognoscitur veritas rei apprehensæ, id est, ita esse, sicut apprehenditur, vel sistitur in sola compositione, sine cognitione, an ita sit, vel non sit, sicut modo apprehendo astra esse paria, ignorando, an ita sit. Si primum dicatur illa apprehensio est judicium, quid enim est judicare, nisi mente definire, ita esse, & veritati assentire? At ille, qui apprehendendo propositionem cognoscit esse veram, jam assentit illi, & mente definit ita esse; ergo si intellectus ut est donum apprehendit, cognoscendo judicat: ergo non potest in hoc distingui ab actu sapientiæ. Si vero dicatur secundum, scilicet, per actum illum apprehendendi, non cognosci veritatem rei apprehensæ, profecto imperfectissimus est talis actus, & non est, cur sit supernaturalis, maxime cum

Doctrina S. Thom.

1. Diffic. contr. doctrinā D.Thom.

non fiat per species per se infusas, sed per acquisitas per visum, vel auditum.

2. Diffic. 2. Et præterea est supervacaneus talis actus, quia ipsa sapientia non potest judicare, nisi per ipsummet, actum, quo judicat, apprehendat rem, de qua judicat: ergo superfluum est ponere præviam apprehensionem puram, & peculiarem Spiritus Sancti gratiam ad illum actum postulare. Consequentia clara est, antecedens probatur, quia homo in hac vita non judicat, nisi componendo, & dividendo, vel syllogistice concludendo: non potest autem componere, nisi apprehendendo terminos, & illos ordinando, & conjungendo per actum, quo cognoscat, eos vere conjungi, vel disjungi: ergo dum sapientia judicat, componit, & apprehendit. Denique altius est judicium fidei, quam sapientiæ: at vero judicium fidei non fit sine intima compositione, & apprehensione: ergo nec judicium sapientiæ aliter fit. Ideoque licet ante judicium fidei præcedat cogitatio, & consequenter apprehensio rei credendæ, nondum cognoscendo veritatem, seu an ita sit, sicut apprehenditur, nihilominus illa apprehensio, quæ antecedit, non est specialis actus supernaturalis, nec propter illum ponitur speciale donum, vel auxilium Spiritus Sancti distinctum ab ipsa fide, & auxiliis ad illam necessariis: ergo nec judicium sapientiæ tale donum præterequirit. Videntur ergo hæc argumenta convincere, actum intellectus, si supernaturalis sit, & versetur circa res divinas, & supernaturales, necessario consistere in aliquo judicio. Sic autem difficillimum est, illum ab actu fidei, & sapientiæ distinguere, quia non potest esse judicium de veritate per se nota viatori, quia hæc cognitio non datur in via de veritatibus divinis: ergo vel est ex testimonio divino, & sic non distinguitur a fide; vel est ex alio medio, ut ex effectibus, vel congruentiis, & sic non potest distingui a sapientia, vel scientia, aut explicare oportet, quod sit ejus motivum, & quæ sit veritas, de qua fert judicium.

3. Diffic.

D. Thom. dono intellectus aliquod judicium attribuit. 3. Nihilominus D. Thom. vel non persistit in priori sententia, vel aliter illam explicuit, præbendo intellectui aliquam veram cognitionem, & judicium, 2.2. quæst. 8. artic. 1. ubi in corpore concludit, intellectum esse *quoddam supernaturale lumen, quo potentia penetrat, & cognoscit, quæ per lumen naturale cognoscere non valet*: penetrare autem, & cognoscere, non est pure apprehendere absque judicio, & solut. ad 3. dicit, intellectum judicare quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et solut. ad 1. & 2. comparando hunc intellectum quasi divinum cum naturali intellectu principiorum, videtur aperte sentire, sicut intellectus principiorum est judicativus principiorum naturalium, ita intellectus donum principiorum supernaturalium. Præterea in artic. 2. intellectui tribuit illustrationem mentis in Scripturarum intelligentia, & de illo exponit verba Luc. ult. *Dedit illis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Intelligere autem Scripturas non fit sola apprehensione sine judicio, ut per se notum est. Et in corpore ejusdem artic. tribuit intellectui, quod per illum homo intelligit fidei veritates, saltem quoad hoc, *ut cognoscat, quæ exterius apparent illi contraria, non esse vere contraria, neque propter illa esse a veritate fidei recedendum*: hoc autem sine magno judicio non fit; ergo munus intellectus præcipue versatur in judicando de his, quæ apprehendit. Item in articulo tertio tribuit huic intellectui non solum speculativam cognitionem, sed etiam practicam, quia cognoscit humanos actus secundum quod per legem æternam, seu per rationem æternam regulantur, practica autem cognitio regulativa operationis judicativa est. Denique in articulo quinto dicit ad donum intellectus pertinere rectam æstimationem de ultimo fine, recta autem æstimatio judicium mentis est: ergo etiam pertinet ad intellectum judicare.

Vera assertio Donum intellectus etiam judicium includit. 4. In hoc puncto mihi inprimis videtur, ponendum esse actum intellectus non in sola apprehensione terminorum, vel propositionum sine ulla cognitione, & judicio aliquo de re apprehensa, sed in tali apprehensione, quæ aliquid penetret, percipiat, & consequenter judicet. Hoc quoad rem ipsam apud me convincunt rationes priori loco factæ, quoad mentem vero Divi Thomæ idem probant loca posteriori loco adducta. Neque existimo aliud intellexisse in t. 2. cum dixit, *ad apprehensionem veritatis perfici mentem per donum intellectus*, quia hoc idem dixit 2.2. nam quæst. 8. artic. 1. dixit, *per hoc lumen intellectus reddi hominem bene mobilem a Spiritu Sancto ad apprehendendam veritatem circa fidem*. Et nihilominus ad 3. ibid. ait, quod *intellectus importat quandam perceptionem veritatis*. Idemque habet in quæst. 45. artic. 2. ad 3. ubi tribuit intellectui: *percipere veritates divinas* (ita enim legendum est, non *præcipere*, ut habent aliqui mendosi codices.) Idem ergo D. Thomas intelligit in præsenti per apprehendendi, & percipiendi verba, seu per apprehensionem, & perceptionem: at perceptio veritatis aliquam cognitionem, & judicium requirit, ut constat. Imo in dicta quæst. 8. art. 6. addit, intellectus munus esse penetrare, & capere credenda: quis autem dicat, penetrare, & capere nihil aliud esse, quam propositionem concipere. Probatur rationib. nu. 1. 2. & 3. factis. D. Thom. exponitur.

Natura doni intellectus exponitur. 5. In explicando ergo hoc munere consistit intelligentia hujus actus, & distinctionis ejus a fide, & sapientia. Potest autem in hunc modum exponi; quia quoties aliquid credendum est ex authoritate loquentis, vel scribentis, inprimis necesse est concipere, quo sensu loquatur: & quid dicat, ut postea qui audit, judicet de his, quæ dicuntur, & fidem adhibeat, vel non adhibeat. Unde in doctrina etiam acquisita, diversum studium adhibendum est ad intelligendum, & penetrandum, an Augustin. v. g. hoc, vel illo sensu loquutus fuerit, aliud ad judicandum, an id, quod dixit, verum sit. Quia ergo in hac vita divinas veritates non in se videmus, sed auditu recipimus, vel scripta legimus, ut eas credamus, illa etiam duo necessaria sunt. Et quia res illæ excedunt captum nostrum, & modus ipse proponendi illas obscurus est, & latens: nam & res ipsæ, cum sint maxime spirituales, superant sensibilia phantasmata, & verba sæpe sunt ambigua; ideoque indigemus singulari magisterio Spiritus Sancti non solum ut credamus, sed etiam ut res illas addiscamus, & penetremus, ut loquitur D. Thomas.

Intellectus doni judicium de mente revelantis. 6. Atque ita constat, in hoc actu intervenire judicium aliquod, non de veritate rei dictæ, sed de sensu loquentis, & fortasse etiam de credibilitate rei dictæ: sicut in exemplo posito, quando legendo, & investigando cognoscimus, quæ fuerit sententia August. vel D. Thomæ in aliquo puncto, judicamus profecto hanc vel illam fuisse mentem ejus, licet nondum judicemus, an sententia illa vera, vel falsa sit. Ita ergo in præsenti per intellectum penetramus veritates fidei solum quoad sensum loquentis, ideoque judicamus hoc esse quod dicitur. Hoc ergo judicium includit actum intellectus, quod est donum, & in illo sistit, nam judicare de veritate dicta jam pertinet ad fidem, & ita patet distinctio intellectus a fide. A sapientia vero distinguitur, quia sapientia non investigat sensum loquentis, nec de illo judicat, sed illud jam supponit, sicut etiam supponit fidem de tali mysterio, aliud vero judicium profert de rebus ipsis divinis jam creditis, & amatis, scilicet, quod re vera sint dignæ Deo, & ut æstimentur tales, quales dicuntur & creduntur ex proprio quodam motivo, quod sumitur ex connaturalitate ad effectum bene dispositum per charitatem, & ex effectibus divinis, quæ inde nascuntur, & experimento cognoscuntur, ut declaravimus.

Objectio. 7. Dices: ergo donum intellectus antecedit fidem, quia recta conceptio credendorum præcedere debet, ut quis possit credere; consequens est falsum, quia Isai. 7. dicitur: *Nisi credideritis, non intelligetis*, juxta septuaginta, & D. Thomas supra docet, intellectum non solum supponere fidem secundum se, sed etiam charitate formatam. Respondeo, aliud esse loqui de habitibus, aliud de actibus. De habitu ergo intellectus simpliciter verum est, supponere fidem, imo & gratiam, ut videbimus libro sequenti. De actu vero distinguendum est. Nam potest esse hic actus intellectus Spiritus Sancti solum imperfectus, & quasi inchoa- Solutio. Quid de actu dicendum.

inchoactus, vel perfectus, & consummatus quoad omnia, quæ ad illum pertinere possunt. Priori modo concedo aliquem actum intellectus supponi ad actum fidei infusæ, quia cum homo primo ad fidem vocatur, & inducitur, priusquam credat, oportet, ut interius juvetur a Spiritu Sancto ad concipiendas, sicut oportet, res fidei sibi propositas juxta illud Joan. 6. *Omnis, qui audivit a Patre, & discit, venit ad me*, utique credendo; prius ergo debet audire, & interius a Patre discere, ut exponit Augustinus. Unde de obduratis, & excæcatis dicitur Isai. 6. & Matth. 13. *Auditu audietis, & non intelligetis*, & in sequentibus latius dicendum est.

Fidem supponit actus perfectus hujus doni. 8. At vero intellectus perfectus, prout maxime ponitur donum Spiritus Sancti, supponit fidem, imo & charitatem: & sic possunt optime intelligi verba Isaiæ citata, & illud Psalm. 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Et ita pertinet ad hunc intellectum quidquid acuminis (ut sic dicam) supernaturalis intelligentiæ in concipiendis rebus fidei intervenire potest. Nam ad hunc intellectum pertinet illustrior, & explicatior conceptio divinarum rerum, quas fides revelat. Item varii modi explicandi mysteria per plures similitudines, vel exempla: item huc etiam spectare potest penetratio, & inventio plurium rationum, quæ res fidei illustrent, & magis intelligibiles reddant. Item hinc provenire etiam potest vera intelligentia locorum Scripturæ, in quibus veritates fidei continentur. Nam licet, ut dixi, credere veritatem dictam ibi scriptam, sit opus fidei, nihilominus intelligere quid ibi dicatur, potest esse hujus doni, ut significat Divus Thomas ita exponens verba Luc. ultim. *Et aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas*; & ita etiam possunt intelligi verba Christi ad discipulos Matth. 15. *Adhuc & vos sine intellectu estis?* Unde etiam ad hoc donum pertinere potest, ut res fidei non appareant impossibiles, nec rationi repugnantes tanquam contrariæ, licet sint supra rationem: & hoc modo ait D. Thomas supra, hujus intellectus esse ita penetrare res fidei, ut homo intelligat ea, quæ exterius apparent contraria, non sufficere, ut ea non credat, nec propter illa esse recedendum a fide.

Difficultas alia bipartita. Suadetur 1. pars. 9. Sed adhuc superest difficultas, quia omnia hæc munera, vel per quandam reflexionem, ut sic dicam, ad fidem pertinent, & sunt actus fidei, vel quocunque alio modo fiant, sunt opera, quæ discursu, & naturali ingenio fieri possunt, & fere magis consistunt in conjectura humana, quam in certo judicio, & ideo non possunt ad supernaturalem cognitionem, & judicium pertinere. Explicatur prior pars, quia omnia illa, de quibus intellectus judicat, possunt, & debent credi ex authoritate divina, si sub illa proponantur, ut possunt. Nam fides non tantum revelat, v. g. Deum esse hominem, sed etiam revelat, quo sensu in Scriptura dicatur, *Verbum caro factum est*, & quo sensu dicatur homo Deus, & similia: utrumque ergo judicatur, & creditur ex testimonio Dei. Item sicut ex testimonio Dei credimus res revelatas, ita etiam judicamus illas non esse impossibiles, nec ab illis esse recedendum propter exteriora contraria, &c. Si ergo judicium de his omnibus nitatur in authoritate divina, quantumvis cum perfecta rerum conceptione, vel penetratione, semper erit actus fidei magis, vel minus perfectus, & ex majori, vel minori auxilio procedens. Ipse ergo actus fidei, qui secundum suam substantiam talis denominatur, prout perfectiori modo concipitur, dicetur intellectus. Et ita illud Isai. 7. *Nisi credideritis, non intelligetis*, perinde dictum esse censebitur, ac si diceret, nisi simpliciter, & quasi inchoando fidem credideritis, illustriorem, & magis penetrantem fidem non assequemini.

Suadetur 2. pars. 10. Altera pars declaratur, quia illa omnia, si non fiant cum certitudine fidei, necesse est judicari tantum ex rationibus, & motivis humanis, & consequenter non pertinebunt ad supernaturale donum, nec fient per actus supernaturales quoad substantiam, sed ad summum quoad modum. Probatur discurrendo per actus insinuatos, nam inprimis concipere verba, vel signa, sub quibus fides proponitur, in eo sensu, in quo dicuntur, judicando illum esse verum sensum, si non fiat ex lumine fidei, solum esse potest per discursum humanum, & conjecturas, vel humana testimonia. Sicut in judicando de sensu Scripturæ, v. g. quod illa verba: *Hoc est corpus meum*, proprie significent, illud esse verum Christi corpus, ibi realiter existens, solum potest haberi, aut per certitudinem fidei, aut per conjecturas, & authoritates humanas, neque apparet, quo alio modo possit per donum intellectus de vero illo sensu judicari. Idemque est eadem ratione de quibuscunque verbis, sive scriptis, sive ore prolatis, & de quibusvis signis, parabolis, figuris, aut prophetiis obscuris, sub quibus doctrina fidei proponatur. Præterea expressior, vel clarior conceptio fidei, si formaliter includat cognitionem veritatis rei conceptæ, sine certitudine fidei, facile esse potest ex acumine humani ingenii, & ex majori industria, & studio, quod si Spiritus Sanctus suppleat vires ingenii, & laboris humani, nihilominus cognitio illa non potest esse, nisi ex motivo humano, ac proinde naturalis. Et simili modo si cognoscantur plura mysteria in eisdem veritatibus, non potest esse nisi cognoscendo plures conclusiones in revelatis contentas ex vi discursus humani, nam si fiat altiori modo, jam erit cognitio fidei. Rationes etiam, similitudines, vel exempla quæ inducuntur ad fidem explicandam, vel suadendam, non transcendunt de se naturalem cognitionem, quod si ex divina inspiratione offerantur, erit opus supernaturale in modo, non in substantia. Denique judicium de possibilitate rerum fidei, si non sit ab ipsa fide, & cum eadem certitudine, solum esse potest per motiva humana, & solvendo argumenta in contrarium objecta, quod non transcendit humanam industriam quoad substantiam operis, si fides ipsa majorem certitudinem non præbeat.

11. Respondeo, naturale quidem lumen intellectus fide illustratum, & adjutum multa posse facere circa veritates revelatas valde similia his muneribus, quæ dono intellectus tribuuntur, & ideo non esse evidens, dari tale donum omnino supernaturale a fide distinctum, neque etiam, esse certum, quia non est satis aperte revelatum: nihilominus dico, certum videri non sufficere ingenium humanum, etiam fide præditum ad præstanda per solum naturale lumen illa omnia, quæ circa veritates fidei concipiendas, confirmandas, & explicandas a credentibus fiunt, sed necessarium sæpe esse peculiare, & supernaturale Spiritus Sancti auxilium, & hoc modo actus illos esse donum intellectus supernaturalis, sive illi actus sint in substantia naturales, sive non sint, satis enim est, quod fiant speciali Spiritus Sancti instinctu. Addo vero jam esse probabilius, & Scripturis, ac Sanctis conformius, hæc munera, quatenus ad donum Spiritus Sancti pertinent, fieri per actus in se, & substantia supernaturales. Primo, quia quoad subtilitatem penetrandi supernaturalia mysteria, & inveniendi, & applicandi rationes, & exempla, quibus illa confirment, excedunt vires ingenii humani. Et hoc non leviter potest experimento confirmari: nam videmus interdum personas simplices, & indoctas altius concipere, & explicare mysteria fidei, quam soleant sapientes id facere. Deinde quod attinet ad certitudinem cognitionis, in qua præcipue versatur difficultas, dico hanc cognitionem intellectus esse certam, non proprie ex motivo fidei, nec cum æqualitate ad certitudinem ejus, sed ex aliis motivis, & rationibus adjuncto modo concipiendi, & assequendi illa motiva ex instinctu Spiritus Sancti cum tanta claritate, & adhæsione ex eodem instinctu, ut quasi per reflexionem fiat quædam experimentalis evidentia, quod ibi interveniat Spiritus Sancti instinctus, & operatio. Qui modus cognitionis, & certitudinis plane est in se, & substantia sua supernaturalis, & potest facile in his donis intervenire, nulla enim est repugnantia, & ad multa opera, quæ ex Spiritus Sancti instinctu fieri videbimus, est plane necessarius ut ex sequentibus magis constabit. Solutio propositæ difficultatis.

C A-

CAPUT XX.

Quis sit actus scientiæ dono Spiritus Sancti specialiter attributus?

Donū hoc cōsistit in judicio

1 De hoc actu inprimis est certum, constituendum esse in aliquo judicio, & vera cognitione intellectuali, & non in sola apprehensione, quæ judicium non includat. Hoc tradit Div. Thomas tam in 1.2.q.68.ar.4. quam in 2.2.q.9. Et suadetur primo ex dictis de intellectu, c.19.n.1. & 2. quia sola apprehensio est actus nimis imperfectus, ut inter dona Spiritus Sancti numeretur. Secundo ex proprietate ipsius vocis, *Scientia*, significat enim cognitionem judicativam, & certam, imo, & evidentem, si in rigore sumatur. Tertio quia etiam si in rigore loquamur de apprehensione, & inventione intellectuali, quæ fit cum judicio, & cognitione, ut de intellectu diximus, sic etiam donum intellectus sufficiens est ad operandum illo modo ex instinctu Spiritus Sancti in tota materia fidei, ut recte notavit Cajet. 2.2.q. 8. ar. 1. Et ratio reddi potest, quia tota materia fidei est ejusdem rationis quoad hanc partem, nam ut substat regulis divinis, & supernaturalibus, est satis elevata; modus autem operandi in intellectu explicatus est idem quoad penetrationem, & inventionem ex instinctu Spiritus Sancti in tota illa materia. Unde etiam intulit D.Thom. dicta q. 8. art. 3. intellectum non versari tantum in materia speculativa, sed etiam in practica: ergo superfluum esset ponere donum scientiæ ad similia munera.

Scientia est speculativa, licet aliq. modo practica

2 Deinde supponendum est, hunc actum non esse mere practicum, sed speculativum potius, licet possit esse aliquo modo practicus, scilicet ex parte materiæ operabilis, licet ex modo semper speculative fiat, quo cum intellectu, & sapientia, imo & cum fide convenit, differt autem a prudentia. In hoc puncto habuit diversam sententiam D. Thom. 1.2.q.68.ar.4. censuit enim ibi, scientiam, quæ est donum, esse judicium omnino practicum de agendis ex instinctu Spiritus Sancti, quod solet etiam morale imperium vocari, & in hoc distinxit scientiam a sapientia, & intellectu; a consilio autem illam distinxit, quia ad consilium pertinet tantum inventio in eadem materia practica, in qua scientia judicat. Potestque suaderi hæc sententia, quia intellectus, & sapientia videntur sufficienter perficere intellectum quoad omnes actus, tam in materia speculabili, quam in materia operabili, prout inter illa potest intellectus speculativo modo versari; ergo non potest scientia in ea materia ab illis distingui: ergo debet ad materiam practicam, & modum judicandi practicum referri. Favetque August. lib. 12. de Trinit. cap. 12. ubi scientiam circa actionem, sapientiam vero circa contemplationem versari sensit. Loquitur autem de scientia humana, & naturali, non de illa, quæ specialiter est a Spiritu Sancto: per quandam autem proportionem videtur posse accommodari. Consilium autem, & ex vi vocis significat inquisitionem, & inventionem, & non potest in materia, & modo practico aliter a scientia distingui. Accedit, quod in ipsa enumeratione donorum apud Isaiam scientia ponitur inter dona pertinentia ad voluntatem, tanquam illam dirigens, quod pertinet ad judicium practicum.

Hinc opinionē retractavit D.Thom. & nostrā amplexus est

3 Nihilominus idem Div. Thom. in illa sententia non permansit, sed illam expresse retractavit 2. 2. q. 8. ar. 6. & q. 9. ar. 3. dicens, scientiam principaliter esse speculativam, licet extendatur ad materiam etiam practicam, & in hoc cum intellectu, & sapientia convenire. Unde illi non tribuit judicium de agendis in particulari, quod dicitur practice practicum, vel imperium, vel applicatio scientiæ ad opus: nam hoc totum ad consilium spectat. Unde in q.52. art.1. & 2. docet donum consilii respondere prudentiæ, qui est, præcipere, seu practice judicare, quamvis non ab illo denominetur, ut consistere potius in consilio a Spiritu Sancto recepto, quam in proprio judicio significetur. Et hæc sententia ut verisimilior tenenda est;

Vera sententia probatur

tum quia propria scientia secundum communem usum longe distat a prudentia, & a judicio practico, quod per modum prudentiæ fertur: scientia enim per se intendit in veritatis cognitionem, prudentia vero magis tendit in operationem: tum etiam quia in materia fidei, tam circa principia speculativa, quam circa moralia, quæ practica dicuntur, est necessarium aliud genus judicii, & cognitionis, præter intellectum, & sapientiam, ut statim explicabimus, quod non potest esse nisi scientia; tum denique, quia in dono consilii non videtur necessaria propria inquisitio, & consultatio ipsius hominis, quia judicium prudentiale, quod est donum, determinate recipitur ex impulsu Spiritus Sancti, ut mox dicemus. Igitur scientia, quæ inter dona recensetur, nec est judicium practice practicum, imo in hoc differt a consilio: neque est mera apprehensio, sed est cognitio judicativa, & speculativa, & in hoc cum sapientia, & intellectu convenit.

Quomodo scientia a fide, & sapientia distinguatur. 1. Opinio

4 Difficultas ergo superest, quomodo scientia ab his, & a fide distinguatur. Et rationes dubitandi sunt fere eædem, quæ de sapientia, & intellectu factæ sunt. Potest ergo scientia distingui a fide, quia fides versatur circa veritates per se, & immediate revelatas; scientia vero circa conclusiones ex illis principiis elicitas; a sapientia vero distinguetur, quia sapientia versatur circa conclusiones divinas, & supremi ordinis; scientia vero circa conclusiones, & veritates de rebus creatis, vel humanis, juxta doctrinam August. lib. 13. de Trin. c. 19. *Sapientia divinis, & æternis, scientia humanis, & temporalibus attributa est rebus*. Veruntamen hic dicendi modus habet difficultates omnes supra tactas de sapientia illo modo explicata: unde si in sapientia non admittitur, multo minus in scientia probari potest. Et propterea est nova difficultas, quia hoc modo sapientia, & scientia quoad actus non formaliter sed materialiter tantum different, qui ex eisdem principiis, & eodem modo in diversis rebus versantur, quod materiale est: nam formalitas actus sumitur ex motivo, & modo operandi. Non different ergo essentialiter, sed accidentaliter, vel (ut ita dicam) individualiter, & consequenter si hæc dona sunt habitus, non erunt habitus re distincti, sed ratione per conceptus inadæquatos. Sicut actus fidei, licet in diversis materiis creatis versentur, ejusdem speciei sunt, & ab eodem habitu manant. Hoc autem cum in aliis donis non inveniatur, neque in his admittendum videtur.

Impugnatur

Vera ratio distinctionis scientiæ a fide

5 In modo igitur distinguendi scientiam a fide eadem ratio tenenda est, quæ in distinctione inter sapientiam, & fidem observata est. Scientia enim non præbet assensum veritati revelatæ, judicando ita esse, sicut revelatum est, seu credendo veram esse, quia a Deo dicta est, sed judicat de convenientia veritatis revelatæ, vel respectu Dei, vel respectu nostri, vel respectu ipsius fidei, quatenus iudicatur digna fide, vel respectu amoris, quatenus amabilis reputatur. Unde in hoc suo judicio non fundatur immediate in revelatione, sed in aliis motivis, vel experimentis, ut dicemus: & ita differt a fide. Ab intellectu item differt eodem modo, quo sapientia, quia ad diversos fines proxime ordinantur, & juxta illos, diversos actus efficiunt. Intellectus enim insistit in penetratione, & perfecta conceptione veritatis fidei, ut explicui. Sapientia vero, sicut & scientia, in ipsa doctrina fidei jam perfecte concepta, & ordinata novas rationes convenientiæ contemplatur, ut dixi. Inter se vero differunt, quod sapientia judicat in materia supernaturali de convenientia ejus per æternas, & divinas rationes ad Deum ipsum, & attributa ejus, ac honorem ipsius pertinentes. Scientia vero per rationes inferiores, & creatas, vel humanas de eisdem rebus judicium profert. Ut v. g. scientia judicat peccatorum permissionem fuisse convenientem ad servandam libertatem, & ad universi complementum. Sapientia vero judicat id fuisse conveniens ad ostensionem divinæ justitiæ, & sapientiæ, quæ novit ex malis bona facere. Item scientia judicat, paucos salvari propter propensionem hominis ad peccandum, & difficultatem virtutis: sapientia vero fieri judicat ad ostensionem gratiæ Dei, & pleni dominii voluntatis ejus, &c.

Ratio distinctionis scientiæ a sapientia

Con-

Confirm. Confirmari hoc potest, quia ita solent apud Philosophos sumi nomina scientiæ, & sapientiæ, & in hoc distingui, quod sapientia est sub rationibus æternis, & scientia sub temporalibus. Sic enim Aristot. lib. 1. Metaph. c. 2. dicit sapientiam primas causas considerare, & ex illis judicare. Et 6. Ethicor. c. 3. & 6. sapientiam distinguit a scientia tanquam convenientem cum illa in genere scientiæ, & habentem in eo excellentiam quandam ex eo, quod circa res altissimas, & circa ipsa etiam principia perfectissimo modo versetur. Ergo non immerito creditur, etiam Scriptura in enumerandis Spiritus Sancti donis, imo etiam regulariter in usu illarum vocum, quando illas inter se distinguit, hoc discrimen observasse. Nam etiam Spiritus Sanctus in sermonibus captui hominum, & usui communi vocum se se accommodat.

Explicat. amplius hæc dist. 6 Recte igitur actus sapientiæ, & scientiæ peculiariter Spiritui Sancto attributi intelliguntur convenire inter se in modo, quo circa mysteria fidei versantur, differre autem, quia sapientia modo altiori, & per rationes longe superiores munus suum, quam scientia exercet. Et hoc modo intelligenda est doctrina, quam sæpe Augustinus inter sapientiam, & scientiam tradit, quod sapientia circa divina, & æterna, scientia circa humana, & temporalia versatur. Nam de sapientia, & scientia naturali ita loquitur lib. 12. de Trinit. cap. 12. & vocat scientiam actionis, id est, quæ ad vitæ hujus actiones deservit. In dicto autem lib. 13. cap. 19. agens de cognitione supernaturalium mysteriorum, dicit. *Quæ pro nobis Verbum caro factum temporaliter, & localiter gessit, & pertulit, ad scientiam pertinere, non ad sapientiam spectare.* Et lib. 14. cap. 1. declarans descriptionem vulgarem sapientiæ, quod sit *divinarum, humanarumque rerum scientia*, ait, *secundum distinctionem, qua dixit Apostolus. Alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ: ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia propriæ sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiæ nomen obtineat.*

Hæc distinctio formaliter est intelligēda, non materialiter. 7 Existimo autem hanc distinctionem formaliter magis, quam materialiter esse intelligendam, nam etiam si cognitio sit divinarum rerum, si per inferiores, & creatas rationes cognoscantur, vel elucidentur, scientia est: & e converso etiamsi res creditæ humanæ sint, si per rationes superiores cognoscantur, erit sapientia. Additque ibidem Augustinus, per scientiam fidem saluberrimam, quæ ad veram beatitudinem ducit, gigni, nutriri, defendi, ac roborari. Quod ille de acquisita scientia tradit, potest tamen cum proportione de dono scientiæ intelligi. Nam etiam potest hoc munus suo peculiari modo circa mysteria fidei æterna, & increata præstare, & e converso sapientia potest de mysteriis, seu rebus temporalibus, ut sunt opera, & passio Christi Domini suo modo judicare, & ita possunt in materia convenire, & nihilominus ex ratione, & medio judicandi distingui. Hinc vero etiam fit, ut sapientia principalius, & magis ex instituto res divinas, & supremas consideret, quam scientia. Unde D. Thom. quasi utrumque conjungens 2.2. quæst. 45. ar. 1. de sapientia dixit ad eam pertinere causam altissimam, & per eam de aliis certissime judicare, & secundum eam omnia ordinare. Et ita etiam intelligendum est, quod ait quæst. 8. ar. 6. ad sapientiam, & scientiam pertinere judicium rectum, quo homo judicat rebus fidei esse inhærendum, & ab earum oppositis esse recedendum: hoc vero judicium quantum ad res creatas, pertinere ad donum scientiæ, quantum vero ad res divinas, ad donum sapientiæ spectare. Intelligendum enim hoc puto per se primo, ac principaliter, consequenter vero posse utrumque donum extendi ad omnia sub ratione propria, quantum illa capax fuerit. Et ita tandem explicuit idem D. Tho. 2.2. quæst. 9. art. 2. ad 3.

Discrimē aliud inter scientiam & sapientiā. 8 Quibus addi tandem potest, differre sapientiam a scientia, quia sapientia peculiariter fundatur in quadam spirituali experientia ex connaturalitate ad charitatem Dei: scientia vero non ita fundatur in charitate, sed in aliis inferioribus rationibus. Unde omnes rationes fundatæ in Dei bonitate, & dilectione ipsius secundum se, vel ad ejus gloriam, & manifestationem attributorum ejus pertinentes, quæ disponunt intellectum ad adhærendum mysteriis divinis, ac revelatis, pertinent ad sapientiam: quæ vero spectant ad hominis felicitatem, vel salutem etiam supernaturalem, pertinere ad scientiam, præsertim si procedant ex affectu ad proprium commodum. Nam inde etiam potest homo bene disponi ad judicium hujus scientiæ. Ideoque non immerito dici potest, quod sicut sapientia fundatur in Charitate Dei, ita scientia, ut sit perfecta in hoc genere fundari debet in affectu bene disposito ad salutem, & felicitatem supernaturalem, ut bonum proprium hominis est, quem affectum in superioribus diximus ad habitum spei pertinere. Unde non improbabiliter dici potest, sicut sapientia annectitur charitati, & intellectus fidei, ita scientiam annecti virtuti spei, & habere connaturalitatem quandam cum amore concupiscentiæ Dei, quatenus in illo fundari possunt præcipuæ rationes inferioris ordinis ad hanc scientiam pertinentes.

9 Ultimo ex dictis explicata in genere manet distinctio horum trium actuum ab actu consilii, quia illi tres speculativi sunt, vel in materia, vel in modo universali: consilium vero est actus omnino practicus, & per applicationem ad particularia cum circumstantiis hic, & nunc determinatis: in quo etiam differt ab actu fidei, sicut de prudentia dictum est. Nondum tamen explicata est specifica ratio hujus consilii, in qua differat a judicio prudentiæ non tantum acquisitę, sed etiam infusę. Hoc vero explicari recte non potest sine aliis actibus moralium donorum ad effectum pertinentium, & ideo in sequenti capite explicatio hujus actus consummabitur. Quomodo hæc tria dona a consilio distinguātur?

CAPUT XXI.

Quinam actus sint fortitudo, pietas, timor, & consilium, qui dono Spiritus Sancti specialiter tribuuntur?

1 Authores, qui negant dona distingui a virtutibus secundum rem, sed tantum secundum denominationem, vel aliquam accidentalem perfectionem, multo facilius de his actibus moralibus idem testantur. Nam si nomina attendamus, *fortitudo* quædam virtus moralis est. *Pietas*, ibi significat religiosum cultum erga Deum, & ita idem est, quod religio, quæ altera virtus moralis est. *Timor* vero variis modis explicatur, nullus autem assignatur qui non sit alicujus virtutis actus. Hieronymus enim explicat esse timorem Dei servilem, rectum scilicet, & moderatum, id est, timorem Dei, prout justas pęnas minatur. Unde significat, non esse prædictum de Christo propter ipsum, sed propter membra ejus. Et idem sentit Greg. Hom. 19. in Ezech. dicens, hunc timorem esse, quem charitas excludit. Et de eodem videtur exponere August. lib. 2. de Doctr. Christian. ca. 7. Alii vero exponunt de timore filiali, quem esse actum a charitate elicitum, & ipse D. Thom., & fere omnes fatentur, & de utroque dixi in materia de Pęnitent. & de Incarnat. Alii de timore reverentiali hunc actum exponunt: nam hic est proprius, qui in Christo fuit, de quo, ut dixi, Propheta loquitur, hic autem timor est actus humilitatis, ut infra dicam. Alii denique timorem illum generaliter accipiunt, prout solet per timorem Dei perfecta justitia, & obedientia ad Deum significari. Sic enim hominem servantem perfecte Dei legem, timentem Deum appellare solemus: estque modus loquendi Scripturæ satis communis. Et insinuat Cyrill. lib. 2. in Isaiam dicens de Christo. *Quod autem non particularem ei gratiam addiderit, &c. planum facit Propheta dicens, & complebit eum spiritus timoris Domini.* Hæc ergo tria dona voluntatis recte ad alias virtutes morales, seu voluntatis reducuntur, & consequenter nomine consilii intelligitur prudentia; non oportet ergo multiplicare, vel distinguere sine fundamento hos actus ab actibus virtutum infusarum. 1. opin. non distinguens hæc dona a virtutib. Prob. 1. inductione

2 Unde Patres ca. 12. allegati, præsertim Ambrosius hæc dona virtutes vocant, ita enim de illis loquuntur, ut distinctionem inter illa & virtutes non videantur Prob. 2. ex Patrib.

tur

tur agnoscere. Hieronymus enim in Isaiam, ait, Spiritum Sanctum illis nominibus nuncupari, *quia cunctarum virtutum fons sit*. Cyrillus, *In hoc flore* (ait) *quieturum Spiritum multis virtutibus pollentem*. Ambrosius libro primo de Spiritu Sancto ait, esse virtutes spirituales, & illo numero significari plenitudinem virtutum. Et in hoc sensu, videtur dicere Augustinus lib. 1. Quæstionum Evangelicarum q. 8. septem spiritus malos opponi *septem spiritualibus virtutibus*. Imo & Gregor. ita loquitur lib. 1. Moral. cap. 28.

3 Ratione idem suadere possumus, quia nisi distin-
Prob. 3. ratione guantur motiva, non possunt distingui actus virtutum, ut supra visum est: hic autem non possunt motiva distingui, quia Religio, verbi gratia, semper colit Deum propter suam excellentiam singularem, vel naturalem, vel supernaturalem nostro intelligendi, & loquendi modo, tantum ergo esse potest vel acquisita, vel infusa, non enim videntur posse distingui ut magis, vel minus supernaturale, quia hæc differentia accidentaria est. Unde quod actus fiat ex motione Spiritus Sancti majori, vel minori, aut ordinaria, vel extraordinaria, sola distinctio accidentalis videtur. Nam omnibus his modis possunt fieri actus virtutum infusarum magis, vel minus perfecti, & virtus quælibet moralis inclinat ad omnem honestatem suæ materiæ proportionam, sive per rationem, sive per Spiritus Sancti specialem instinctum ostendatur. Confirmatur primo, quia actus donorum solum di-
Confir. 1. stinguuntur eo modo, quo Arist. 7. Ethicor. cap. 1. distinguit actum virtutis communis ab actu virtutis heroicæ. Vel sicut in 7. Ethicor. ad Eudem. refert actus virtutum, qui fiunt ex propria consultatione, vel qui fiunt ex aliquo superiori instinctu. His enim exemplis utuntur authores ad explicandos hos actus; sed vel actus virtutis communis, & heroicæ, vel facti ex instinctu Dei authoris naturæ, vel communi modo, non distinguuntur essentiali perfectione, ut constat; ergo. Confirmatur secundo, quia si in ma-
Confir. 2. teria virtutum moralium, distinguerentur actus donorum ab actibus virtutum, cur non idem fieret in virtutibus Theologicis? in his autem non fit talis distinctio secundum omnes: ergo nec in illis fieri debet. Simile argumentum fieri potest de actibus octo beatitudinum quas Matth. 5. Christus enumerat. Nulla enim major ratio, cur septem actus enumerati ab Isaia censeantur distincti ab omnibus virtutibus, quam beatitudines, vel fructus: sed hi non sunt actus distincti ab actibus virtutum ex omnium sententia; ergo nec illi distinguendi sunt.

Vera sententia distinguens hæc dona a virtutibus
4 Nihilominus contrariam sententiam graviores Theologi amplectuntur, D. Thom. Bonavent. Alber. Richard. & alii cap. 12. allegati. Estque satis consentanea Patribus præsertim Greg. lib. 2. Moral. cap. 26. alias. 36. & aliis locis supra citatis. Magisque spiritualem, & internam perfectionem, & Spiritus Sancti in nos operationem commendat, & declarat, ac denique potest prima ratione declarari, ac suaderi, ideoque a nobis ut probabilior defenditur. Et in primis dubitandum non est, quin hæc dona distinguantur a
Prob. 1. quoad virtutes acquisitas virtutibus moralibus acquisitis, in quo certe prior opinio Scot. & Gabriel. magnam vim facit Scripturis, & Patribus. Sentiunt enim hæc dona infundi omnibus justis, quod non esset verum, si essent tantum ipsæ virtutes acquisitæ. Ergo aperte numerant hæc dona inter gratias maxime supernaturales, & a Spiritu Sancto specialiter infusas. Imo inde per antonomasiam dicta sunt dona, ut esse a Spiritu Sancto singulariter infusa significarentur: nam solet nomen doni in Scriptura perfectionibus per se infusis specialiter, & omnibus illis generaliter attribui. Sic enim fides dicitur Dei donum ad Ephes. 1. & in hac significatione videtur accipi Iacobi 1. cum dicitur. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est, &c.* Eodemque modo Augustin. 15. de Trin. cap. 18. dicit inter dona Dei maximum esse charitatem. Ac denique sic accipit nomen doni Concilium Trident. sess. 6. ca. 7. cum dicit justificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. S. Thom. etiam ad hoc considerat, hæc dona vocari spiritus ab Isaia, ut significaretur dari ex speciali inspiratione Spiritus Sancti. Et licet verum sit, Isaiam non tam actus ipsos vocare spiritus, quam ipsum Spiritum Sanctum ab his effectibus appellasse spiritum consilii, fortitudinis, &c. unde ab Ecclesia septiformis spiritus appellatur, nihilominus non minus efficaciter inde ostenditur, esse hos peculiares effectus Spiritus Sancti, cum ab ipsis singulariter nominetur, ac proinde esse actus per se infusos, ac supernaturales. Sic ergo horum donorum distinctio a virtutibus moralibus acquisitis satis fudata est authoritate. Unde si hæc dona non distinguuntur a virtutibus infusis: qua ratione supra probavimus distinctionem virtutum infusarum ab acquisitis, eorum distinctio ab eisdem virtutibus acquisitis probanda est: si autem etiam ab infusis virtutibus distinguuntur dona, a fortiori ab acquisitis distinguentur.

5 Quod ergo actus donorum moralium sint distin-
cti specie ab actibus virtutum moralium infusarum, Prob. 5. quoad virtutes infusas
non potest melius explicari, quam ratione D. Thom. Quia actus morales distinguuntur ex diversis motivis, & motiva ipsa per conformitatem ad diversas regulas operandi, sicque distinximus motiva virtutum moralium acquisitarum, & infusarum, quia illa sumuntur per conformitatem ad naturalem rationem, & regulam ordinis naturalis, hæc vero per conformitatem ad regulam fidei, & regulas supernaturales. Sed ultra has regulas datur alia superior, quæ est motio Spiritus Sancti: ergo per conformitatem ad illam sumitur speciale motivum, in quo peculiaris ratio honestatis invenitur, per quam possunt optime actus donorum ab actibus virtutum distingui. Ergo ita distinguendi sunt, ut homo per dona gratiæ omnibus modis perficiatur. Minor explicatur, quia in actibus virtutum etiam infusarum homo se movet juxta regulas rationis, in his vero actibus movetur per conformitatem ad instinctum Spiritus Sancti, quæ est regula longe diversa, & sæpe ab aliis regulis rationis discordat, ut discurrendo per singulos actus, & respondendo in contrarium objectis magis elucidabitur. Posset tamen confirmari juxta sententiam supra tractatam, quæ dicebat ad distinguendos actus supernaturales a naturalibus non oportere in objectis invenire diversitatem, sed ex modo tendendi, & nobiliori modo operandi ex parte potentiæ, seu principiorum ejus posse distingui. Hæc enim sententia (ut dixi) potest habere locum, quando motivum operandi proportionatum fuerit utrique actui, & virtuti inferiori, ac superiori, a quibus procedunt: quod in actu naturali, & supernaturali locum non habet, ut ibidem ostendi. In præsenti autem optime posset inveniri, etiamsi alia ratio distinguendi hos actus nobis deesset. Quia motivum operandi in his actibus est supernaturale, & ideo licet daremus non esse improportionatum virtutibus infusis moralibus, nihilominus poterit Spiritus Sanctus movere hominem ad operandum ex eodem motivo, seu ob eandem honestatem fortitudinis, vel temperantiæ altiori modo, & ex peculiari instinctu suo. Multo vero melius, & facilius hoc intelligitur, considerando ex illo peculiari modo motionis, & instinctus Spiritus Sancti, diversum motivum, distinctamque operandi rationem resultare, ut dictum est.

De actu consilii.

6 Explicaturque melius declarando prædictos actus ab Isaia numeratos, qui primo loco po- Quo pacto donū Consilii a prudentia distinguatur
suit Consilium, sub qua voce practicum judicium ad operandum movens indicatum est, quia est tale, ut non tam consilio proprio operantis, quam Spiritus Sancti moventis feratur. Unde respondet quidem prudentiæ, & in eadem materia versatur, longe vero aliter in ea judicat. Nam prudentia naturalis per proprium hominis discursum applicat generalia principia naturalia ad particularem actum, vel occasionem operandi, & juxta illa judicat, quid agendum sit. Et simili modo procedit infusa prudentia ex principiis, ac regulis revelatis. At vero hoc consilium

lium Spiritus Sancti convenit quidem cum judicio prudentiæ in modo practice judicandi, in quo differt ab aliis tribus donis intellectus: differt tamen ab aliis judiciis practice practicis in regula, & principio, cui nititur, quia fundatur solum in instinctu Spiritus Sancti, qui sæpe est præter ordinarias regulas tam supernaturales, quam naturales, & licet interdum esse possit illis conformis, homo, qui sic movetur, non alias regulas attendit, nec discursu quasi proprio movetur, sed agitur potius, quam agat.

Hoc consilii donū in homi- nibus reperiri o- stenditur

7 Et quidem hunc operandi, & judicandi modum posse in hominibus justis inveniri, manifestum est, quia Spiritus Sanctus, qui supremus Dominus est nostræ voluntatis, non obstringitur legibus vel naturæ, vel gratiæ, estque omnipotens ad movendas hominum mentes, quo voluerit, & prout voluerit. Sæpe autem uti hoc dominio, & potestate, supponit Innocent.3.in c. *Licet* de Regul. ubi motionem hanc per instinctum Spiritus Sancti vocat *legem privatam*, quam sæpe publicæ legi derogare dicit. Sumpsitque ex Urbano. 2. in c. *Duæ sunt.* 19. q. 1. Potestque nonnullis exemplis partim ex Scriptura, partim ex historiis Martyrum desumptis ostendi. Nam in primis Sanson, qui se cum Philisthæis occidit. *Non aliter excusatur, nisi quia Spiritus latenter hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat*, ut ait Augustin. 1. de Civit. cap. 21. Idemque sentit Ambros. lib. 1. de Offici. cap. 4. de Eleazaro, qui sub elephante ingressus, ut illum, & hostes interimeret, *suo triumpho sepultus est*, eandemque rationem reddit D. Thom.2.2. q.64. ar.5. ad 4. de quibusdam feminis, quæ tempore persecutionis se ipsas occiderunt, quarum memoriam Ecclesia celebrat. Nam licet de his majori cum formidine loquatur Augustin. dicto lib. 1. de Civit. c. 26. nihilominus ubi constiterit Ecclesiam universam talium Sanctorum festum celebrare, dubitandum non est, quin idem Spiritus Sanctus, qui Sanctas Martyres movit, de earundem honesta, & sancta fortitudine Ecclesiam instruxerit, ut sentit idem D. Thom. 2.2. quæst. 124. artic.1. ad 2. Et ita de Pelagia Virgine, quæ cum sociabus in flumen se proiecit, ut virginitatem suam ab hostium iniuriis custodiret, incunctanter sentit Ambros. lib. 3. de Virgini. ante medium. Et simili modo Dionysi. Alexandrin. apud Euseb. lib. 6. Historiæ cap. 34. de Apolonia loquitur, quæ cum carnifices ei minarentur, se eam vivam crematuros, nisi verba impietatis cum eis proferret, paululum temporis ad deliberandum precata, & dimissa ex eorum manibus insiliit in rogum, ibique absumpta est; & ita universalis Ecclesia die nono Febr. ejus festivitatem celebrat.

Confirm.] exemplis

Iudic. 16

1. Machabeor. 16

Concluditur doctrina ex prædictis exemplis

8 His ergo, & similibus exemplis manifestum fit, interdum fieri virtute, & instinctu Spiritus Sancti, ut homo interius judicet practice aliquid esse faciendum; quod secundum communes leges divinas non esset faciendum: & nihilominus tale judicium practice verum, ac rectum sit: non enim potest esse judicium a Spiritu Sancto, quod hujusmodi non sit. Tale ergo judicium dicimus esse distinctum a judicio prudentiæ infusæ, quia non nititur principiis ejus, neque medio, aut discursu humano, sed altiori motivo fundatur, nimirum, quia motio Spiritus Sancti est supra omnem legem. An vero distinctio hæc sit specifica, nec ne? statim dicam. Ut autem tale judicium sit rectum, oportet, ut homini sic moto certo constet Spiritum Sanctum esse, qui movet, & instigando præcipit. Unde optime Augustinus dicto lib.1. de Civit. cap. 28. *Qui audit*, inquit, *non licere se occidere faciat si jussit, cujus non licet jussa contemnere. Tantummodo videat, utrum divina jussio nullo nutet incerto.* Iudicium enim practicum, quod est regula honestæ operationis, debet ita esse certum, ut practicam dubitationem excludat: hic autem major requiritur certitudo, quæ formidinem tollat. Nam cum sæpe tale judicium sit præter generales regulas, & leges, ut ab his licite discordari possit, oportet, ut de Spiritus Sancti instinctu sine ulla formidine constet. Ideoque difficillimum est tale judicium, & quidam extraordinarius gratiæ modus ad illud necessarius est. Quem licet nos satis explicare non possimus, tamen Spiritui Sancto difficile non est, mentem hominis ita movere, ut nullum ei relinquat ambigendi locum, quin sit ipse, qui movet.

Donum consilii in omni virtute morali dari potest

9 Hunc ergo actum dicimus esse speciale donum Spiritus Sancti practicum, & intellectuale, quod respondet prudentiæ, & consilium nominatur, quia consilium, quod in eo intervenit, ut dixi, magis est ab Spiritu Sancto, quam ab homine, versarique potest in omni materia virtutis moralis, ut in materia religionis aliqui putant, votum Iephte, & executionem ejus (Iud. 11.) fuisse ab hac motione Spiritus Sancti, quod licet necessarium non sit, ut alibi dixi, non est tamen dubium, quin esse potuerit. Idemque dicendum est in materia justitiæ de judicio Salomonis. 3. Reg. 3. est enim animadvertendum, quod licet modus hic operandi evidentius cognoscatur in materia, quæ alias esset illicita, non interveniente speciali instinctu Spiritus Sancti, quia in illa est maxime necessarium hoc donum, nihilominus ad illam non limitatur, potest enim Spiritus Sanctus in quacunque materia prævenire hominis discursum, eique singulari modo tale judicium infundere, & ita in Salomone contingere potuit.

De actu fortitudinis doni.

Convenientia virtutis, & doni fortitudinis

10 Atque hinc facile explicantur dona ad voluntatem spectantia. Et in primis donum fortitudinis ab adæquata materia denominatum est, in qua convenit cum virtute fortitudinis, quæ circa pericula præcipue mortis sustinenda, & aggredienda versatur. Idem enim præstat actus fortitudinis, qui est ex dono, ut patet in exemplis adductis de Sansone, & aliis. Quæri autem potest, an hic actus, quando fit ex dono, fiat etiam ex virtute infusa. Quidam affirmant, juxta quorum sententiam actus doni fortitudinis non differt substantia, & specie ab actu virtutis infusæ, sed tantum denominatione, & principio; idem enim actus, ut fit ex instinctu Spiritus Sancti, dicitur donum, ut fit a virtute, dicitur virtus. Potestque hoc suaderi, quia licet homo ex instinctu Spiritus Sancti moveatur ad se occidendum, tamen supposito illo instinctu, seu inspiratione, & objectum illud sub eadem ratione honestatis repræsentatur, quia supposito novo præcepto Spiritus Sancti per talem impulsum manifestato, jam in illa materia medium fortitudinis innititur. Sicut medium temperantiæ inventum in jeiunio Ecclesiastico, licet ex præcepto humano proveniat, nihilominus, supposito præcepto, ad eandem virtutem temperantiæ spectat. Et potest confirmari: nam quando Deus præcepit Abrahæ sacrificare filium, licet id non esset licitum, nisi ex peculiari præcepto Dei, nihilominus supposito præcepto eadem virtus obedientiæ, eademque virtus religionis ad illum actum eliciendum concurrebant. Item quæ revelantur a Deo privata revelatione, eadem fide creduntur, qua creduntur cætera catholica dogmata, quia ratio assentiendi est ejusdem ordinis; ergo similiter in præsenti actus fortitudinis, licet sit ex speciali instinctu Spiritus Sancti, elicitur ab eadem virtute fortitudinis, quia honestas fortitudinis eadem est, facta illa suppositione.

Dubium

1. opinio affirmans. Valent. disp. 5. q. 8 punct.

Probat.

Confirm.

Censura 1. opinionis

11 Hæc sententia est absolute probabilis, non tamen videtur mihi posse consequenter defendi, si teneamus, habitus donorum esse distinctos a virtutibus infusis moralibus, ut iidem authores cum D. Thoma tenent. Ad quid enim est necessarius specialis habitus doni fortitudinis, si actus semper elicitur a virtute infusa fortitudinis? Supervacaneum est enim circa eundem actum habitus multiplicare. Imo vix poterit intelligi distinctio inter habitus, si ad eosdem actus efficiendos, & consequenter ad eadem objecta, & sub iisdem motivis ordinantur. Supposita ergo sententia de distinctione donorum a virtutibus, quam cum S. Th. defendimus, dicendum est, actum fortitudinis, prout ad donum spectat, esse in specie, & substantia sua distinctum ab actu virtutis infusæ, & consequenter non elici a propria virtute morali, sed

2. & vera sententia negans

ab

ab altiori principio. Idemque dicendum est de actu doni consilii, esse nimirum distinctum ab actu virtutis prudentiæ, quæ sæpe non posset per se judicare, in tali materia, & occasione aggredi mortem esse actum fortitudinis. Idemque cum proportione est de cæteris donis voluntatis. Et ratio est, quia motivum judicandi, vel appetendi in tali opportunitate sumitur per conformitatem ad altiorem regulam, quam sit ordinaria regula rationis sive naturalis, sive infusa, nimirum ad specialem rationem, & instinctum Spiritus Sancti. Nam veritas practica, vel honestas moralis, quæ inde resultat, non minus differt a motivo virtutis infusæ, quam hoc differt a motivo virtutis acquisitæ. Igitur non minus distinguitur actus doni ab actu virtutis infusæ, quam hic distinguatur ab actu virtutis acquisitæ.

Consilium specie a prudentia distinguitur

12 Ad objectum ergo in contrarium negamus esse idem motivum etiam posita motione, vel præcepto Spiritus Sancti, quia ratio operandi proxima, seu motivum formale talis actus non est ratio præcepti, alioqui esset ille actus formalis obedientiæ, non fortitudinis. Motivum ergo proximum est honestas, quæ in tali materia resultat, posita ejusmodi Spiritus Sancti motione, seu instinctu. Neque tunc medium in tali materia est omnino idem cum medio virtutis, quia sumitur per comparationem ad diversa extrema. Cujus signum est, quia sæpe in tali materia recte judicatur medium per comparationem ad talem regulam, quod alias in comparatione ad ordinarias regulas non esset medium, sed extremum. Et ideo non est simile exemplum de medio consurgente ex lege publica positiva humana, vel divina; tum quia virtute per se respiciunt honestatem insurgentem ex conformitate ad legem publicam, sive sit naturalis, sive positiva: tum etiam quia leges positivæ, quando aliquid præcipiunt faciendum, supponunt in tali materia medium alicujus virtutis, & solum addunt necessitatem observandi illud. At vero motio Spiritus Sancti per se non supponit proprium virtutis medium, sed quasi novum medium constituit. Ad confirmationem sumptam ex præcepto imposito Abrahæ de filio sacrificando; respondeo, actum illum, si præcise consideretur in ordine ad obedientiam, vel cultum Dei, sic non habuisse aliquid proprium, ratione cujus ad donum pertineat, quia ratio obediendi Deo, ipsumque colendi eadem erat in illo actu, quæ solet esse in virtute obedientiæ, vel latriæ, nec respectu illarum virtutum habebat aliquid superans communes regulas virtutis. At vero respectu filii videbatur esse contra justitiam, vel paternam pietatem, & ut sic potuit ad donum pietatis pertinere, quia ut sic erat ex peculiari instinctu, vel expressa revelatione Spiritus Sancti contra communes regulas justitiæ, & pietatis. Ad aliud denique exemplum de fide, licet non desint, qui antecedens negent, illo concesso, negatur consequentia, quia in fide semper est idem motivum assentiendi; modus autem propositionis publicus, aut privatus, internus, aut externus accidentarius est. In actu vero fortitudinis ratio honestatis, quæ per conformitatem ad diversam regulam sumitur, diversa est.

Solvitur ratio 1. opinionis su. n. 10.

Ad confirmationem ibid.

Ad exemplum ibi positum

De actu pietatis doni.

13 Circa donum pietatis inprimis advertendum est in originali hebraico in dicto loco Isaiæ 11. idem haberi nomen, quo pietas & timor significantur. Unde aliqui nimium addicti Hebraicæ veritati, dicunt ab Isaia sex tantum numerari dona, seu actus divini Spiritus. Et pro dono pietatis ponunt donum timoris, videlicet, spiritus scientiæ, & timoris, & in sequentibus verbis idem repetunt, aliter tamen verba illa legunt, quam in vulgata habeantur. Nam ubi nos legimus, *& replebit illum spiritus timoris Domini*, Vatablus vertit, *& faciet eum spirare timore Domini*. Pagninus, *& odorari faciet eum omnes in timore Domini*. Et hos sequitur Adamus ibi dicens, in hebræo, idem esse vocabulum significans timorem Domini, & ita ex hoc loco sex tantum, & non septem colligi dona Spiritus Sancti. Nihilominus tamen septuaginta Interpretes in sexto loco ponunt nomen εὐσεβείας, quod pietatem significat, & in septimo nomen φόβου, quod significat timorem, & ita etiam vertit Hieron. & hanc versionem, & sententiam Patres omnes supra citati receperunt, & universalis Ecclesiæ consensus probavit: quare nullo modo licet ab hac sententia recedere, neque distinctionem inter illa duo ultima dona negare. Unde vel credendum est in primitiva Scriptura, qua usi fuerunt septuaginta, sexto loco fuisse positum nomen significans pietatem, vel (quod verisimilius est) idem nomen habuisse utramque significationem, & ex traditione, vel ejusdem Spiritus Sancti inspiratione intellectum esse, in priori loco significare pietatem, in posteriori vero timorem.

1 Opinio confundens donum pietatis cum timore

2. Et vera sententia distinguens

14 Hoc vero constituto, etiam nomen ipsum pietatis æquivocum est. Interdum enim significat pietatem erga proximos, & indigentes, quæ proprie est misericordia, in quo sensu videtur hunc actum interpretari Gregor. hom. 19. in Ezechielem. Aliter pietas proprie significat cultum, seu observantiam ad parentes, consanguineos, & patriam: in qua significatione sumitur a Philosophis, & Theologis, ut est apud D.Thom. 2.2. quæst. 101. In præsenti vero sumitur pro pietate erga Deum, quæ eadem est cum religione, nam hoc frequentius significat vox græca εὐσέβεια, juxta doctrinam August. lib. 12. de Trinit. cap. 1. & lib. 14. cap. 1. Unde Tertullianus, cum in aliis locis supra citatis nomen pietatis ibi ponat, in lib. 5. contra Marcion. cap. 8. legis, *& spiritus agnitionis*, id est scientiæ, & *religionis*, pro *pietatis*. Et ita etiam intelligit illum locum Div. Thomas 2.2. quæst. 121. artic. 1. ubi ait, pietatem proprie significare honorem, & cultum parentum, & quia Deus singulari modo Pater noster factus est per Christum, ideo per Spiritum Christi nobis donari speciale donum pietatis ad Deum, ut Patrem. Additque in solut. ad 3. per virtutem religionis exhibere nos cultum Deo, ut creatori, per donum autem pietatis exhibere nos cultum Deo, ut Patri.

Pietatis varia acceptio

Vera acceptio pietatis hoc in loco

15 Advertendum est autem, licet religio acquisita colat Deum tantum, ut creatorem, & naturalem benefactorem, nihilominus religionem infusam etiam colere Deum ut Patrem, ex illo filiali affectu, quem in nobis generat singularis adoptio per gratiam, juxta illud ad Roman. 8. *Accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus, Abba pater*. Nam hic cultus debitus est Deo, ut Patri secundum ordinariam regulam, & legem gratiæ, seu secundum rectam rationem fide illuminatam, & ideo sine dubio pertinet ordinarie ad virtutem religionis infusam. In hoc ergo non satis distinguitur hoc donum a religionis virtute infusa, sed oportet adjungere, quod ibi D. Thom. in corpore articuli posuit. *Pietatem ad Deum, ut Patrem, quatenus interdum fit per peculiarem instinctum Spiritus Sancti, ad donum pertinere.*

Religionis acquisitæ & infusæ cultus

16 Denique addendum est ex eodem D.Thom. 1.2. q.68. ar.4. pietatem hoc modo sumptam non esse adæquatum actum istius doni, sed per Synecdochen nomine præcipuæ partis fuisse comprehensam totam justitiæ materiam, seu omnem actionem, quæ est ad alterum, quatenus per instinctum Spiritus Sancti singulariter perfici, & propria ejus motione fieri potest. Et sic etiam D. Thom. 2.2. q.121. ar.1. ad 3. ait, sub hoc dono comprehendi etiam pietatem erga Sanctos, & parentes, & ad alios homines, quatenus ad Deum pertinent, utique prout ista omnia fieri possunt ex speciali motione Spiritus Sancti; alioqui enim etiam illa officia, ut ordinario modo præstari possunt, ad pietatem infusam, duliam, observantiam, & misericordiam pertinent.

Hoc donum pietatis circa totam justitiæ materiam versatur

17 Denique huic dono pietatis tribuit August. debitam reverentiam ad Scripturas, non contradicendo illis, sive intelligantur, sive non capiantur, ut lib. 2. de Doctrin. Christian. cap. 7. & lib. 1. de serm. Domin. in monte cap. 4. Sed hoc proprie, & ordinarie pertinet ad virtutem fidei, & ad virtutem elicientem pium affectum credendi, quam solemus etiam piam voluntatis affectionem appellare. Solum ergo poterit id hoc

Pia voluntas ad fidem non ad pietatem spectat

hoc donum actus ille spectare, quatenus est specialis reverentia ad Deum, & res divinas ex instinctu Spiritus Sancti concepta, quæ etiam disponit hominem ad suscipiendas Scripturas cum debita pietate, & subjectione, & consequenter sine spiritu contradictionis. Et quamvis Augustin. hunc actum specialiter explicaverit, quia fortasse instituto illius magis inserviebat, non propterea alios exclusit: pertinet ergo ad hoc donum tota materia, seu actio ad alterum, quatenus sub instinctum Spiritus Sancti cadere potest, ut explicatum est.

De actu timoris, ut est donum Spiritus Sancti.

Hoc donū est reverētialis timor, & a cæteris do. nis distinctum

18 Circa hoc donum ex quatuor expositionibus, quas in principio capitis num. 1. recensuimus, illam maxime probamus, quæ de timore reverentiali hoc donum intelligit. Nam in primis longe probabilius est, esse specialem actum a cæteris distinctum, alias timor non esset speciale donum, sed quasi collectio cæterorum, vel totius sanctitatis, & obedientiæ ad Deum, ut dicebat quarta expositio, quam in hoc non probamus, quia repugnat communi sensui Patrum, & Ecclesiæ colligentium ex illo loco septem dona Spiritus Sancti. Si enim timor non est speciale donum, profecto non sunt septem. Item si alia sunt speciales actus, cur non hoc?

Sanct. est hic timor

19 De hoc ergo actu certum est, hunc timorem debere esse sanctum, & bonum, quia Spiritus Sanctus non potest esse author timoris pravi. Unde timorem mundanum non pertinere ad hoc donum, certum est, quia ille de se malus est, & ideo inter dona Dei non computatur, ut dixit August. lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 18. Imo nullus timor mali pœnæ, vel nocumenti, quod vel ab hominibus, vel a causis naturalibus provenire potest, ad hoc donum spectat, quia si sit nimius, & cum conditione servili, videlicet, quia si non timeretur pœna, non vitaretur culpa, est etiam malus & mundanus: si vero sit intra gradum suum moderatus, vel erit indifferens, vel ad summum, honestus intra ordinem naturalem.

Nullus timor mali pœnæ ad hoc donū pertinet. Prob. de timore humano

Prob. deinde de timore divino servili

20 Præterea timor etiam Dei, si servilis sit, non est hujus doni actus, quia si includat conditionem servilem, etiam est pravus. Et quamvis sit cum debita moderatione, seu appretiatione, licet sit bonus, & a Spiritu Sancto, non tamen est speciale donum, unum scilicet ex septem, quæ ab Isaia numerantur, juxta sententiam D. Thom. 2.2. quæst. 109. articul. 9.; tum quia licet sit bonus, & imperfectus, & non fuit proprie in Christo; tum etiam quia pertinet magis ad peccatores. Quamvis enim in justis etiam esse possit, tamen ex imperfectione aliqua; nam perfecta charitas foras mittit hunc timorem, & ideo etiam sine charitate esse potest, ut ait August. lib. de Natur. & Grat. cap. 57. dona autem Spiritus Sancti sunt propria justorum; tum etiam quia hic timor est actus proprius spei, ut recte supra obiiciebatur: cum autem spes sit Theologalis virtus, non indiget dono, quod in sua materia altiori modo operetur, quia virtutes Theologicæ optimo modo in sua materia operantur, ut paulo post dicemus.

Late dicit. Spiritus Sancti donum servilis timoris

21 Unde si aliquando timor servilis dicitur esse donum Spiritus Sancti, vel late sumitur donum pro omni opere facto ex gratia Spiritus Sancti, ut loquitur Alens. 3. p. quæst. 66. memb. 3. vel intelligendum est potius causaliter, quam formaliter, quia hic timor solet maxime cohibere inordinatam concupiscentiam delectabilium, juxta illud Proverb. 16. *In timore Domini declinat omnis a malo*, & illud Psalm. 118. *Confige timore tuo carnes meas*. Et ita declarat hoc donum D. Thom. 1.2. q. 68. art. 4. At vero 2.2. q. 19. art. 9. dicit, hunc timorem esse filialem timorem, sub quo initialem comprehendit, quia hi timores substantialiter non distinguuntur, sed secundum statum magis, vel minus perfectum, & ita etiam timor, qui est donum Spiritus Sancti, prout magis vel minus perfectus, dicetur initialis, vel filialis. Et idem sentit Richard. in 3. d. 34. art. 2. quæst. 2. Nihilominus tamen existimo, hunc timorem non aliter esse donum Spiritus Sancti, quam sit charitas, quia timor castus, qui filialem, & initialem comprehendit, est actus elicitus a charitate, ut ex doctrina ejusdem Div. Thomæ, & communi suppono, ideoque sicut amor charitatis non est ex speciali dono a charitate distincto, ita neque hic amor.

Donū hoc in timore reverentiali consistit

22 Quapropter probabilius videtur, donum hoc intelligendum esse de timore reverentiali. Hunc enim merito a cæteris distinguit Alens. 3. quæst. 66. memb. 1. dicitque, non consistere in fuga mali, sed esse timorem reverentiæ magnitudinis divinæ Majestatis, & 2. p. quæst. 156. memb. 2. artic. 1. alias quæstion. 17. memb. 1. dicit esse, *resolutionem*, id est, affectum resiliendi *a divina Majestate, consideratione propriæ parvitatis*. Et hunc esse timorem sanctum, qui manet in beatis, illo enim coram Deo humiliantur, ut de sanctis Angelis idem Author dicit 2. p. quæst. 101. alias 118. memb. 3. art. 6. Unde intelligimus, hunc timorem esse actum humilitatis, ut etiam sensit Richard. supra quæst. 4. & Scotus supra, dicens hunc timorem esse speciem temperantiæ, quia est idem, quod humilitas. Et hac etiam ratione dixit Altisiodorus supra c. 1. q. 3. ad temperantiam reduci hoc timoris donum; humilitas enim præcipua pars temperantiæ est, & ideo sub nomine præcipuæ partis tota temperantia intellecta est, sicut de pietate respectu justitiæ diximus. Estque hæc sententia consentanea Aug. lib. 1. de ser. Domin. in monte cap. 4. dicenti, *Timor Dei congruit humilibus, de quibus etiam dicitur Beati pauperes spiritu, id est non inflati, non superbi, de quibus etiam dicit Apostolus, Noli altum sapere, sed time*. Et serm. 17. de Sanctis c. 1. in eodem sensu dici, oportere incipere ab hoc timore, *tanquam a convalle plorationis. Per convallem autem*, ait, *humilitas significatur. Quis est autem humilis, nisi timens Deum?* Sic etiam D. Gregor. lib. 2. Moral. c. 26. alias 36. *timorem hunc superbiæ opponit*. Per timorem ergo illum humilitas significata est, & sub humilitate tota temperantia intellecta, utique quoad materiam, sicut de justitia diximus. Nam in omni materia moralium virtutum dona possunt operari altiori modo, ut declaratum &c.

Satisfit rationi adductæ.

23 Et per hæc responsum est ad primam rationem dubitandi in principio positam. Probat enim, hæc quatuor dona reduci ad quatuor cardinales virtutes quoad materiam, non vero quoad essentiam propter diversam rationem, & modum operandi. Ad Patres autem respondemus, hæc nomina virtutum, & donorum in aliqua significatione generalia esse, quia & omnes actus honesti possunt dici dona, quatenus a Deo donantur, & hoc modo confunduntur interdum hæ voces, licet inter ipsos actus sit distinctio, ad quam significandam accommodatæ sunt illæ voces sub specialibus significationibus, ut latius infra dicemus, tractando de habitibus. Et ita Ambros. lib. 1. de Spirit. Sanct. cap. 20. cum dixisset, septem illis nominibus significari plenitudines virtutum, subjungit. *Utrum est ergo flumen, sed multi spiritualium donorum meatus*. Clarius vero dixit Gregor. 35. moral. cap. 7. *Per dona juvari virtutes*.

Respondetur ad authoritates Patrum in num. 2.

Ad 1. confirmationē in n. 3

24 Ad primam confirmationem, fatemur illa exempla non tam probationis, quam explicationis, & manuductionis gratia esse adducta. Nec enim D. Thom. existimavit Aristotelem cognovisse dona Spiritus Sancti, vel aliquid omnino simile: sed illis exemplis usus est, ut intelligeremus, posse aliquid excellentius non tantum accidentaliter, sed etiam essentialiter diversum, in nobis fieri ex altiori instinctu, & motione Spiritus Sancti: quod non solum fit proprium ejus in hoc, quod citat hominem, præveniendo ejus voluntatem, sed etiam in hoc, quod movet ad operandum ex quadam altiori ratione, communes operandi regulas superante.

Ad 2. confirmation. ibid.

25 Ad secundam confirmationem, quod attinet ad virtutem Theologicam, respondet D. Thom. 1.2 q. 68. ar. 4. ad 3. & ar. 8. dona supponere unionem ad Spiritum, quam faciunt theologales virtutes, & ideo has virtutes supponi ad dona, ut radices, & regulas illorum, ideoque & esse perfectiores quibuscunque donis,

donis, & non esse necessaria dona, quæ Theologicos actus efficiant: deberent enim perfectiori modo fieri per talia dona, quam per ipsas virtutes Theologicas, quod esse non potest. Quia virtutes Theologicæ tam ex parte objectorum materialium, quam ex ratione formali attingendi illa, habent supremam excellentiam, ita ut non possit Deus sub altiori ratione amari, quam per charitatem ametur, & sic de cæteris. Nam omnes immediate nituntur ipsi Deo tanquam objecto, & tanquam regulæ, & tanquam principali efficienti. Unde in materia virtutum non invenitur excellentior modus operandi, quam sit Theologalium virtutum, quod non ita est in virtutibus moralibus, ut explicatum est. Ad aliam illius argumenti partem in sequenti capite respondebimus.

Ad aliam partem rationis

CAPUT XXII.

Utrum præter actus virtutum, & donorum sint alii actus supernaturales, ad quos sit specialis gratia necessaria, qui beatitudines, vel fructus Spiritus Sancti dicuntur?

1 IN hoc capite breviter comprehendemus, quæ de beatitudinibus, & fructibus Spiritus Sancti Theologi disputant in 3. d. 35. & copiosius D. Thom. 1. 2. q. 69. & 70. quæ ad complementum hujus materiæ visa sunt necessaria; tum ut solvamus argumentum in fine capitis præcedentis relictum; tum ut omnia, quæ de supernaturalibus actibus, & gratia ad illos necessaria desiderari possunt, complectamur. Quod ergo ad beatitudines spectat, hoc nomine significantur illi actus, quibus homines beatos fieri Christus docuit Matth. 5. in initio suæ prædicationis, dicens, *Beati pauperes spiritu*, &c. De quibus non defuerunt Theologi, qui dixerint, beatitudines esse actus distinctos a donis, & virtutibus. Ita significat Albert. in 3. d. 34. ar. 2. quæstiunc. 3. Henric. quodlib. 4. quæst. 23. Gerson. tract. de beatitud. Alphab. 28. liter. G. Veruntamen non videntur loqui de distinctione essentiali, sed de accidentali: nam beatitudines esse volunt virtutes in statu perfecto, seu prout actus heroicos eliciunt, ut explicuit Gabriel in 3. d. 34 conclus. ult. Igitur generatim loquendo, dico beatitudines quidem esse bonos, & optimos actus, & adeo excellentes, ut non possint sine gratia speciali fieri, non tamen esse distinctos ab actibus virtutum, & donorum, sed sub illis comprehendi. Prima pars certa est in fide, & ipsius Christi authoritate satis comprobatur: ipse enim non solum laudavit, & commendavit hos actus, sed in eis etiam beatitudinem posuit, non quia in eis formaliter beatitudo consistat, sed quia per illos vera beatitudo comparatur: at beatitudo vera non nisi per actus bonos, & honestos obtinetur: ergo. Et explicando singulos actus id aperte constabit. Unde obiter intelligitur, quomodo cum beatitudo una sit, Christus octo beatitudines numeret: nam licet beatitudo formalis, seu in termino sit una, via tamen ad beatitudinem vel est multiplex, vel plures actus comprehendit, qui causaliter, vel dispositive beatitudines nominantur, quia ad veram beatitudinem disponunt, ac perducunt.

Beatitudines quid significet. 1. Opinio beatitudines a donis & virtutib. distinguens

Vera sententia tripartita

Prob. 1. pars, quod beatitudines sint actus honesti

2 Et hinc facile probatur secunda pars, quam etiam de fide certam esse judico, nimirum, hoc actus esse supernaturales, & sine gratia Dei fieri non posse. Quia beatitudo a Christo prædicata, & promissa supernaturalis est, & ad illam non nisi per actus divinæ gratiæ tenditur: nam per hos actus, qui beatitudines dicuntur, ad veram beatitudinem Christianam tenditur: nam per hos actus homines ad illam consequendam optime disponuntur; sunt ergo tales actus, qui sine gratia Dei fieri non possunt. Et hoc etiam aperte convincitur ex regula supra demonstrata, quod nullus actus conducens ad vitam æternam potest sine gratia Dei fieri: nam omnes isti actus valde conducunt ad vitam æternam, ut ex testimonio Christi constat, & in singulis statim declarabitur. Denique ultima pars, quod illi actus non sint alterius ordinis a virtutibus, & donis, ab omnibus Theologis recepta est. Et probatur, quia illa distinctio nec in Scriptura, nec in Patribus significatur, nec est necessaria, cum illa omnia, quæ a Christo beatificantur, fieri non possint, nisi vel secundum ordinarias regulas fidei, id est, secundum rectam, & perfectam rationem fide illustratam, vel secundum instinctum, & specialem motionem Spirit. S. Qua ratione usus est D. Thomas dicta quæst. 69. art. 1. præcipue ad 2. ubi authoritate August. idem confirmat. Sed hæc omnia magis illustrabuntur, breviter per singulas beatitudines discurrendo.

Prob. 2. pars, quod ad Beatitudines gratia requiratur

Prob. 3. pars, quod non sint a virtutibus & donis distincta

3 Prima beatitudo est paupertas spiritus, *Beati pauperes spiritu, &c.* quæ tribus modis exponitur. Primo ut per paupertatem spiritus vera, & interna humilitas intelligatur, nam ita solet paupertas in Scriptura sumi, & ita exponit Nissen. in lib. de Beatitudinibus & Hieron. ac Cyrill. in id Isai. ult. *Ad quem respiciam, nisi ad pauperculum & contritum spiritu.* Ubi Cyrillus legit, *nisi ad humilem*, Hieronymus vero per *pauperculum* humilem intelligit, & subjungit, *de quo dictum est in Evangelio, Beati pauperes spiritu.* Et eodem modo exponit Matth. 5. addens, hoc esse quod Psal. 33. scriptum est, *Et humiles spiritus salvabit. Et ideo* (inquit) *adjunxit spiritu, ut humilitatem intelligeres.* Et tandem ait, hos esse pauperes, de quibus Isai. 61. prædictum est, *Evangelizare pauperibus misit me.* Et eandem expositionem habet Chrysost. Homil. 15. in Matth. Hilarius can. 4. August. late serm. 1. de Sermon. Domini in monte cap. quarto. Et ita dicit, hanc primam beatitudinem respondere septimo dono timoris, quod nos etiam de humilitate exposuimus.

Prima beatitudo exponit. Primo de humilitate.

4 Secundo exponitur de spirituali contemptu divitiarum, & rerum omnium temporalium, etiam si re ipsa non relinquantur. Unde ideo creditur additam esse illa particulam, *Spiritu*, ut non solum intelligantur beatificari pauperes, qui re ipsa divitiis carent, sed etiam illi, qui licet divites actu, seu re ipsa sint, animo tamen parati sunt omnia relinquere, quando oportuerit propter regnum cœlorum. A qua expositione non longe abest Hilar. Nam licet de humilitate exponat, statim illam declarat per affectũ, quo nihil tanquam nostrum possideamus, sed ex Dei dono, ut ea tanquam communia possideamus, nec temporalium rerum cupiditate corrumpamur, sed exemplo omnia omnibus communicare parati simus. Idemque insinuat Ambros. lib. 5. in Luc. cum ait, *Primam benedictionem hanc uterque Evangelista posuit, ordine enim prima est parens quædam, generatioque virtutum, quia qui contempserit secularia, ipse merebitur sempiterna: nec potest quisquam meritum regni cœlestis adipisci, qui mundi cupiditate pressus emergendi non habet facultatem*, Ubi rationem etiam expositionis indicat. Nam Christus non videtur initium prædicationis suæ ab statu perfectionis sumpsisse, sed ab illa paupertate, quæ omnibus necessaria est; hæc autem est paupertas spiritus quoad moderationem affectus divitiarum, in sensu declarato.

Exponit. 2. de interno divitiarum contẽptu

5 Nihilominus est tertia expositio, quæ de vera paupertate Evangelica hanc beatitudinem exponit, quæ ideo dicitur esse *spiritus*, quia non debet esse coacta, vel tantum a fortuna, sed voluntaria, aut etiam quia debet proficisci ex spiritu perfectionis, tanquam dispositione necessaria ad illam, juxta illud Matth. 19. *Si vis perfectus esse, &c.* Et hanc etiam expositionem Hieronymus adjungit, & cum humilitate conjungit; quia est optima dispositio ad illam, vel quia sine illa haberi non potest. Unde recte dixit Cyprian. vel author libri de duodecim abusion. gradib. cap. 8. Unum gradum abusionis esse pauperem superbum, ubi hæc etiam expositio ponitur, & merito dicitur promitti regnum cœlorum his, qui omnia temporalia despiciunt. Et hinc est, ut aliquando Patres omnes has expositiones involvant, ut videre licet in Hieronymo supra, & latius in Leone Papa sermon. de Omnibus Sanctis, ubi prius paupertatem spiritus dicit esse humilitatem, quæ maxime solet esse in pauperibus, id est, carentibus temporalibus bonis, licet etiam esse possit in divitibus,

Declarat. 3. de Evangel. paupertate

tibus, *si sint proposito pauperes, licet impares censu*. Unde subjungit: *Beata illa paupertas, quæ rerum temporalium amore non capitur, &c.* Postea vero dicit, hujus magnanimæ paupertatis exemplum nobis Apostolos tribuisse, omnia relinquendo.

Omnes hæ explicationes subsistere possunt. 6 Neque est incredibile Christum Dominum sub eisdem verbis hæc omnia comprehendisse propter eorum connexionem, & propter divini sui sermonis eminentiam. Unde D. Tho. 2. 2. q. 19. ar. 2. dixit, paupertatem spiritus includere *inanitionem inflati, & superbi spiritus, cum abiectione rerum temporalium ex instinctu Spiritus Sancti*. Tertia tamen literalis videtur. Nihilominus tamen certius videtur, per se, ac præcipue paupertatem excludentem temporales divitias Christum beatificasse, non quamcunque, sed voluntariam, neque hanc etiam omnem (nam, ut alibi dixit Hier. etiam Socrates, & alii Philosophi divitias contempserunt, & non propterea fuerunt beati) sed illam, quæ spirituali modo assumitur, utique quæ propter spiritualem perfectionem assequendam. Quod maxime fit, quando ex vera animi humilitate, & rerum temporalium contemptu divitiæ relinquuntur. Hinc vero fit consequenter, ut qui aliquo modo hanc participant paupertatem, cum proportione præmium illius beatitudinis consequantur, & ideo etiam divites, qui parati sunt divitias elargiri, vel distribuere, sicut oportet, vel si ad Dei gloriam, & propriam salutem necessarium sit, omnino etiam relinquere, ab illa paupertate non excluduntur. Concludit paupertatem a virtutibus, vel donis non distingui. Denique quocunque ex dictis modis paupertas illa accipiatur, constat actum illum voluntarie renuntiandi omnia, solum esse posse vel ex aliqua virtute, vel ex dono Spiritus Sancti. Nam si consideretur paupertas solum quoad carentiam, vel privationem rerum temporalium, sic non est per se appetibilis, neque bona, ut dixit Div. Thom. 3. contra gent. cap. 133. sed juxta motivum, seu finem, & modum ejus habet, quod sit honesta. Unde si abdicatio rerum fiat propter subventionem pauperum, erit opus misericordiæ, si voto Deo consecretur, erit opus religionis, si propter vitandum periculum peccandi, erit opus charitatis, vel pœnitentiæ, aut castitatis, seu illius virtutis, cui tale peccatum opponitur. Et ita semper participat honestatem alicujus virtutis. Quod si altiori instinctu Spiritus Sancti appetatur, erit ex dono Spiritus Sancti accommodato tali motivo, puta pietatis, aut timoris, seu humilitatis. Et hæc sufficiunt de hac beatitudine. De promissione autem illi facta nihil dicere oportet, quia per se satis patet.

Exposit. 2. beatitudo 1. sententia. 7 Secunda beatitudo est, *Beati mites*, quam aliqui de humilitate exponunt, quia nemo potest esse mitis, nisi humilis sit. Unde Christus Matth. 11. dicebat. *Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde.* Eodemque modo illa conjungit Cypr. l. 3. ad Quirin. c. 5. Secunda, & vera sententia. Sed licet illa duo valde conjuncta sint, diversæ virtutes sunt: aliud enim est mansuetudo, aliud humilitas, mites enim dicuntur, qui sunt mansueti, & lenes, non proprie, ac formaliter qui sunt humiles. Unde non oportet verba extra propriam significationem transferre. Imo licet illa sint moraliter conjuncta, posset aliquis animo, & mente esse humilis, quæ virtus magis spiritualis est, & non esse mitis, quia non habet passionem iræ satis moderatam. Longe aliter Basil. in Regul. brevioribus interrogat. 191. *Quis est* (inquit) *mitis*? & respondet. *Qui in judiciis earum rerum, quæ Deo placent, idem usque stabilis perseverat.* Ubi describit mitem per quendam effectum ejus, qui est placido, & quieto animo accipere omnia, quæ per divinam providentiam homini eveniunt, etiamsi propriis commodis contraria videantur. Augustin. vero lib. 1, de Sermon. Domini in monte, cap. 4. ait eum esse mitem, *qui cum pietate suscipit Scripturas, eisque non resistit*, & infra dicit mitibus promitti, ut hæreditate possideant terram, *tanquam testamentum patris cum pietate quærentibus*. Sed hoc etiam ad remotum quendam mansuetudinis effectum spectat, & magis allegoricum videtur, quam literale.

Mansuetudinis vera ratio. 8 Proprie ergo mansuetudo est virtus, quæ passionem iræ moderatur, ut tradit D. Thom. 2. 2. q. 157. Et de hac optime, & propriissime Christi verba intelligit Ambros. li. 5. in Lucam, & D. Th. 1. 2. q. 69. ar. 3. Atque ita illos Christus mites appellavit, qui passionem iræ ita habent rationi subjectam, ut non facile, nec inordinate ejus impetu, & affectu moveantur. Unde si sub hac tantum ratione hic actus consideretur, ad virtutem quandam moralem, & acquisitam pertinet. Si autem illa iræ moderatio fiat cum majori, & supernaturali perfectione, poterit pertinere ad virtutem infusam, vel ad donum illi correspondens, applicando ad illam materiam motiva in superioribus explicata. Gregor. autem Nissen. in suo tract. de beatitud. non solum ad iræ, sed etiam ad omnium intemperatorum affectuum moderatione hæc verba referre videtur, nam sub mitib. omnes illos complectitur, qui animum pacatum, & omnib. concupiscentiarum perturbationibus vacuum possident. Quod etiam per translationem quandam, seu extensionem dictum est, proprietas autem verborum Christi est, quam exposuimus.

9 De promissione autem huic beatitudini facta dubitari solet, an intelligenda sit de terra hujus mundi, vel de terra viventium, seu cælesti patria, quæ licet in se cœlum sit, beatis est quasi terra, quam calcant, & inhabitant, varie namque a Patribus exponitur. Quæ terra mansuetudinis præmiū promittatur? Opinion. variæ referuntur. Nam priori modo exponit Chrys. Homil. 15. in Matth. posteriori autem modo Hieronym. ibi, & Nazianz. supra, & author Imperfecti Homil. 19. Ubi etiam de terra proprii corporis intelligi posse dicit, & insinuat Hilar. dicto can. 4. & sequitur Bernard. serm. 1. de omnib. Sanctis. Augustin. autem lib. de Sermo Domini in monte, ca. 4. licet per terram intelligat cœlestem patriam, nihilominus per possessionem ejus intelligit, non quæ futura est in alia vita, sed quæ in hac potest quandam animi quietem, & firmam spem obtineri. Quæ omnia pie dicta sunt, & facile sustineri possunt. Probabile enim est valde, Christum ad literam intellexisse, mites etiam in hoc mundo possidere terram, non quia illis promittantur regna, vel divitiæ terrenæ, sed quia etiam in hoc mundo cum pace, & quiete vivunt: nihilominus tamen in hoc subintellectum esse, eos futuros esse hæredes, & possessores terræ viventium, & hic quodammodo incipere illa possidere, ut acute Aug. dixit. Vera expositio literalis.

10 Tertia beatitudo est, *Beati qui lugent*. Non explicuit autem Christus Dominus, cujusnam rei, vel objecti futurus sit ille luctus, ut beatificari merito possit. Exponit. tertia beatitudo. Quia intellectus per se indifferens est, & aliquis potest esse laudabilis, aliquis vituperabilis. Nam ut Paul. ait. 2. Corinth. 7. *Seculi tristitia mortem operatur, quæ autem secundum Deum est, salutem stabilem operatur*. Certum est autem Christum loquutum esse de luctu laudabili. De quo luctu Christus loquatur, variæ expositiones. Unde Chrysom. de lugentibus propria peccata, locum exponit. Quæ fuit etiam sententia Hilarii dicto can. 4. & Ambros. dicto lib. 5. in Lucam, & Cyprian. epist. 52. ad Antonian. circa finem, & Bernard. supra. Hieronym. autem in Matth. etiam de lugentibus aliena peccata illum intelligit, sicut Samuel luxit Saulem. 1. Reg. 15. & Paulus fornicariam. 2. Cor. 12. vel sicut Christus Luc. 19. flevit super Hierusalem, non tam propter futurum ejus excidium, quam propter causam ejus, quæ erant peccata. Leo autem Papa dicto serm. utrumque conjungit, dicens: *Religiosa tristitia aut alienum peccatum deflet, aut proprium*. Et author imperfecti Homil. 9. utrosque dicit esse beatos & qui propria, & qui aliena deflent peccata, sed beatores qui aliena, quia supponuntur non habere propria, quæ defleant. Quod intellige ex genere actus: nam prior ad statum imperfectorum, posterior ad statum perfectorum spectat; unde ille pœnitentiæ actus est, hic charitatis.

11 At vero Greg. Nissen. supra hac expositione de luctu peccatorum rejecta, luctum hunc intelligit oriri debere ex misera conditione hujus vitæ, in quam per peccatum primi parentis incidimus. Expositiones aliæ. Alii vero per lugentes intelligunt justos, qui oppressi in hoc seculo, quia virtutem sectantur, quasi naturali sensu naturæ lugent, & contristantur, juxta illa Christi verba Ioan. 16. *Plorabitis, & flebitis vos, &c.* Ita exponit Cyprian. lib. 3. ad Quirin. cap. 6. Et est satis probabilis expositio, quia juxta Christi doctrinam beatitudo hujus vitæ in ferenda ejus cruce posita est; crux autem

autem non potest diu ferri sine gemitu, & dolore, nam & Christus illam non ascendit sine sudore sanguinis, præ nimia tristitia: fit autem suavis consolatione divina, ut eleganter prosequitur Bernard. sermon. 1. de S. Andrea. Neque multum ab hac sententia differt expositio Div. Thom. 1. 2. quæst. 69. artic. 3. quæ mihi maxime probatur. Nam per lugentes intelligit iustos, qui in vincendis, & mortificandis propriis concupiscentiis laborant, quod non fit sine luctu, & gemitu. Sicut enim mites beatificantur, quia iram domant, ita etiam isti, quia concupiscentias vincunt, etiam si lugere oporteat. Et hanc expositionem indicavit Augustinus lib. 1. de Serm. Domini in monte ca. 2. Nam hos lugentes intelligit esse viros imperfectos, licet justos, qui in principio conversionis suæ non sine tristitia relinquunt, quæ amabant, vel concupiscebant, *Donec* (inquit) *in illis fiat amor æternorum*, utique perfectus. Sic autem intellecta hac beatitudine non in actu unius, vel alterius virtutis, sed in collectione, & exercitio plurium consistit, juxta varietatem concupiscentiarum, & affectuum, quod multis aliis beatitudinibus commune est, ut dicemus. Quocunque tamen ex dictis modis hic actus, vel affectus explicetur, constat non esse ex aliquo peculiari principio distincto a virtutibus moralibus, vel acquisitis, vel infusis, & interdum esse posse ex dono præcipue fortitudinis, & timoris, si superiori modo fiat.

Probabil. expositio

Concl. 3. beatitudinem a virtutib. vel donis non distingui

12 Quarta beatitudo est. *Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam*, ubi ponitur justitia ut objectum illius famis, & sitis, ac subinde non loquitur Christus de fame, & siti corporali, sed spirituali, & ferventi desiderio justitiæ, ut omnes communiter interpretantur. Per justitiam autem licet Chrysostomus, & quidam alii particularem justitiam intelligant, verisimilius est, Christum, de justitia universali, quæ hominem facit justum, & sanctum, fuisse loquutum: sicut etiam infra, cum dixit, *beatos esse, qui patiuntur propter justitiam*. Unde constat, hanc famem, & sitim vel non significare peculiarem actum unius virtutis, sed quasi collectionem actuum, & affectuum omnium virtutum: completur enim hæc fames, & sitis ex variis affectibus religionis, pœnitentiæ, misericordiæ, & cæterarum virtutum, quibus homo appetit, & sitit justitiam, non uno momento totam, sed discursu temporis diversarum virtutum frequentia desideria exercendo: in quibus etiam includitur fames, & sitis justitiæ particularis virtutis, ut per se patet: vel certe haberi potest fames illa unico actu in suo esse particulari, in objecto vero universali, qualis est vel actus charitatis, quo vult homo in omnibus placere Deo, vel obedientiæ, quo voluntatis Dei explendæ in omnibus perpetuam famem, & sitim habet, vel actus devotionis ad religionem pertinens, quo Dei gloriam, & honorem in omnibus appetit, vel etiam potest esse actus spei, quo quoties intendit propriam sanctificationem in omnibus quærere, eamque ut maximum bonum suum vehementer appetit.

Expendit. 4. beatit.

De justitia sanctificante probabilius exponitur

13 Et ita manifestum est, propter hanc beatitudinem non esse necessarium excogitare actum aliquem, qui ad virtutes, vel dona non pertineat. Solum superest advertendum Luc. cap. 6. hanc beatitudinem secundo loco posuisse his verbis, *Beati, qui nunc esuritis, quia saturabimini*, ubi objectum illius esuriei subticuit, & videtur loqui de fame corporali, & beatos dicere eos, qui in hac vita esuriunt, id est, qui penuriam, & indigentiam temporalium bonorum patiuntur, vel qui ab omnibus delitiis corporis abstinent, utiq; propter Deum, & justitiam. Dicendum autem est, non esse inconveniens, in illis locis famem in diverso sensu accipi, quia Lucas non refert eundem Christi sermonem, quem Matthæus: nam Matthæus refert sermonem Domini in monte ad discipulos suos, & in initio prædicationis suæ, Lucas autem refert alium sermonem Domini in loco campestri ad turbas, & post aliquod tempus, & progressum prædicationis suæ. Vel etiam dici potest utraque verba posse ad eundem sensum facile trahi, quia non beatificantur, qui corporalem famem patiuntur, nisi quatenus illam propter justitiam sustinent, & ita sub illa voce etiam intelligitur fames justitiæ, ideoque eadem saturitas justitiæ utroque loco promittitur.

Hæc beatitudo ad virtutes, vel dona pertinet

14 Quinta beatitudo est, *Beati misericordes, &c.* Quæ nulla fere declaratione indiget. Nam verba illa cum indefinita sint, de quibuscunque actibus misericordiæ, vel beneficentiæ, ac dilectionis erga proximum intelligi debent, sive sint corporales, sive spirituales, sive fiant conferendo aliquid boni, sive remittendo mala, & injurias. Sunt enim verba Christi generalia, & omnes homines, omnesque modos miserendi includunt: & prœmium hujus beatitudinis omnibus his actionibus commune est, ideoque & eleemosynæ promissa est peccatorum remissio, & de illo, qui noluit debitum remittere, dixit Christus. *Nonne oportuit, & te misereri conservi tui, sicut, & ego tui misertus sum?* Matth. 18. Totum autem hoc miserendi genus partim ad charitatem pertinet, partim ad virtutem moralem misericordiæ satis notam, in cujus materia potest interdum donum pietatis, vel timoris operari. Actus vero alterius generis, vel principii nullo fundamento ibi cogitari potest.

Expendit 5. beatit.

15 Sexta beatitudo est, *Beati mundo corde*. In qua solum adnotare oportet, munditiam cordis non unum vel alium actum, sed usum, & perfectionem omnium virtutum postulare: imo tantam honestorum actuum frequentiam requirit, ut perfectum quendam virtutis statum introduxerint. Consistit enim cordis munditia inprimis in carentia omnis culpæ coram Deo, quæ non uno actu comparatur, sed observatione omnium mandatorum, & perfecta remissione præcedentium peccatorum. Deinde non solum carentiam omnis culpæ, verum etiam immoderatorum affectuum, & motuum, qui ad culpam inclinant, victoriam, & animi mortificationem videtur hæc munditia postulare, & includere: quia nisi cor sit ita mundum, non est aptum ad videndum Deum, sicut hic mundis corde promittitur.

Explicat. 6. beatit.

In quo munditia cordis consistat

16 Dices, hanc munditiam cordis non posse in hac vita comparari, Christum autem eos beatificare, qui in hac vita mundum cor habent. Respondeo, sicut dilectio Dei perfecta, quæ omnem defectum excludat, in hac vita obtineri non potest: proponitur autem ut intendenda, & procuranda, inchoando illam in hac vita quoad fieri poterit: ita etiam munditiam cordis non præcipi, nec postulari in hac vita cum ea perfectione, quam habebit in patria, sed tamen proponi, ut ad eam tendamus, eamque in hac vita inchoemus, quoad fieri possit. Sic ergo dicuntur mundi corde, qui ab omni malitia abstinent, & omnem pravum motum vitare student, quoad possunt cum divino auxilio. Hoc autem fit per actus virtutum, & donorum, eorumque continuo, ac perseveranti usu. Quod si hæc munditia uni actui tribuenda est, maxime divinæ dilectioni, & intentioni rectæ placendi Deo in omnibus: nam ut Christus Dominus dixit, *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*. Matth. 6. Idem autem est mundum cor, quod simplex oculus, ut August. dixit dicto lib. 1. de Serm. Domini in monte cap. 2.

Objectio

Solutio

17 Septima beatitudo est, *Beati pacifici, &c.* Quæ duobus modis exponitur. Primo juxta rigorem, & proprietatem verbi pacificandi, quod idem significat, ac pacem facere: sic ergo pacifici dicuntur, qui non solum pacem cum omnibus habent, sed etiam discordantes conciliant, & inimicitias inter proximos auferunt: vel etiam majori, & perfectiori ratione dicentur pacifici, qui homines Deo reconciliari student, quibus merito participatio filiationis Dei promittitur, quia filius Dei naturalis ad hoc præcipue venit in terram, ut in illo pacem habeamus, sicut ipse dixit Io. 16. & ideo illo nascente, statim mundo prædicata est, quia per illum erat consummanda: *pacificans per suum sanguinem, quæ in cœlis, & in terra sunt*, ut dicit. ad Col. 1. Estque hæc expositio valde probabilis, & juxta illam actus hujus beatitudinis, actus charitatis est: nam charitas est, quæ homines cum Deo, & inter se unit. Unde pax inter effectus, seu actus charitatis numeratur a D. Thom. 2. 2. q. 29. ar. 3. ergo procurare hanc pacem, officium est charitatis. Alio modo exponitur hæc beatitudo de interna pace hominis respectu Dei, & proximorum,

Exponit. 7. beatit. Primo.

Exponit. 2.

morum, atque etiam in se ipso inter proprios appetitus inferiorem, & superiorem, & in uno quoque illorum secundum varios ejus affectus. Et hanc expositionem tradidit Augustin. dicto lib. 1. ca. 2. & 4. docet enim, has beatitudines gradatim procedere ab imperfecto ad perfectum statum, quem sentit, in hac beatitudine intrinsece consummari, nam octava perfectionem supponit, & ostendit. Unde ait. *In pace perfectio est, ubi nihil repugnat, & ideo filii Dei pacifici, quia in istis nihil repugnat Deo*, & concludit. *Hæc est vita perfecti, consummatique sapientis*. Juxta quam expositionem pax hæc non est unius virtutis actus, sed omnium virtutum, & donorum effectus, qui homines in animi quiete, & quasi immutabilitate similes Deo facit, & ideo merito isti sic pacifici filiorum Dei nomen singulariter nanciscuntur.

Expenditur 8. beatitudo

18 Octava beatitudo est, *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, de qua August. dicto c. 4. ait, redire ad caput, hominemque perfectum declarare, Et D. Thom. 1. 2. q. 69. art. 3. ad 5. dicit, non addere præcedentibus novam hominis perfectionem, sed confirmare, & ostendere firmitatem, & stabilitatem animi purgati, illuminati, & pacificati per septem præcedentes beatitudines, septemque dona Spiritus Sancti, quæ illis mutato ordine correspondent, ut August. late prosequitur.

Patientia hic fortitudo, & perseverantia intelligunt.

19 Sed in hoc duo addere oportet, unum est, in hac ultima beatitudine specialiter exerceri actum patientiæ, & fortitudinis, qui in tolerandis laboribus, & persecutionibus propter fidem, & religionem exercetur, & in Martyrio potissimum consummatur, qui actus in superioribus beatitudinibus satis explicatus non fuerat. Imo ad hanc beatitudinem pertinere etiam existimo perseverantiæ donum, quod maxime facit hominem beatum. Nam *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit:* hoc autem sine tolerantia persecutionum in hac vita nemini forte, vel rarissime contingit, & ideo merito donum perseverantiæ in hac ultima beatitudine comprehendi intelligimus. Perseverantia autem hæc non est specialis actus virtutis, sed quædam mandatorum integra observatio usque ad finem vitæ, quæ per actus diversarum virtutum in discursu vitæ fit, licet in alia significatione perseverantia ponatur esse specialis virtus a D. Thom. 2. 2. q. 137. tamen etiam illa multum juvare potest ad hoc perseverantiæ donum, & ad hanc beatitudinem, licet illa non sufficiat.

Hæc beatitudo perfectionem non supponit, sed aliquando causat.

20 Alterum advertendum est, licet prædicti Patres dicant hanc octavam beatitudinem ostendere perfectionem ejus, qui persecutionem propter justitiam constanter sustinet: nihilominus sæpe per divinam gratiam fieri, & factum esse, ut homines antea imperfecti, imo & peccatores ad hanc beatitudinem assumantur, & in illius actu, seu exercitio virtutes ceteras summatim expleant, ut in innumeris martyribus visum est. Tunc ergo tribulatio non clarificat perfectionem in eo, qui patitur, præexistentem, sed ostendit efficaciam gratiæ Dei, & est occasio subito ascendendi ad eximium quendam sanctitatis, & beatitudinis gradum: tum ob ferventem fidei, & charitatis actum, cum usu aliarum moralium virtutum fortitudinis, patientiæ, &c. Tum propter singulare martyrii privilegium, & Christi promissionem: *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo*, Matth. 7. Et fortasse ratione illius promissionis cœlorum regnum, eorum, qui sic patiuntur, esse dicitur.

De numero harum beatitudinum

21 Ex his ergo omnibus satis evidenter patet, beatitudines has non esse actus, qui ad virtutes, vel dona non pertineant. Quod vero ad earum numerum attinet, necesse non est illum ita præcise, & exacte intelligere, ac si non posset Christus plures numerare, si voluisset. Nam Luc. 5. has octo ad quatuor reduxit, quæ virtute alias continent, ut ibi notat Ambrosius. Probabile est enim duos illos Evangelistas diversas conciones referre, & Christum in una plenius de beatitudinibus discipulos instruxisse, in altera vero ad turbas, ad pauciores, vel magis necessarias, vel turbæ magis accommodatas illas reduxisse. Ita ergo in priori concione potuit octo distinguere, non quia plures numerare non potuerit, sed vel quia illæ sufficere visæ sunt, & virtute totam perfectionem continent. Vel certe quia ex his facile erat intelligere alias, quæ cogitari possunt. Sic enim est mos Scripturæ aliqua exprimere, non ut excludantur alia similia, sed ut ex illis deducantur, ut infra de fructib. dicemus, & generatim tradit Hieron. Sophon. 1. Aug. de Fide, & oper. c. 13. Orig. tract. 23 in Matth. Et ita sunt accipiendæ rationes hujus numeri, quas D. Thom. & alii tradunt, ut declarent in his beatitudinib. viam salutis, & perfectionis sufficientissime contineri. Aliæ vero rationes mysticæ hujus numeri in Patribus citatis, & Evangeliorum expositoribus videri possunt.

In his beatitud. & actus & præmium reperitur

22 Ulterius tamen adverto, in his beatitudinibus aliquid poni, quod est actus virtutis, de quo omnia dicta procedunt, aliquid vero adjungi ut præmium virtutis, quod non est necesse ad virtutis alicujus actum pertinere. Imo inter hæc proemia multa sunt, quæ non videntur proprium hominis actum significare, ut possidere terram, misericordiam consequi, filium Dei vocari, consolari, saturari. Imo inter omnia præmia unum tantum est, quod expresse actum hominis significet, scilicet, visio Dei, quæ mundis corde promittitur. Veruntamen dicendum est, merito quidem poni beatitudines has in actibus, vel per eos expressius declarari, quia ad præsentem vitam pertinent, & ideo fieri debent in nobis, non sine nobis moraliter cooperantibus. Præmia vero ex genere suo, quia ab alio conferuntur nobis, non ita necesse est, vel in actibus consistere, vel per actus significari, nam & habituum perfectio, & occasiones bene operandi, & alia auxilia specialia conferuntur a Deo ut præmia virtutum, quæ vel nullo modo fiunt per actus nostros, vel non fiunt per actus liberos, & morales, sed a Deo immissos, ut sunt spirituales consolationes, & prævenientia auxilia.

In patria unum est præmium

23 Nihilominus tamen addere oportet ex Augustino, & Div. Thoma illa præmia beatitudinum posse referri vel ad vitam futuram, vel ad præsentem. Si de futura intelligantur, omnia sunt unum præmium, licet diversis vocibus, & respectibus significetur. Quod quidem præmium est visio Dei, ut in sexta beatitudine formali appellatione nominatur, eadem vero dicitur regnum cœlorum in prima, & octava beatitudine, quia virtute continet omnia bona, quæ in illo regno existunt, cum sit ipsius summi boni consecutio. Unde fit etiam, ut per illam beati possideant terram viventium, & consolentur, saturentur, misericordiam summam obtineant, & statum perpetuum, ac nomen filiorum Dei consequantur. Illud autem præmium, quia in hac vita non obtinetur, non fit in nobis per virtutes hujus vitæ: in alia vero per quandam virtutem intellectualem illis correspondentem, scilicet lumen gloriæ, & divino potius, quam humano modo fiet.

Harum beatitudinum præmia in hac vita

24 At vero si præmia illa in hac vita conferantur, quædam intelligi possunt ratione habitualis gratiæ, & sanctitatis, vel fieri filios Dei, & per remissionem peccatorum misericordiam consequi: alia propter peculiarem perfectionem ejusdem sanctitatis tam habitualis, quam actualis, ut saturari justitia, possidere regnum cœlorum, quod intra nos est, & per quandam antonomasiam vocari filios Dei. Quædam item consistere possunt in peculiari aliquo favore, & gratia Dei, etiam sine morali actu nostro, ut est consolari, & possidere terram. Denique aliquod etiam præmium esse potest actus ipsius hominis, ut est visio Dei, per quam in hac vita significatur contemplatio Dei, vel intelligentia mysteriorum ejus, quæ per fidem, & dona intellectualia Spiritus Sancti, comitante charitate in hac vita comparatur. Et ita quidquid est in his præmiis, quod ad actum hominis pertineat, inter actus virtutum, & donorum invenitur. Atque hæc de his actibus præsenti instituto sufficiunt: nam reliqua, quæ ad beatitudinum cum donis collationem pertinent, difficultatem scholasticam non habent, satisque a D. Thom. explicantur, tum in generali in 1. 2. qu. 69. articul. 2. & quarto, tum in particulari in secunda secundæ agente fere de singulis virtutibus.

De

De fructibus Spiritus Sancti.

Utrum hi fructus sint actus vel habitus? Vera resolutio esse actus.

25 Ultimo dicendum est de fructibus, de quibus disputant Theologi occasione verborum Pauli ad Gal. 5. *Fructus autem Spiritus sunt charitas, & cæt.* Et inprimis quærunt, an sint habitus, vel actus? Nam quidam eos vocant habitus, & virtutes, ut Albertus, & Gabriel supra. Alii actus esse dicunt, ut D. Thom. 1.2. quæst. 70. Veruntamen non est dubium, quin Paulus nomine fructuum opera, & actus significaverit. Quod patet inprimis ex contextu, prius enim dixerat, carnem, & spiritum sibi ipsi adversari, postea vero declarat, hanc pugnam esse in actibus, & operibus utriusque partis, & ad illam explicandam prius opera carnis recenset, quibus fructus Spiritus opponit, opera autem carnis non sunt habitus, sed actus: fructus ergo Spiritus etiam sunt opera, quæ virtute Spiritus in nobis fiunt, cum contra concupiscentias pugnamus. Deinde idem probatur ex vocis metaphora. Fructus enim (ut recte ait D. Thom.) est ultimus effectus, qui ex arbore cum utilitate, & voluptate percipitur: inde ergo id, quod est ultimum in effectibus Spiritus, quodque cum suavitate, & utilitate perficitur, est actus ultimus, seu virtutum opera: hæc ergo significavit Paulus nomine fructus. Sicut Christus dixit Matth. 12. *Omnis arbor bona bonos fructus facit.* Item *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Opposuit autem Paulus fructus operibus carnis, quia hæc opera nullum fructum afferunt. Unde ipse ad Rom. 6. peccatores interrogat, *Quem fructum habuistis in his in quibus nunc erubescitis?* Opera autem Spiritus magnum fructum afferunt; unde subdit ibidem Apostolus: *Nunc vero liberati a peccato habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Et hinc usus Theologorum obtinuit, ut opera bona, quæ ab homine justificato fiunt, fructus justitiæ appellentur. Per quam etiam metaphoram significatum est, opera carnis esse nostra, opera autem Spiritus, esse fructus inhabitantis in nobis Spiritus, vel moventis. Sunt ergo fructus Spiritus actiones honestæ, quæ in nobis, & a nobis per afflatum Spiritus Sancti fiunt. Nemo autem negat his operibus habitus correspondere, & ita quoad hanc partem nulla superest de re, sed tantum de vocabulo contentio.

Utr. hi fructus a virtutib., & donis distinguantur? Opinio affirmans. Vera sententia neg.

26 Deinde vero sequitur inquirendum, an hi, qui dicuntur fructus Spiritus, sint tales actus, ut quasi novum gradum, seu ordinem actuum constituant distinctum ab actibus virtutum, & donorum. Nam Albert. supra indicat, fructus esse virtutes distinctas a communibus virtutibus, & donis. Veruntamen certissimum est, fructus esse eosdem actus virtutum, vel donorum, quos Paulus per metaphoram dictam fructus appellavit. Ita docent D. Thom. & omnes. Constatque ex dictis supra de beatitudinis: nam ratio ibi facta efficaciter idem probat de fructibus, nulla enim ratio cogitari potest ad novum ordinem actuum constituendum, propter quos novi habitus excogitandi sint. Nam quod Albert. ait, fructum significare actum ut reficit, & delectat possessorem secundum spiritualem gustum: non obstat, nam hoc etiam habent actus virtutum, & donorum ex genere suo, magis vero vel minus id præstant, juxta gradum suum, & juxta dispositionem operantis. Hinc vero Div. Thom. 2.2. quæst. 157. art. 2. ad 3. dixit, beatitudines esse actus virtutum, fructus vero esse delectationes de actibus virtutum. Sed hoc intelligendum est sano modo, nam re vera isti actus virtutum sunt propriissimi fructus, & fortasse meliores, & utiliores, quam delectationes, quæ ex illis resultant. Solum ergo quoad metaphoram videntur virtutum actus nomine fructuum significari, quatenus suavitatem secum afferunt, & quia hoc maxime habent in statu virtutis perfectæ, ideo maxime videntur actus perfecti fructus appellari, absolute vero omnes actus justitiæ fructus dici possunt.

Prob. 2. inductione

27 Tandem hoc probatur ex numeratione Pauli, nam charitatem ponit ut primum fructum Spir. Sancti, per quam certe non intelligit, nisi (ut solet) divinum amorem, qui nobis infunditur per Spiritum Sanctum, qui datur nobis, & illi adjungit gaudium, & pacem, qui sunt actus, & effectus ejus. Postea vero ponit fructus virtutum moralium, ut respectu proximorum *bonitatem*, id est, beneficientiam, seu liberalitatem, quam etiam vocat *benignitatem*, & *fidem*, utique moralem, sub qua totum fructum justitiæ complectitur. Respectu vero sui ponit inprimis quoad mala ferenda *patientiam*, loco fortitudinis, seu totum fructum fortitudinis sub illa complectens, cui adjungit *longanimitatem*, per quam animi constantiam, & lenitatem in diuturnis, & acerbis malis sustinendis significat. Et his etiam deservit *mansuetudo*, quæ iram moderatur, & ad malorum tolerantiam juvare solet. Quoad operanda bona, & frænandas concupiscentias (quod est temperantiæ munus) ponit *modestiam continentiam*, & *castitatem*. Et ita omnes hi fructus ad charitatem, & tres virtutes morales appetitus pertinent.

Cur fidē, spem, & prudentiā inter fructus Apostolus non ponat?

28 Fidem autem, spem, & prudentiam omisit Paulus, vel quia non assumpsit provinciam numerandi omnes fructus, vel omnes actus virtutum, sed eos, qui operibus carnis frequentius, & clarius adversantur vel quia fides, & prudentia non fructificant, nisi media voluntate, spes autem non videtur tam proprie significari per metaphoram fructus. Vel certe fides, quam Paulus narrat, potest ad fidem Theologicam referri, ut D.Thom. etiam docet, & sub longanimitate potest intelligi spes, ut Gabr. exponit, qui etiam sub modestia prudentiam comprehendit: sed est dura, & metaphorica expositio, meliusque dicetur virtute comprehendi sub omnibus moralibus fructibus, quia sine prudentia nulli sunt. Atq; hæc sufficiunt de numero fructuum, quia (ut dixi) non oportet cogitare tot esse numeratos, quia tot sint, & non plures, vel quia in illo numero singulare aliquod mysterium inveniatur: sed quia illi utiles, & sufficientes visi sunt ad oppositionem inter spiritum, & carnem explicandam. Atq; hæc videntur sufficere præsenti instituto, nam de his singulis inquirere quid sint, & quomodo inter se distinguantur, integrum tractatum de Virtutibus in particulari postulabat.

CAPUT XXIII.

Utrum ad servanda supernaturalia præcepta, quæ de internis actibus data sunt, vel ad non peccandum contra illa, sit gratia necessaria?

In quo sensu quæstio excitetur

1 Hactenus dictum est de necessitate gratiæ ad efficiendos supernaturales actus, abstrahendo a ratione præcepti, nunc superest breviter dicendum de observantia præceptorum supernaturalium, & quoniam de interiorib. & exterioribus actib. dantur, de quib. diversa est ratio, ideo de illis sigillatim dicemus. Potest deinde tractari quæstio vel de tota collectione supernaturalium præceptorum, vel etiam de singulis pro quocunq; tempore obligantib; nos autem hunc posteriorem sensum intendimus. Nam in priori a fortiori definita est quæstio ex his, quæ de observatione præceptorum naturalium superiori libro diximus: præterquam quod ex definitione quæstionis in posteriori sensu, in priori etiam resoluta manebit, ut in fine capitis uno verbo expediemus.

Error Pelagii refellitur

2 In hoc ergo puncto iterum occurrit error Pelagii, qui indistincte asseruit, omnia, & singula præcepa posse sine gratia impleri, ut copiose in prolegomeno tertio dictum est. Ut autem in hoc puncto distinctius procedamus, & in illo error Pelagii melius intelligatur, adverto, duobus modis posse præceptum aliquod dici supernaturale, scilicet, vel quia datur de actu supernaturali, vel quia præter ordinem naturæ datur. Quod potest contingere duobus modis, scilicet, vel quia datur ex aliqua suppositione supernaturali, vel quia est positivum, immediate a Deo ipso positum, ex sola sua libera voluntate nobis revelata. Priori modo potest dici præceptum supernaturale quoad sub-

ſtantiam, poſteriori autem quoad modum. Qui modus magis in præceptis de actibus externis, quam de internis locum habet, ut capite ſequenti dicam. Ex his autem duobus modis præceptorum ſupernaturalium Pelagius certe non admitteret priorem, quia ſupernaturales actus non agnovit, ablata autem materia aufertur præceptum. Quocirca non videtur compoſuiſſe (ut ſic dicam) tale ſupernaturale præceptum cum obſervatione illius per ſolas vires liberi arbitrii, quia fuiſſet hæc aperta contradictio, nimirum, admittere verum ſupernaturale præceptum ex parte actus, & nihilominus dicere, poſſe per vires naturales ſervari. Sed citavit negando data eſſe, vel dari poſſe hominibus talia præcepta ſupernaturalia; fortaſſe enim credidit, non poſſe dari præcepta de talibus actibus; vel quia nullo modo poſſunt a nobis fieri; vel quia non poſſent eſſe liberi. Admiſit autẽ Pelagius præcepta ſupernaturalia poſteriori modo, illa tamen dicebat poſſe impleri per vires naturæ; ut v. g. præceptum fidei dici poteſt ſupernaturale, quia ſupponit revelationem ſupernaturalem, qua poſita reſultat obligatio credendi, nihilominus tamen aiebat, hanc obligationem ſolum eſſe de fide quadam naturali, quam homo poteſt per vires liberi arbitrii adhibere, & ita dicebat hoc præceptum poſſe impleri per vires naturæ. Et idem diceret de præcepto charitatis, & ſpei, quæ maxime de actibus internis dantur. Et in hoc etiam ducebatur Pelagius illo fundamento, quod Deus non præcipit impoſſibilia, & ideo licet hæc præcepta ſint quoad modum ſupernaturalia, quia aliquid ſupra naturam ſupponunt, nihilominus de illa materia ſolum poteſt dari præceptum, quod per liberum arbitrium poſſit impleri.

2. opin. docẽs hoc præceptũ quoad ſubſtantiam ſi e gratia impleri

3 Secundo referenda eſt aliquorum Theologorum opinio, qui ſuppoſita diſtinctione duplicis obſervantiæ ſupernaturalis præcepti, quoad ſubſtantiam, & quoad modum, dicunt, ſupernaturale præceptum quoad ſuam ſubſtantiam poſſe impleri per vires liberi arbitrii abſque auxilio gratiæ, non tamen poſſe impleri quoad modum. Ita docet Cajet. 1. 2. q.109. ar.4. ubi etiam D.Thomas videtur idem docere de homine in ſtatu naturæ integræ, licet in ſtatu naturæ corruptæ id non admittat. Sed D. Thom. in alio ſenſu longe diverſo loquutus eſt, ut poſtea declarabo. Cajetanus itaque in omnibus præcepti etiam fidei, ſpei, & charitatis diſtinctionem illam locum habere vult. Unde videtur fundari in hoc, quod actus præcepti per has leges non ſunt quoad ſubſtantiam ſupernaturales, ſed tantum quoad modum. Nam hinc ſequitur, actus mandatos his præceptis poſſe fieri ſine gratia quoad ſubſtantiam eorum; licet quoad modum ſupernaturalem non poſſint ſine gratia fieri; ergo eadem ratione poſſunt impleri præcepta illa quoad ſubſtantiam ſine gratia, licet non quoad modum.

Alia Cajet. Diſtinctio de obſervatione, & non tranſgreſſione

4 Aliam etiam diſtinctionem adhibet idem Cajet. eadem quæſtione articulo octavo, inter obſervare, vel non tranſgredi præceptum, dicitque non poſſe hominem implere præcepta hujuſmodi ſine gratia, utique quoad modum eorum: poſſe autem non tranſgredi illa, id eſt, non peccare contra illa, per ſolas vires liberi arbitrii ſine gratia. Ratio hujus poſterioris partis (nam de prima nullum eſt dubium, ut diximus) eſt, quia ſi homo caret viribus, & auxiliis gratiæ, non poteſt implere ſupernaturalia præcepta: ergo eo ipſo non poteſt contra illa peccare, quia nemo poteſt peccare in eo, quod vitare non poteſt: ergo non eget gratia ad non peccandum contra talia præcepta: imo ex carentia præcepti neceſſario ſequitur non violatio præcepti. Confirmat hoc tacite Cajetanus ex doctrina Div. Thomæ in illo articulo. Docet enim ibi Doctor Sanctus, potuiſſe hominem in ſtatu integræ naturæ non tranſgredi, nec peccare contra quæcunque præcepta, etiam ſi gratia careret, nihilque diſtinguit inter præcepta ſupernaturalia, & naturalia: ergo ſupponit, ad non peccandum contra ſupernaturalia præcepta non eſſe neceſſariam gratiam.

3 opinio diſtinguẽs inter præcepta affirmativa, & negat. Probat.

5 Alii denique diſtinguunt inter præcepta affirmativa, & negativa, dicuntque ad ſervanda, vel non violanda affirmativa præcepta ſupernaturalia eſſe gratiam neceſſariam, ad implendum autem, vel non tranſgrediendum præceptum negativum, non eſſe gratiam neceſſariam. Ratio hujus partis eſt, quia præceptum negativum ſervatur per ſolam omiſſionem, quæ in negatione, vel privatione conſiſtit, ſola autem carentia actus ſine gratia haberi poteſt. Tum quia non eſt aliquid ſupernaturale, quia actus prohibitus per negativum præceptum non eſt bonus, ſed malus, & ideo eſt maxime naturalis, & proprius liberi arbitrii defectibilis: ergo multo magis carentia talis actus eſt naturalis: ergo poteſt per liberum arbitrium haberi. Tum etiam quia omiſſio conſiſtit in non agendo; ad non agendum autem non eſt neceſſarium auxilium Dei, quia auxilium eſt ad aliquid agendum, ergo.

Confirm. ex Rubio dicto

6 Imo ob hanc rationem dixit Guillielmus de Rubion, neque generalem Dei concurſum eſſe neceſſarium ad ſervandum præceptum negativum, quodcunque illud ſit, quia concurſus eſt neceſſarius ad agendum, non ad non agendum. Quod ſi quis dicat, licet non agere non requirat auxilium, vel concurſum, tamen velle non agere non fieri ſine Deo, & hoc eſſe neceſſarium ad ſervandum præceptum negativum. Contra hoc eſt, tum quod voluntas poteſt ſuſpendere actum pro ſua libertate ſine actu poſitivo volendi, & hoc ſatis eſt ad non peccandum contra præceptum negativum; tum quia etiam ſi eſſet neceſſaria illa voluntas, non eſſet ad illam neceſſaria gratia, quia eſt de objecto poſſibili per ſolas vires liberi arbitrii; ergo poteſt haberi per eaſdem vires. Et patet a fortiori, nam etiam omiſſio actus ſupernaturalis poteſt eſſe voluntaria poſitive per voluntatem mere naturalem factam per ſolas vires liberi arbitrii cum concurſu generali; ergo multo magis voluntas non agendi quemcunque actum naturalem haberi poterit naturaliter per ſolas vires voluntatis.

Aſſert. 1. de fide. Ad implẽdum hoc præceptũ de interno actu opus eſt gratia

7 Nihilominus dico primo. Ad implendum quodcunque præceptum ſupernaturale de interno actu, eſt neceſſaria divina gratia. Hanc aſſertionem abſolute poſitam, cenſeo eſſe certam ſecundum doctrinam fidei quod ſic declaro. Nam in illa ſupponimus dari aliqua præcepta de actibus internis ſimpliciter ſupernaturalia, quod ſecundum fidem negari non poteſt, ut in libro ultimo de Legibus tractando de lege gratiæ late oſtenſum eſt, & nunc breviter patet. Nam diligere Deum actus internus eſt, & ſi ſit ſuper omnia ex toto corde, ac denique prout ad ſalutem neceſſarium eſt, ſupernaturalis eſt, ut ſupra eſt de fide oſtenſum: ſed de hoc actu eſt datum præceptum in Scriptura expreſſum, ut conſtat, ergo. Idem argumentum de præcepto fidei, & ſpei fieri poteſt; nam in actibus internis conſiſtunt, & prout neceſſarii ſunt ad ſalutem, ſupernaturales ſunt, & ſine gratia fieri non poſſunt. At de illis ut ad ſalutem ſunt neceſſarii, data ſunt præcepta divina, ut eſt etiam in fide per ſe notum; ergo talia præcepta data ſunt de illis actibus, ut ſupernaturales ſunt; ergo talia præcepta ſunt ſupernaturalia ſimpliciter, id eſt, ex parte materiæ, & rei, quam præcipiunt. Hinc ergo concluditur aſſertio, quia præceptum affirmativum non ſervatur, niſi fiat id, quod præceptum eſt: ergo talia præcepta non ſervantur, niſi fiant illi actus, ut ſupernaturales ſunt, quia ut ſic præcipiuntur: at vero actus ſupernaturalis, quatenus ſupernaturalis eſt, non poteſt fieri ſine gratia: ergo abſolute loquendo non poſſunt talia præcepta ſervari ſine gratia.

Quodlibet præceptũ & quilibet ejus actus eget gratia Dei

8 Atque hæc ratio concludit non ſolum de collectione talium præceptorum, ſed etiam de ſingulis, neque ſolum de ſingulis præceptis ſecundum totam unjuſcujuſque latitudinem, ſed etiam ſecundum quamlibet partem ejus, id eſt, quoad ſingulos actus ejus. Primum patet, quia non ſola collectio illorum præceptorum ſuperat vires naturæ, ſed etiam unumquodque, quia unumquodque datur de ſuo actu, ut ſupernaturalis eſt, ut ratio facta oſtendit, quia datur de illo prout fieri debet, ſicut ad ſalutem oportet. Et inde concluditur altera pars, nam ſub præcepto fidei v. g. continetur præceptum credendi omnia, & ſingula myſteria revelata, & ad credendum propoſita.

Unde

Unde non tantum præcipitur unus actus credendi, sed etiam multitudo actuum, qui ad varia mysteria terminantur, ut ad credendum Deum esse Trinum, & Unum, & Christum esse Deum, hominem, &c. Dicimus ergo non solum esse necessariam gratiam ad credendum hæc omnia, non errando, nec dubitando de aliquo, quando sunt sufficienter proposita: sed etiam esse necessarium ad implendum illud præceptum circa singulos actus, vel etiam circa unum mysterium, si illud tantum proponatur. Probatur eadem ratione, quia illud præceptum in singulis suis partibus, vel actibus est supernaturale: ergo nec in totum, nec ex parte impleri potest, sine gratia. Idem argumentum fieri potest de spe, ut circa Deum, vel res alias versari potest, & de præcepto charitatis, ut Deum, & proximum comprehendit. Confirmarique potest ex quodam principio fidei supra posito, gratiam esse necessariam ad singulos actus bonos, & ad vitam æternam de se conferentes: nam quilibet actus observandi præceptum aliquod supernaturale, est actus pietatis, & de se conferens ad salutem æternam: ergo ad illum præstandum est gratia necessaria.

9 Unde ad hoc confirmandum afferri possunt ordinaria testimonia, quibus definitur non posse nos complere divina mandata sine gratia, ut traditur in Concil. Milevit. ca. 5. Id enim maxime verum habet de mandatis supernaturalibus, & in universum de omni observatione, quæ confert ad vitam æternam: qualis per se, & ex suo genere est obedientia cujuscunque præcepti supernaturalis, etiam in singulis actibus præceptis, juxta doctrinam Conc. Arausic. ca. 9. 20. & 25. Cœlestin. epist. 1. ad Episc. Galliæ ca. 8. & 9. Augustini de Natur. & grat. cap. 26. de Grat. & lib. arb. c. 18. & 28. lib. 2. de Peccator. merit. c. 5. De Spir. & liter. ca. 14. & lib. 1. de Gratia Christi c. 15.

3. Actus aptus ad præceptū adimplēdum, gratiam postulat

10 Potestque hæc assertio extendi non solum ad actum, quo in effectu impletur præceptum, sed etiam quo aptum est impleri, quantum est ex vi actus. Præceptum enim affirmativum non obligat semper, sed pro temporibus definitis, vel necessariis, ideoque actus ejus, licet possit quolibet tempore exerceri, per illum tamen non proprie impletur præceptum, nisi quando fit eo tempore, pro quo obligat præceptum: nihilominus tamen, quia actus etiam extra illam occasionem factus, est ejusdem rationis, & de se aptus ad implendum supernaturale præceptum, si eo tempore obligaret, ideo ad omnes similes actus talis præcepti est gratia necessaria. Et simili modo quamvis homo non teneatur explicite credere omnia, quæ revelata sunt, vel quoad actualem cognitionem, & usum, seu exercituum, vel quoad supernaturalem modum credendi, sed ad salutem satis sit supernaturaliter credere, & explicite ea, quæ ut sic credenda proposita, & præcepta sunt, nihilominus si quis voluntarie exercere velit fidem circa alias materias, ut id faciat per actum de se sufficientem ad implendum supernaturale præceptum, si datum esset de tali materia, necessaria est gratia propter rationem factam.

Assert. 2. Ad servāda hęc præcepta, & quoad modum, & quoad subst. requiritur gratia.

11 Secundo dicendum est, non solum esse necessariam gratiam ad servanda hæc præcepta quoad modum operum, sed etiam quoad substantiam eorum. Assertio hæc in sententia nostra, quod actus isti, de quibus dantur hæc præcepta, supernaturales quoad substantiam sint, per se evidens est. Quia actus isti quoad substantiam suam non possunt fieri sine gratia, cum substantia ipsa naturalis sit, sed præcepta hæc dantur de his actibus: ergo non possunt quoad substantiam impleri sine gratia. Patet consequentia, quia tunc præceptum quoad substantiam impletur, quando actus præceptus quoad substantiam fit. Veruntamen abstrahendo etiam ab illa opinione, procedit, & omnino vera est assertio posita. Quia licet actus ipsi secundum se spectati essent quoad substantiam naturales, & supernaturales quoad modum, nihilominus relati ad præceptum, modus ille est de substantia talis præcepti, quia præcipit actum sub tali modo, ut probatum est, quia præcipit actum, ut necessarium ad salutem, ac proinde ut fieri oportet ad justitiam; ut sic autem necessario modum illum requirit. Ergo substantialis materia illius præcepti includit modum illum: ergo qui non facit actum tali modo, non implet substantiam præcepti. At vero ut fiat actus sub tali modo necessaria est gratia. Ergo ad implendum tale præceptum necessaria est gratia.

12 Quo circa si Cajetanus asserens posse impleri hæc præcepta quoad substantiam tantum sine gratia, id dixit, quia credidit modum illum supernaturalem non solum esse extra substantiam actus, sed etiam non cadere sub præceptum, vel quia pendet ex solo Deo, vel quia solum requiritur ad fructum operis, non vero ad observationem præcepti: si (inquam) Cajetan. ita sensit, & supponit unum falsum, & supra improbatum, & addit aliud multo magis falsum, quia certissimum est, præcipi nobis actus supernaturales, ut supernaturales sunt: ergo præcipitur modus supernaturalis, sive ille sit de substantia actus, sive non. Antecedens patet; tum ratione facta, quia præcipiuntur nobis hi actus, quatenus ad salutem necessarii sunt; tum etiam inductione, quia præcipitur nobis dilectio charitatis super omnia, & fides Christiana, & Catholica, &c.

Impug. 1. Cajet. in n. 3. citat.

13 Si vero Cajetan. supposita priori sententia, quod modus sit extra substantiam operis, solum dicere voluit, posse fieri actus præceptos quoad substantiam operum sine gratia: sic immerito, & valde impropriе dicit per illos actus servari præcepta quoad substantiam, quicquid sit de effectione actus. Nam qui facit actum, quo non implet præceptum, non potest dici facere præceptum, quoad substantiam operis, ut qui exterius orat sine attentione, non implet præceptum orandi, etiam quoad substantiam ejus, quia in illo præcepto substantialiter includitur attentio, etiamsi illa non sit de substantia externæ orationis. Unde D. Thom. quoties illa distinctione utitur, loquitur de modo, qui non solum non sit de essentia actus, sed etiam non cadat sub præceptum, qualis est modus operandi ex charitate, ut videre licet in dicta qu. 109. art. 4. ubi aperte supponit, eum, qui implet præceptum saltem quoad substantiam ejus non peccare contra illud. Et idem aperte docet eadem 1. 2. quæst. 100. art. 8. & 9.

Impug. 2.

14 Præterea ultra improprium loquendi modum, falsum esse existimo dicere, posse hominem lapsum solis viribus liberi arbitrii facere omnia, quæ supernaliter præcepta sunt, etiam sine modo supernaturali, vel (ut sic dicam) quoad materialem substantiam actuum, qualiscunque illa esse fingatur. Nam licet ad credendum naturali, & acquisita fide aliqua revelata, non sit gratia necessaria; ad credendum tamen omnia, quę revelata sunt sine errore, non sufficit homo destitutus omni auxilio gratiæ, quocunque modo illa omnia credantur, ut supra ostendi. Eademque ratio est de omnibus præceptis spei, & multo magis charitatis, quia eo etiam modo, quo hæc possunt per actus acquisitos fieri, major difficultas est in illis omnibus exequendis, quam in servandis præceptis mere naturalibus. Si ergo hæc omnia non possunt fieri sine gratia, multo minus illa, ut jam iterum in superioribus dixi. Igitur servare præceptum supernaturale sine gratia nullo modo contingit, neque in toto, neque in parte, facere autem aliquem actum similem actui præcepto, vel in materia, vel in genere actus, contingere quidem potest in una, vel alia parte materiæ supernaturalium præceptorum alicujus virtutis, non tamen in tota collectione, ut ostensum est.

Impug. 3. ibidem Cajet.

15 Dico tertio. Non solum non potest impleri affirmativum præceptum supernaturale sine gratia, verum etiam nec vitari culpa illi contraria, si revera præceptum obliget. Hæc assertio est expressa D. Thom. 1. 2. q. 63. ar. 2. ad 2. ubi ait, non posse hominem sine gratia vitare peccata, quæ directe opponuntur virtutibus Theologicis. Et quoad peccata contraria præceptis affirmativis, est profecto evidens ex dictis, nec potuit ab ea dissentire Cajet. nisi in modo loquendi. Probatur, quia pro tempore, pro quo præceptum affirmativum obligat, non potest peccatum contra illud vitari, nisi faciendo actum præceptum: sed hic actus non potest fieri sine gratia; ergo neque peccatum contra tale præceptum obligans potest vitari sine gratia. Major patet, quia peccatum contra præceptum non vitatur

3. Assert. Ad vitandam culpam contra præce. ptum supernaturale affirmativum gratia requiritur

tatur nisi faciendo quod præceptum jubet. Item facere quod præceptum jubet, vel non facere, immediate opponuntur; ergo etiam observatio, & transgressio præcepti sunt immediate opposita, quia transgressio hæc in sola omissione consummatur: ergo gratia, quæ requiritur ad observandum præceptum, etiam ad non transgrediendum illud necessaria est. Denique Concilia, & Patres nihil inter hæc distinguunt, sed pari modo ad non peccandum contra præceptum, & ad implendum illud gratiam requirunt.

Limitatur & explicatur assert.

16 Dixi autem, *Si revera præceptum obliget*, quia pro eo tempore, pro quo præceptum non obligat, poterit quis non peccare contra illud sine speciali gratiæ auxilio, quia tunc ad non peccandum nihil oportet facere. Pro tunc vero non impletur proprie præceptum, etiamsi actus ejus fiat, & ideo licet necessaria sit gratia ad illum actum, non est propter præcepti obligationem, sed quia actus in se illam requirit, etiamsi non præciperetur. Loquendum ergo est de non transgressione præcepti pro illo tẽpore, pro quo obligat. Et eadem ratione auferẽda est omnis excusatio obligationis, quia si intercedat excusatio, eo ipso nõ peccatur; imo neque pro tunc peccari potest contra tale præceptum, & ideo tunc non erit necessaria gratia ad non peccandum contra illud. Si enim homo invincibiliter ignoret præceptum, vel naturaliter non advertat, vel dormiat, aut alio simili modo sit impotens ad præceptum implendum, jam pro tunc cessat obligatio ejus, cessante autem obligatione, cessat possibilitas peccandi.

Quo sensu verum dicat Cajet. in n. 4. adductus

17 Et similis est casus, in quo Cajet. fingit, posse hominem vitare peccatum sine gratia, si denegetur illi gratia necessaria ad faciendum actum præceptum: tunc enim consequenter etiam cessat obligatio præcepti, quia non potest esse de re impossibili, manente impossibilitate. Doctrina vero Conciliorum, & moralis supponit hominem habere omnia requisita, ut possit obligari præcepto, & quoad actu obligetur sine excusatione, ac denique quod sit moraliter potens operari, & non operari actum præceptum. Et ita manifestum est, non dari medium inter servare, vel non transgredi affirmativum præceptum, ideoque gratiam necessariam ad implendum præceptum, esse æque necessariam ad non peccandum contra illud. Addo vero, quod licet supposita impotentia, vel alia excusatione non sit alia gratia necessaria ad non peccandum contra tale præceptum, interdum potest esse speciale beneficium, quod talis occasio impotentiæ, vel excusationis occurrat, ut quod homo non advertat, vel dormiat, quia fortasse si adverteret, præceptum non impleret. Cumque Deus bene hoc præsciat potest esse speciale beneficium providentiæ divinæ, non advertere, vel quid simile, juxta illud, cum proportione applicandum, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Sap. 4.

4. Assert. ad servãdũ præceptum negativum necessaria est gratia

18 Dico quarto. Non solum ad servandum affirmativum præceptum supernaturale, sed etiam ad servandum negativum, eo modo, quo esse potest supernaturale circa actus internos, & ut tale servari, necessarium est gratiæ auxilium. Declaratur in primis assertio: nam duobus modis intelligi potest imponi negativum præceptum. Primo per se, propter solam exclusionem actus pravi, sicut prohibetur fornicatio. Secundo potest præceptum negativum poni ut consequens, seu concomitans præceptum affirmativum, sic enim præcipimur non dissentire rebus fidei illo eodem præcepto, quo præcipimur illas credere, quia ille dissensus magis repugnat illi affirmativo præcepto, quam carentia assensus. Unde idem præceptum affirmativum, quod obligat ad aliquid agendum, non pro semper, sed certis occasionibus, & temporibus, obligat pro semper ad non habendum actum contrarium; ut præceptum confitendi aliquam fidem, obligat, ut nunquam illam negemus, & præceptum amandi suis temporibus proximum, obligat pro semper, ut odio non habeatur. In præceptis autem de quibus tunc agimus, scilicet, quæ de actibus mere internis dantur, non inveniuntur supernaturalia præcepta pure negativa, propter rationem supra factam, quod negatio actus, ut sic, non est supernaturalis. Item quia carentia actus supernaturalis non præcipitur per se, sed potius prohibetur, quæ prohibitio in affirmationem revolvitur, quia negatio negationis affirmatio est: carentia vero actus naturalis per naturale præceptum præcipitur, sive per se, sive oppositum actum præcipiendo. Solum ergo inveniri possunt præcepta negativa supernaturalia, ut annexa præceptis affirmativis, ut exemplis jam declaratum est.

Peccatum cõtra præceptũ supernaturale, virtuti etiam naturali opponit.

19 Ulterius vero est considerandum, nullum esse actum pravum ita oppositum actui præcepto supernaturali, ut non sit etiam oppositus alicui actui naturali. Ut, verbi gratia, dissensus in materia fidei divinæ non solum opponitur fidei supernaturali, sed etiam fidei acquisitæ, quæ in illa materia versari potest: & odium proximi, quod opponitur supernaturali amori, etiam opponitur naturali, & sic de cæteris. Ratio autem est, quia nulla est materia actuum supernaturalium, in qua naturales actus aliquo modo similes in substantia, seu objecto naturali non possint sub inferiori aliqua ratione versari; motus vero contrarius cum ordinis naturalis sit, quia adæquate, & per se primo opponitur contrario actui naturali, consequenter vero etiam opponitur supernaturali propter generalem rationem tendentiæ ad tale objectum, quam includit. Hinc ergo fit, ut actus contrarius supernaturali actui præcepto, qui per illud præceptum consequenti ratione prohibetur, dupliciter possit caveri. Primo secundum se, & absolute spectatus; alio modo ut repugnans tali supernaturali actui præcepto. Priori modo sine dubio potest caveri pro sola libertate naturali, ut probat ratio supra facta in ultima distinctione, seu opinione, quam retuli. Nam illa carentia est per se opposita actui naturali, & ita odium proximi potest caveri per rationem naturalem, & negatio hujus articuli, Christus est Deus, potest vitari ex vi naturalis discursus, si quis ex illo fide humana persuadetur Christum esse Deum. In his vero, & similibus casibus non implet quis formaliter, & proprie loquendo præceptum aliquod supernaturale, sed materialiter tantum dicitur illud implere, quantenus non violat affirmativum, in quo negativum illud virtute continetur.

Dupliciter potest caveri actus cõtrarius supernatur. præcepto. Primo Quo sensu vera sit 2. opinio in n. 5. relata

2. modo sine gratia non cavetur

20 Alio ergo modo potest quis cavere illum actum, eo quod repugnat supernaturali actui præcepto, & hoc modo vere, ac formaliter dici potest servare aliqua ex parte præceptum supernaturale. Et sic dicimus non posse id facere sine gratia, quia non potest intelligi, quod illo modo, & intentione caveat illum actum, nisi per positivum actum voluntatis, quo respiciat illud motivum: actus autem ille supernaturalis est, quia est ex motivo fidei, & reducitur ad voluntatem credendi, quæ sine gratia haberi non potest. Et hac ratione quotiescunque occurrit tentatio ad habendum assensum fidei contrarium, vel dubitationem de certitudine illius, necessarium est auxilium gratiæ non solũ ad positive credendum, sed etiam ad abstinendum deliberate a quocunque motu contrario, quia id non fit sine pia affectione ad fidem, seu (quod idem est, non fit sine voluntate positiva permanendi in fide Christiana, seu vitandi contrarios motus, ne ab illa recedatur. In quibus casibus etiam accedit difficultas ex parte tentationis, ad quam superandam etiam ex ea parte est moraliter necessaria gratia, quia in tali materia semper erit tentatio gravis, & periculosa, nisi homo per gratiam illuminetur, & juvetur. Veruntamen licet interdum non sit adeo gravis, ut vincatur illo modo, & cum illo respectu ad fidem, ne aliquo modo violetur, est gratia necessaria. Si autem quis abstineat ab actu fidei contrario solum ductus rationibus, & motivis humanis; poterit quidem interdum abstinere per vires liberi arbitrii a tali actu, tamen si tentatio gravis urgeat, vel diu in illo conflictu persistendum sit, etiam ad id constanter cavendum sine gratia non sufficiet, juxta dicta superiori libro de pugna tentationum. Et hæc, quæ gratia exempli in præcepto fidei declaravimus, possunt eadem proportione ad præcepta spei, & charitatis applicari.

Responde tur ad argum. in num. 2.

21 Atque ex his aliarum sententiarum fundamenta soluta relinquuntur. Principium n. illud toties a Pelagio repetitum, Deum non jubere impossibilia, licet abso-

absolute sit verissimum, nihil ad rem facit, nam quæ apud homines sunt impossibilia, apud Deum possibilia sunt. Ideoque recte dantur præcepta supernaturalia, quia quod per solam naturam fieri non potest, per gratiam potest impleri. Ad fundamenta autem Cajetani, quod ad priorem distinctionem de modo, & substantia actus pertinet, jam responsum est, in actibus præceptorum, de quibus loquimur, modum in substantia contineri, ac deinde dictum est, quomodocunque modus ille ad actum comparetur, semper esse de substantia præcepti, ideoque nullo modo impleri posse præceptum sine illo modo, qui sine gratia esse non potest. Ad fundamentum autem alterius distinctionis dictum est, casum illum, quem Cajetanus fingit, in quo nec præceptum impletur, neque contra illud peccatur, talem esse, ut in eo non sit præceptum. Ablato autem præcepto, quid mirum est, quod nec servetur, nec violetur? Quid aute D. Tho. ibi allegatus de homine in statu naturæ integræ senserit, statim dicam. Ad rationem vero ultimæ opinionis, negamus, præcepta negativa prout in hac materia esse possunt, impleri proprie per solam materialem negationem actus (ut sic dicam.) Iam enim ostendi, quomodo necessaria sit positiva voluntas non agendi aliquid repugnans præcepto supernaturali, quod ut de actu interiori datur, per se affirmativum est, non negativum, nisi consecutione quadam, ut satis explicui.

Ad fundament. Cajet. in num. 2.

Ad aliud fundam. in n. 4.

Ad rationem 2. sententia in n. 5.

22 Unde primo ex dictis colligitur, necessitatem gratiæ ad servanda hæc præcepta non oriri per accidens ex statu naturæ lapsæ, vel ex repugnantia appetituum, sed per se ex natura talis præcepti, & materiæ ejus, quia superat vires naturales liberi arbitrii per se, & secundam suam intrinsecam naturam spectati. Et hinc fit, hanc gratiam esse necessariam, non solum ad collectionem præceptorum, sed etiam ad singula. Fit etiam ut non tantum sit necessaria gratia urgente tentatione, vel alia extrinseca difficultate occurrente, sed in quacunque opportunitate, vel dispositione. Denique fit, ut non sit tantum necessaria homini lapso, sed etiam integro, sicut supra de singulis actibus infusis dictum est.

1. Coroll. Necessitas gratiæ a natura hujus præcepti per se oritur

23 Quod autem D. Thom. ait art. 4. in statu integræ naturæ potuisse hominem implere mandata quoad substantiam, licet non quoad modum, intelligendum est de præceptis legis naturalis. Nam de illis præcipue quæstion. moverat, de præceptis n. virtutum Theologalium, quibus potissime actus interni supernaturales præcipiuntur, non movit quæstion. quia revera ex dictis in art. 2. definita erat. Ibi enim dixerat, in nullo statu posse hominem efficere sine gratia opus excedens suam naturam, quale est opus virtutis infusæ, hoc autem non minus procedit, quando illud bonum præceptum est, quam cum non est præceptum, & ideo in art. 4. solum de præceptis legis naturalis quæstionem movet. Unde cum in argumento 3. objecisset de actu amoris super omnia, qui videtur præcipi lege naturæ, respondet in solutio. ad 3. illum amorem, prout ex charitate impletur, excedere vires naturę, ac si diceret; sic non pertinere ad naturalem legem, & ideo neque pertinere ad illam quæstionem, neque in illo distingui modum a substantia, quod æque dici potuit de actu fidei, & spei, prout pertinent ad virtutes infusas. Cum vero in art. 8. dicit, potuisse hominem in statu naturæ integræ sine gratia habituali vitare omnia peccata, in eodem sensu intelligendus est. Supponit enim in illo statu non fuisse habiturum hominē alia præcepta, nisi quæ sunt naturæ proportionata. Ex quo recte sequitur, quod tunc posset vitare omnia peccata, quia tunc in illo non essent peccata, nisi contra legem naturæ. Unde pro ratione subjungit: *Quia peccare nihil aliud est, quam recedere ab eo, quod est secundum naturam, quod vitare homo in statu integræ naturæ posset.* Vel certe si fingamus hominem in statu integræ naturæ sine gratia habituali, & nihilominus habentem præcepta supernaturalia de actibus internis supernaturalibus, tunc etiam posset vitare omnia peccata sine gratia habituali, non vero sine gratia auxiliante ad servanda talia præcepta, ut ex dictis satis patet.

Explicat. D. Th. in n. 3. citat.

24 Secundo ex dictis colligitur, quænam gratia necessaria sit ad hunc effectum servandi præcepta supernaturalia, & vitandi contraria peccata. Dicendum est enim, per se necessariam esse gratiam auxiliantem, quæ det vires operandi actum sic præceptum. Et hanc esse sufficientem, quia dat potestatem ad singulos actus. Unde fit, ut sine gratia habituali possit peccator implere præceptum fidei, & spei. Imo etiam præceptum dilectionis, & perfectæ contritionis implere, potest cum auxilio Dei sine habitu cooperante: quanquam simpliciter id non faciat sine habitu charitatis, & gratiæ, saltem consequente ordine naturæ in eodem instanti temporis, ut in materia de Iustificatione dicemus.

2. Coroll. Gratia adjuvans est per se necessaria & sufficiēs

25 Atque hinc fit, ut licet semel, aut iterum hæc præcepta impleantur sine habituali gratia cooperante, simpliciter autem, & absolute non serventur in omnibus temporibus, & in actibus suis sine gratia habituali, ejusque influxu, quod potest respective intelligi in præceptis fidei, spei, & charitatis quoad habitus, ad quos talia præcepta pertinent, vel simpliciter de tota collectione præceptorum ad charitatem, seu gratiam sanctificantem comparata. Et utroque modo verum est. Nam licet in prima conversione ad fidem homo impleat præceptum fidei per solum auxilium gratiæ, statim illi infunditur habitus fidei, quo postea uti possit ad implendum illud præceptum, quoties occasio occurrerit: & idem est cum proportione de spe. Et similiter in charitate, licet prima conversio ad Deum perfecta, qua impletur præceptum dilectionis, possit esse ex solo auxilio; nihilominus per illam statim infunditur habitus charitatis. Ulterius vero ut homo possit ista omnia præcepta semper, & in omni occasione constanter servare, necessaria est gratia sanctificans, quia supra diximus hanc gratiam esse necessariam ad servandam totam legem naturalem: ergo multo magis ad supernaturalem: tum quia nemo servat totam legem supernaturalem, præsertim charitatis, quin servet etiam totam legem naturæ; tum etiam quia qui servat omnia præcepta virtutum Theologalium, sine dubio salvatur, quia diligit Deum super omnia, & simpliciter servat mandata: nemo autem salvatur sine gratia habituali: ergo neque implet pręcepta sine illa gratia: quę tamen non solum est necessaria ex ordinatione divina quasi extrinseca, sed etiam ex intrinseca connexione, quam habet cum charitate, ut satis ex dictis constat.

Non tamē semper hæc præcepta sine habituali gratia servantur.

CAPUT XXIV.

Utrum ad servanda præcepta supernaturalia de externis actibus necessaria sit gratia?

1 Distinguimus quæstionem hanc a præcedente, quia actus externi non sunt supernaturales, sicut interni: hi enim sunt in substantia supernaturales, illi vero in se, & in sua entitate supernaturales non sunt, solumque causaliter, seu moraliter possunt supernaturales dici, quatenus ab actibus internis supernaturalibus procedunt. Sicut enim actus externus in se, ac formaliter non est liber, nec bonus moraliter, nisi per denominationem ab interno, ita actus externus in ratione actus virtutis non est supernaturalis, nisi quatenus interno actui supernaturali conjungitur, & ab illo quasi informatur. Dixi autem in ratione actus virtutis, qua in ratione Sacramenti alium modum supernaturalitatis habere potest externus actus, illum vero non habet a nobis, sed ab institutione divina; nobis autem non præcipitur, nisi quatenus humanus actus est, & a nostra voluntate pendet, & ut sic etiam habet, quod sit supernaturalis actus per conjunctionem ad aliquem interiorem actum, ut mox explicabimus. Atque hinc fit, ut in his præceptis de actibus externis optime locum habeat distinctio illa Cajetani de observatione præcepti quoad substantiam, vel quoad modum, quia in externis actibus modus supernaturalis est extra substantiam actus, ut ex dictis patet, & similiter esse potest extra substantiam præcepti, ut jam explicabimus.

Peculiaris difficultas de his actib.

Cajetani sententia.

Assert. 1. Hæc præcepta non quoad substantiam, sed quoad modu tamen gratia indigent.

2 Dico ergo primo. Præcepta supernaturalia de actibus externis interdum possunt quoad substantiam impleri sine auxilio gratiæ, non vero quoad supernaturalem modum, quem habere possunt ab operante. Ratio utriusque partis facilis est. Prioris quidem, quia supernaturalitas non est extrinseca externo actui præcepto, & interdum non præcipitur per ipsummet præceptum supernaturale: ergo tunc actus quantum ad totum id, quod exterius præcipitur, potest fieri per vires naturę sine gratia, & tunc implebitur tale pręceptum quoad substantiam. Alterius vero partis ratio est, quia non potest homo facere actum ut supernaturalem sine auxilio gratiæ, aliqua vero sunt præcepta de his actibus, quæ dantur de modo supernaturali illorum; ergo. Vis hujus rationis ostendetur descendendo ad hos actus in particulari. Tribus enim modis (quantum nunc occurrit) potest esse supernaturale præceptum de actu externo. Primo solum ex modo, quo imponitur, utique quia & est a Deo ipso impositum ultra totam legem naturæ, & per revelationem propositum ut fide credatur, & suscipiatur, quamvis in re præcepta nihil supernaturalitatis inveniatur, neque ex vi talis præcepti exigatur. Exemplum esse potest in præcepto dato Adæ non comedendi de ligno scientiæ boni & mali. Nam si respiciamus totum id, quod exterius præcipiebat, solum erat omissio cujusdam corporalis actus, abstinentia scilicet ab esu cibi sensibilis, quæ naturali voluntate, & arbitrio observari facile poterat. Et licet fides infusa talis præcepti, & voluntas servandi illud ex motivo aliquo supernaturali non possent sine gratia haberi: nihilominus præceptum illud præcise spectatum non obligat ad modum illum operandi, sed solum ad exteriorem abstinentiam sensibilem, quæ naturalis erat, & servari poterat ex naturali voluntate vel bona moraliter ex sola ratione temperantiæ naturalis, vel etiam per voluntatem aliquam peccaminosam, ut ex vana gloria, vel timore pure humano. Quocunque autem modo fieret, sufficeret ad faciendum totum id, quod præcepto illo erat mandatum, quod est servare præceptum quoad substantiam. Nam licet fortasse in modo abstinendi peccaretur, peccatum illud non esset contra tale præceptum, sed contra alias virtutes, ut contra humilitatem, vel similes. Quia, ut dixi, præceptum non obligabat ad hos modos, sed ad solam substantiam actus. Similia exempla sumi facile possunt ex lege veteri, quæ divina erat positiva, & ut sic supernaturalis, præcipiebat autem multos externos actus, qui quoad solam substantiam præcepti poterant fieri sine ullo modo supernaturali, ideoque non semper ad talia præcepta implenda erat necessaria gratia, licet sine illa fieri non possent fructuose, seu sicut ad salutem oportebat.

Tripliciter dari potest præceptum supernat. de actu ext.

1. Modus

2. Modus.

3 Secundo modo potest præceptum de exteriori actu esse supernaturale ex parte materiæ, quia præcipit actum externum, qui ab interno supernaturali intrinsece pendet, tunc quæ clarum est, non posse tale præceptum impleri sine gratia, vel mediate (ut sic dicam) quia actus, a quo pendet, non potest sine gratia fieri, vel quia actus exterior, & interior censentur unus moraliter, & ideo gratia requisita ad internum actum imperantem, vel dirigentem, est necessaria ad actum externum. Et hoc recte confirmatur ex Concil. Arausic. 2. can. 11. dicente. *Nemo Domino recte voverit, nisi ab illo acceperit*. Nam sive sit sermo de emissione voti, sive de illius observatione, licet sit actus externus, non fit nisi ex directione fidei, & imperio Religionis Christianæ, & ideo si recte, & fructuose fiat, non fit sine gratia. Simile est de oratione, seu petitione, etiam externa, & debito modo facta, ut ex eodem Concilio can. 3. & 6. sumitur. Item hac ratione ad implendum præceptum confitendi fidem est gratia necessaria saltem ratione fidei internæ, a qua debet talis confessio procedere. Nam si quis ficte confiteatur fidem, licet exterius appareat implere præceptum, apud Deum non implet. Quod si præceptum urgeat tempore persecutionis, vel tentationis magnæ, tunc erit gratia necessaria non solum propter supernaturalitatem actus, sed etiam alio titulo ob extrinsecam difficultatem. Quæ necessitas potest sæpe inveniri in præceptis etiam naturalibus de actibus externis, juxta dicta in lib. præcedenti. Denique inveniri potest hæc necessitas in vera adoratione externa; & in cæteris actibus religionis: in quibus specialem difficultatem habent præcepta Sacramentorum, & ideo pauca de illis addenda sunt.

4 Tertio igitur modo potest esse præceptum supernaturale de externo actu; quia ipse actus etiam præter præceptum, habet in se aliquam supernaturalitatem, saltem ex institutione divina, qui modus supernaturalitatis proprius est Sacramentorum novæ legis, quatenus gratiam in se continent, quam significant, & efficere possunt, ut instrumenta divina. Hæc n. ratio, sive moralis, sive physica sit, modus quidam supernaturalis est, qui in actu supponitur ex institutione, quæ diversa est a præcepto, & ad illud supponitur, ideo enim talis actus præcipitur, quia per institutionem factus est sanctus, & gratiæ operativus. De his ergo actibus videri potest, non posse observari eorum pręcepta sine gratia, quia tales actus supponuntur supernaturales ad ipsa præcepta, & per illa præcipiuntur non tantum quoad materialem substantiam, sed etiam quoad modum supernaturalem, quia præcipiuntur ut talia Sacramenta sunt: ergo modus ille supernaturalis cadit sub præceptum, ac proinde pertinet ad substantiam ejus juxta supra dicta: ergo licet actus ipsi quoad materialem substantiam, seu entitatem possint sine gratia fieri, nihilominus præceptum quoad substantiam non potest fieri sine gratia.

3. Modus præcepti, qui legis gratiæ Sacramentis inest

5 Sed nihilominus in his etiam actibus procedit conclusio, de qua late videri potest Vega. quæst. 13. de Iustificat. Nos autem, ut rem totam breviter comprehendamus, inprimis distinguimus in his actibus præcepta ministrandi, vel conficiendi Sacramenta a præceptis recipiendi. Distinguimus præterea duplicem præcepti modum supra insinuatum. Unum præceptum dici potest de exercitio actus absolute, ut est præceptum ministrandi, vel recipiendi Sacramentum: aliud est de modo, seu quasi specificatione actus, ut est præceptum digne ministrandi vel recipiendi Sacramentum, quæ dignitas aliquid supernaturale includit, ut dicemus. Ex quibus primum præceptum affirmativum, & absolutum est; alterum vero per negativum præceptum interdum explicatur, scilicet, non ministrandi indigne, vel per affirmativum hypotheticum, scilicet, si feceris, fac digne. Denique distingui potest de gratia, vel habituali sanctificante, vel solum auxiliante. Item de gratia antecedente tempore, vel natura ad actus, vel de gratia consequente, seu comparata per actum.

Pro explicanda nostra sententia variæ quæst. & conclusiones proponuntur.

6 De præceptis ergo pertinentibus ad ministerium Sacramentorum dico inprimis obligationem absolutam ministrandi, seu efficiendi Sacramentum posse impleri sine gratia habituali; imo & sine fide. Probatur quia Sacramenta a pravis ministris data, vel facta valida sunt, ut est dogma fidei, de quo latius egimus in 3. p. tom. 3. disputat. 13. sectione 4. quoties autem Sacramentum validum est, impletur sufficienter obligatio absoluta ministrandi Sacramentum: quia fit, quod præcipitur. Deinde possunt talia præcepta impleri sine auxilio, quod ad ordinem gratiæ gratum facientis pertineat, quamvis sæpe non fiat sine auxilio spectante ad ordinem gratiæ gratis datæ. Hoc intendit Cajetanus 1. 2. quæstion. 109. articul. 4. dicens, ad implenda de Sacramentis conferendis præcepta, non requiri gratiam pertinentem ad operationem virtutis, sed pertinentem ad operationem alicujus superioris facultatis, quæ non facit hominem bonum, sed facit potentem. In qua distinctione non intendit Cajetanus negare, actum ministrandi Sacramenta esse actum virtutis ex suo genere, cum per se satis notum sit esse actum religionis, & possit etiam esse professio quædam fidei, & officium charitatis. Sed mens ejus fuit ex vi pręcepti ministrandi Sacramentum præcise, & absolute spectati, non præcipi actum virtutis, ut talis est, sed actum potestatis supernaturalis. Quod verissimum est, quia Sacramentum ut Sacramentum non potest fieri sine potestate supernaturali, potest autem fieri sine actu ho-

1. Concl. Ad absolutam ministrationem Sacramenti gratia habitualis non requiritur.

nesto

nesto, & virtutis, quia licet ministratio Sacramenti de se sit materia religionis, potest a ministrante fieri irreligiose, & sacrilege, & nihilominus valide, ut est certissimum. Hinc ergo dicimus, præceptum jubens illud ministerium posse impleri sine auxilio sanctificantis gratiæ, quia potest impleri per actum pravum, qui ex tali auxilio fieri non potest, ut per se patet. Addimus vero requiri auxilium potestati supernaturali debitum; quia sine proportionato concursu, vel auxilio nulla potentia operatur. Et hoc auxilium dicimus pertinere ad ordinem gratiæ gratis datæ, respectu ministrantis, quia non ordinatur ad sanctificationem ejus, cui datur, sed ad bonum commune.

Hoc auxilium ad effectum supernaturalem, non ad sensibile requiritur. Probatur 1. quoad effectionem sensibilem.

7. Advertimus autem hoc auxilium maxime requiri ad efficiendum supernaturalem aliquem effectum gratiæ per sacramentum: nam ad solam sensibilem effectionem Sacramenti neque hoc auxilium necessarium est, ut patet in contrahentibus matrimonium peccando mortaliter, & similibus. Et ratio est, quia Sacramentum etiam ut Sacramentum non fit per actionem physicam supernaturalem, sed per solam sensibilem, supposita institutione. Et quamvis verum sit, ad implendum tale præceptum necessariam esse intentionem faciendi Sacramentum, quia sine illa non fit, & consequenter sine illa non impletur præceptum: hoc non obstat, quia illa intentio haberi potest interdum sine speciali auxilio gratiæ, cum possit haberi sine fide, ut patet in infideli baptizante valide infantem, & in Sacerdote hæretico rite consecrante. Ratio vero est, quia ille actus non semper est supernaturalis, quia potest sufficere intentio faciendi, quod Christus fecit, vel quod Christiani faciunt, vel quid simile, ut statim iterum dicemus. Item licet quædam Sacramenta necessario postulent in ministro characterem ordinis, qui potest inter dona gratiæ computari, non tamen pertinet proprie ad gratiam virtutum, & sanctificantem, sed ad potestatem quandam supernaturalem, ut dixit Cajetan. & reducitur ad ordinem gratiæ gratis datæ, ut nos diximus. Præter characterem autem, qui est quasi habituale donum, seu potentia ad effectionem Sacramenti, non requiritur peculiare auxilium gratiæ, quia circa Sacramentum ipsum non operatur character per modum potentiæ physicæ, sed moralis tantum, & sine speciali actione supernaturali, ut dixi.

Probatur 2. quoad effectus supernaturales.

8. At vero ad efficiendam gratiam, quæ est effectus Sacramenti, vel ad consecrationem Eucharistiæ, vel imprimendum characterem, necessarium est speciale auxilium supernaturale, quia illi effectus sunt supernaturales, & per actiones ejusdem ordinis fiunt. Hoc autem auxilium nihil aliud est, quam elevatio ipsiusmet Sacramenti, seu verborum, & actionum ministri ad efficiendos illos effectus, quia non aliter concurrit minister ad efficiendos illos, ut nunc suppono. Ideoque sive minister in ipsa effectione Sacramenti bene moraliter operetur, sive male; Deus utitur ejus materiali actione ad benefaciendum alteri. Et hac ratione diximus, elevationem illam, seu auxilium non pertinere ad gratiam sanctificantem respectu ministrantis, sed reduci ad ordinem gratiæ gratis datæ: neque enim datur ad implendum præceptum, sed ut promissio Dei impleatur.

Ad digne ministrāda Sacramenta saltem ex officio, gratia requiritur.

9. Addendum denique est, ad implendum præceptum ministrandi digne Sacramentum, necessariam esse gratiam in eo saltem, qui Sacramentum ex officio administrat. Ratio breviter est, quia ut Sacramentum digne ministretur, debet sancte ministrari, & ideo necessaria est gratia saltem habitualis in eo, qui Sacramentum ministrat. Unde si præcedat conscientia peccati mortalis, necessaria erit actualis gratia, qua se ad digne ministrandum disponat. Sed hæc in tertio tomo tertiæ partis latius tractata sunt.

2. Conclus. Præceptū receptionis Sacramenti adimpleri potest sine gratia.

10. De præceptis ad Sacramentorum receptionem pertinentibus manifestum etiam est, posse sine gratia quoad substantiam impleri, quod ita breviter declaratur. Nam duobus modis potest quis recipere Sacramentum, scilicet, vel peccando in ipsa receptione mortaliter, vel non peccando. Quando priori modo recipit Sacramentum tempore, quo tenetur, si recipiat valide, implet præceptum, quia facit, quod jubetur. Dico autem, si recipiat valide, quia si ex modo recipiendi Sacramentum fiat nullum, manifestum est, non impleri præceptum, quia non fit, quod præcipitur. Et hac ratione in Sacramento pœnitentiæ nunquam potest impleri præceptum, peccando mortaliter in ipsa confessione, seu susceptione Sacramenti, quia talis dispositio, & confessio est contra substantiam Sacramenti, ut in 4. tom. 3. partis contra Scotum, & alios ostendi. At vero ubi substantia Sacramenti potest consistere sine effectu, & sine recta recipientis dispositione, nihil vetat impleri præceptum, recipiendo Sacramentum sine gratia. Dices. Sacramentum ipsum est quid supernaturale; quomodo ergo potest recipi sine aliquo auxilio supernaturali? Respondeo, Sacramentum esse quidem supernaturale, quia supernaturaliter impositum est ad significandum, & efficiendum, hoc autem non habet a recipiente, sed quasi per denominationem extrinsecam quoad institutionem, vel per elevationem Dei quoad efficientiam. Et ideo recipi potest sine auxilio gratiæ, si non digne recipiatur. Imo ipsum etiam Sacramentum Eucharistiæ quod est in se res valde supernaturalis, potest tantum Sacramentaliter recipi sine actu supernaturali, vel gratiæ.

Declaratur 2. inductione, in primis in Baptismo.

11. Declaratur tandem assertio brevi inductione. Nam in Baptismo facile potest adultus implere præceptum, illud Sacramentum recipiendo scienter in peccato, si vere velit baptizari, & rite baptizetur, nam id satis est, ut Sacramentum sit validum, & consequenter, ut Baptismi præceptum impleatur: cujus signum etiam est, quia non tenetur quis amplius præceptum illud implere. Tunc ergo impletur præceptum sine gratia, quia nec habitualis adest, cum per peccatum impediatur, nec actualis est semper necessaria propter solum Baptismum, quia & potest præcedere sola humana, & acquisita fides, & voluntas, seu intentio Baptismi interdum potest esse naturalis: imo & propter humanum finem haberi, & nihilominus sufficit ad Baptismum, & præceptum implendum. Neque obstat, quod Arausicanum Concilium canon. 8. dicit, neminem posse venire ad Baptismum sine gratia: nam loquitur de illo, qui venit digne, ut saltem ex vera fide, quæ sine gratia haberi non potest. Hoc enim ibi principaliter Concilium agebat. Atque hæc doctrina locum habet in aliorum Sacramentorum receptione extra pœnitentiam.

Impugnatur Adrianus dicēs per actum malum nō impleri præceptū.

12. Adrianus vero in 4. quæst. 5. dub. 4. negat hanc assertionem, quia putat non posse impleri præceptum per actum malum. Sed hoc fundamentum incredibile est, quia licet peccando non possit quis implere omnia præcepta, quia si peccat, aliquod præceptum violat, nihilominus potest unum præceptum implere, licet aliud transgrediatur, ut dixi lib. 2. de Legibus cap. 10. & de præceptis Sacramentorum specialiter dixi in suis materiis. Et docet etiam contra Adrianum Soto in 4. distinct. 18. quæst. 3. ad 2. Dicit tamen ibi, qui sciens recipit Sacramentum Eucharistiæ indigne, non implere præceptum. Medina vero 1. 2. quæst. 109. artic. 4. dub. 3. conclus. 3. dicit, illum implere præceptum Ecclesiæ, non vero divinum. Mihi autem videtur utrumque implere; quatenus datur de receptione Sacramenti: sic enim loquimur. Nam sicut de activa collatione Sacramenti, ita in receptione duo præcepta distinguenda sunt, unum præcise, recipiendi Sacramentum, aliud digne sumendi, & consequenter præmittendi necessariam dispositionem ad dignam receptionem: ut in Eucharistia est præmittere confessionem, si conscientia mortalis peccati præcedat. Hæc ergo duo præcepta distincta sunt, & potest unum sine alio impleri. Sic ergo qui indigne communicat sciens implet posterius præceptum, implet tamen prius, quia vere recipit Sacramentum moraliter, & humano modo, & hoc tantum præcipitur ex vi illius præcepti. Et quoad Ecclesiasticum præceptum patet, quia nec tenetur amplius eo anno communicare, nec incurrit censuram non communicantibus impositam. De divino autem patet, quia si quis in articulo mortis viaticum indigne recipit, non tenetur iterum

ante

ante mortem recipere, sed pœnitentiam agere, & confiteri peccatum indignæ sumptionis, & tunc fortasse recipit etiam effectum Eucharistiæ recedente fictione; de quo alias.

13. Ultimo ergo dicendum est ad implendum præceptum digne recipiendi Sacramentum necessariam esse gratiam. Hoc certum est, quia sine gratia non recipitur digne Sacramentum. Hæc autem gratia non eadem, neque eodem modo in omnibus necessaria est. In Baptismo enim, & pœnitentia necessaria est gratia auxilians, qua homo se digne disponat ad recipiendum Sacramentum. Gratia vero habitualis non prærequiritur, quia non tenetur quis accedere contritus ad illa Sacramenta. Quia vero tenetur accedere sufficienter dispositus, ideo non impletur tale præceptum sine habituali gratia, saltem consequente ordine naturæ receptionem Sacramenti. Nam licet possit contingere aliquem propter invincibilem ignorantiam recipere verum Sacramentum, & non effectum ejus, tunc quamvis a peccato excusetur, & a transgressione præcepti, re tamen vera non implet præceptum, sed tantum in conscientia erronea: quod si illa vocetur observatio præcepti, fatemur illo modo posse servari sine habituali gratia. Durand. autem in 2 distin. 28. quæst. 3. num. 12. & quæst. 4. numer. 6. existimavit interveniente ignorantia invincibili, semper hominem justificari per Sacramentum, & ideo non dari statum medium, in quo homo excusetur a transgressione præcepti, & gratiam non recipiat per Sacramentum. Sed hoc necessarium non est, quia potest consistere illa ignorantia cum defectu dispositionis sufficientis ad effectum Sacramenti, ut proprio loco latius dictum est.

3. Concl. Ad recipiendum digne Sacramentū necessaria est gratia. Hæc gratia non eodem modo in omnibus datur.

14. At vero in aliis Sacramentis, quæ dicuntur vivorum, per se requiritur gratia habitualis antecedens receptionem Sacramenti, ut digne recipiatur Sacramentum, quod nunc suppono, & ideo per se non impletur tale præceptum sine tali gratia. Dico autem per se, quia per ignorantiam potest quis excusari, sicut de aliis dixi. Præter gratiam vero habitualem, non videtur gratia actualis semper, & in omni casu necessaria, quia actualis dispositio supernaturalis non est per se necessaria ad dignam susceptionem Sacramenti, nam satis est accedere sine obice, quomodo accedit, qui est in statu gratiæ, etiamsi ex quadam consuetudine, sine supernaturali consideratione, sola naturali voluntate, & (ut ita dicam) materiali ad recipiendum Sacramentum accedat. Hic tamen modus imperfectissimus est, ordinarie enim non acceditur ad Sacramentum sine actu fidei, & aliqua supernaturali dispositione voluntatis, & ad hoc est necessaria actualis gratia. Si vero contingat hominem ante susceptionem Sacramenti habere conscientiam peccati mortalis, tunc tenetur se disponere ad gratiam, & ideo indiget omnino auxilio gratiæ, quo se disponat, juxta doctrinam Concilii Trident. sess. sexta, & decima quarta, ergo eodem auxilio gratiæ indiget, ut præceptum digne recipiendi sacramentum impleat, nisi forte per ignorantiam excusetur: & tunc vel non implet præceptum, vel tantum secundum quid in ordine ad conscientiam propriam, ut jam declaravi.

Habitualis gratia per se petitur ad Sacramētū vivorū digne recipienda. Non tamen requiritur gratia actualis.

CAPUT XXV.

Utrum hominibus etiam justis sit necessaria nova gratia ad exequenda media necessaria, vel utilia ad æternam salutem consequendam?

1. HAnc quæstionem sub hoc titulo propono, ut multas complectar, quas de necessitate gratiæ Divus Thomas in initio hujus materiæ tractavit 1.2. quæst. 119. per plures articulos: illas enim neque in hoc loco omnino prætermittere possumus: neque etiam omnes possunt exacte, & pro dignitate nunc discuti, & tractari, quia methodus, & ratio doctrinæ multum inverteretur, & ideo ut notitia earum in summa habeatur, hic eas explicabimus, integram disputationem in sequentes libros remittendo, ita ut repetitio caveatur. Sit ergo inprimis generalis assertio. Ad exequenda omnia, & singula media necessaria ad salutem, ut talia sunt, aliquod gratiæ auxilium est necessarium. Hæc assertio absolute sumpta certissima est, sequitur enim ex illo principio superiori libro satis demonstrato, quod liberum arbitrium nihil potest per se, & sine auxilio facere, quod ad salutem æternam consequendam conferat, juxta verbum Christi Joann. 15. *Sine me nihil potestis facere*. Ut autem in particulari confirmetur, & qualis sit hæc gratia explicetur: adverto, inter media, quæ ad salutem conferunt, quædam esse ad removendum peccatum, alia ad perficiendum bonum. Et inter priora, quædam sunt contra peccata prius commissa, ut tollantur, alia contra futura, ut non committantur.

Assertio generalis.

2. Ad media igitur remissionem peccatorum impetrantia pertinet potissimum illa quæstio, quam Doctor sanctus in artic. 7. illius quæstionis tractat, an possit homo resurgere a peccato sine gratia. Idem enim est a peccato resurgere, quod veniam ejus obtinere: quam Divus Thomas proprie tractat de peccato mortali, nam per illud solum anima moritur spiritualiter, & ideo ab illo solo dicitur proprium resurgere. Resolutio ergo catholica in duabus assertionibus consistit. Prima est. Ad remissionem peccati obtinendam necessarium esse gratiæ auxilium. Quæ assertio solum in adultis locum habet, nam parvuli non sunt capaces auxiliorum gratiæ. Et ita definitur in Trident. sess. 6. & 14. fere per totam: ratio vero est, quia adultus non consequitur remissionem peccati sine propria dispositione: non potest autem disponi, nisi per auxilium gratiæ, ut ex eodem Concilio, & ex omnibus, quæ de necessitate gratiæ ad actus supernaturales, & pietatis dicta sunt, satis patet. Atque hæc assertio tam Pelagianos, quam Lutheranos refellit, illos, quia dicebant, posse hominem suis viribus se ad remissionem peccatorum disponere, imo & illam mereri: hos quia negant debere hominem, imo etiam posse se ad remissionem peccatorum obtinendam etiam cum gratia Dei disponere. Contra utrosque vero ex professo infra disputandum est, tractando de justificatione, & causis justitiæ.

1. Concl. Ad remissionem peccati in adulto gratia necessaria est. Probatur ratione.

3. Altera assertio est, ipsam remissionem peccatorum esse gratiam Dei, & per veram gratiam Dei, & justitiam in nobis infusam fieri. Utraque pars de fide est, sumiturque ex Paulo ad Roman. 5. & definitur in Tridentin. sess. 5. cap. 5. & sess. 6. & 14. & infra lib. 7. qui erit de formali effectus inhærentis justitiæ, & de formali causa remissionis peccatorum, ex professo probanda est. Priorque pars est contra Pelagianos, quia licet gratiam remissionis peccatorum voce non negarent, re tamen vera destruebant in illa rationem gratiæ, dum ex meritis solius liberi arbitrii conferri dicebant, ut Prolegom. 5. latius retuli ex Augustino Epist. 95. & 105. & damnatur in Trident. sess. 5. can. 3. & sess. 6. cap. 1. & in aliis antiquioribus sæpe allegatis. Posterior vero pars est contra Lutheranos, qui dicunt per gratiam non dari nobis veram remissionem peccatorum. Quia cum negent remissionem peccatorum fieri per gratiam nobis inhærentem, consequenter addunt, non fieri in nobis per gratiam, destructionem, & ablationem peccati, sed per solam non imputationem, contra quos nunc sufficit sententia Pauli ad Ephes. 1. *In quo habemus remissionem peccatorum secundum divitias gratiæ ejus*, & cap. 4. *Renovamini*, &c. *in justitia, & sanctitate veritatis*. Et cap. 5. *Christus dilexit Ecclesiam, & semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ*, &c. Et ita illum errorem ex professo damnat Concilium Tridentin. sessione sexta, ut latius in dicto libro videbimus.

2 Concl. Ipsa peccati remissio est gratia & per verā gratiam fit.

4. Posset denique ista quæstio, & resolutio ad remissionem peccatorum venialium extendi. Sed de hoc puncto in præsenti nihil amplius dicam, quia illud ex professo tractavi tom. 1. 3. partis disput. 4. sect. 11. & tom. 4. disput. 11. per totam. Veritas ergo est, peccatum veniale non remitti sine aliqua gratia. Nam vel est in homine peccatore, vel in justo. In priori statu est conjunctum cum peccato mortali, sine cujus remis-

3. Concl. Peccatum etiam veniale, per gratiam remittitur.

remiſſione remitti non poteſt, & ideo non remittitur ſine infuſione gratiæ habitualis, nec ſine diſpoſitione ad illam neceſſaria, quæ etiam ex gratia eſſe debet; imo oportet, ut talis diſpoſitio etiam peccato veniali aliquo modo opponatur, ut ratione illius condonetur. In altero vero ſtatu, cum peccatum veniale ſit in perſona grata, ipſamet gratia habitualis confert ad talis peccati remiſſionem. Nam hæc poteſt fieri ex opere operantis, & tunc gratia hæc concurrit per modum principii, & præterea neceſſarium eſt auxilium ad faciendum opus, ratione cujus tale peccatum remittatur. Si vero remiſſio fiat ex opere operato, tunc gratia neceſſaria eſt, ſaltem per modum diſpoſitionis. Et ita ſemper eſt aliqua gratia neceſſaria ad hunc effectum. Quia etiam venialis peccati remiſſio ad vitam æternam confert, & quia tanta eſt Dei excellentia, & majeſtas, ut non poſſit homo ſuis viribus etiam pro leviſſima offenſa ſatisfacere. Atque ita hæc doctrina & Scripturæ, & Patribus magis conſentanea eſt, ut citatis locis oſtendi.

De mediis quæ a futuris peccatis præſervant.

5. Ad media, quæ præſervant a futuris peccatis, vel ad illa non committenda juvant, pertinent quæſtiones, quas Divus Thomas dicta quæſt. 109. artic. 8. 9. & 10. proponit. Prima eſt generalis, an poſſit homo peccatum vitare ſine gratia? quam in hoc libro, & in præcedenti ſatis ſuperque diſcuſſimus. Secunda eſt magis ſpecialis, an homo jam juſtificatus & conſtitutus in ſtatu gratiæ, indigeat nova gratia ad vitandum in poſterum peccata. In qua duo ut clara ſupponuntur, unum eſt, hominem juſtificatum non indigere nova gratia habituali ad vitanda peccata; tum quia eadem virtus, quæ eſt principium operandi bonum, eſt principium ad reſiſtendum contrariis; tum etiam, quia gratia habitualis, quæ juſtis infunditur, eſt in ſuo genere perfecta, & operativa omnis boni, ut in ſuperibus viſum eſt, unde ſuperfluum eſt, aliam exigere, alias in infinitum procedi poſſet. Imo nec intenſio præexiſtentium habituum gratiæ eſt neceſſaria ad hunc effectum, quia gratia per ſe, & ex vi ſuæ perfectionis eſſentialis, eſt potens ad operandum actus honeſtos, quibus reſiſtatur peccatis, ideoque intenſio ejus non eſt neceſſaria ad hunc effectum, licet multum conferre poſſit. Secundum eſt, hominem juſtum indigere generali concurſu Dei, & communibus auxiliis ad generalem providentiam gratiæ, & ſupernaturalem pertinentibus, ut peccatis poſſit reſiſtere. Patet, quia non reſiſtitur malis, niſi operando bonum; ad operandum autem quodcunque bonum præter potentiam, eſt neceſſaria motio Dei actualis, propter eſſentialem dependentiam cauſarum ſecundarum a prima, ut in libro quinto late dicendum eſt.

4. Concl. Ad ſingula peccata vitanda actuale auxilium generalis gratiæ ſufficit.

6. His ergo poſitis poteſt quæſtio propoſita moveri vel de ſingulis peccatis, vel de omnium collectione. Et in priori ſenſu certum eſt, non indigere juſtum nova gratia actuali ad ſingula peccata vitanda præter illam, quæ ad generalem providentiam gratiæ ſpectat. Probatur, quia peccatum vitatur operando bonum: poteſt autem peccator multa bona ſigillatim operari cum communi auxilio gratiæ; ergo multo magis juſtus. Denique ex dictis in ſuperioribus de obſervatione ſingulorum præceptorum ſive naturalium, ſive ſupernaturalium eſt hoc manifeſtum, quia ſervando mandata, peccata vitantur: poſſunt autem ſingula præcepta quoad ſingulares actus per commune auxilium ſervari, ut viſum eſt; ergo. Atque hæc veritas, licet ſub his terminis non explicetur a Patribus, ex doctrina eorum aperte ſumitur, & ex Tridentin. ſeſſ. 6. cap. 11. & 13. & canon. 18. & 22. Explicabiturque magis inferius tractando de auxiliis gratiæ, eorumque neceſſitate poſt juſtificationem. De errore autem Lutheri, qui negat juſtos poſſe vitare aliquod peccatum etiam per gratiam, dicemus infra in lib. 10. cap. 1. Videatur Bellarmin. lib. 4. de Juſtificat. cap. 15. Valent. tomo 2. diſputat. 8. quæſtione 1. punct. 8. §. 8. Staplet. libro ſexto de Juſtificatio. Veg. libro 11. & 12. in Trident.

7. At vero in poſteriori ſenſu dicendum eſt, hominem lapſum, etiam ſanatum per gratiam ſanctificantem, indigere ſpeciali gratiæ auxilio ad vitanda omnia peccata longo tempore. Hæc aſſertio eſt certa. Poteſt autem intelligi de peccatis mortalibus tantum, & ſic traditur a Patribus, ubicunque docent, non poſſe juſtum perſeverare in accepta juſtitia ſine ſpeciali dono, & auxilio gratiæ, ut potiſſimum tradit Auguſtin. lib. de Dono perſever. per totum, ubi refert Cyprianum, & alios. Idem ſerm. 11. de Verb. Apoſtol. & Hieronym. lib. 3. contra Pelagian. Tridentin. dicta ſeſſ. 6. cap. 13. & canon. 22. Et hoc attigimus præcedenti libro cap. 26. ubi oſtendimus hanc neceſſitatem oriri ex infirmitate naturæ lapſæ, quam non aufert omnino gratia habitualis, licet culpam deleat. Neque in præſenti loco plura de hoc puncto dicimus, quia de dono perſeverantiæ infra lib. 10. ex profeſſo tractandum eſt. Et ibi impugnabimus Pelagium dicentem, gratiam tollere commiſſa, non vero juvare ad vitanda ſequentia, ut referunt Patres Africani in Epiſtolis ad Innocent. & damnatur in Concilio Milevitan. cap. 3. Quamvis autem hoc donum perſeverandi, vel cavendi omnia peccata longo tempore, magnum & ſpeciale ſit, non eſt tamen extra legem ordinariam gratiæ: multis enim conceditur: & per orationes, & alia media a Deo præſtituta obtineri poteſt, quia Deus non deſerit juſtum, niſi deſideratur ab ipſo, ut Concilium Tridentin. locis citatis docet. Ideoque licet non omnes juſti recipiant hoc auxilium, omnes poſſunt accipere, quantum eſt ex parte Dei, ut idem Concilium tradit, & ex illo principio ſequitur, latiuſque infra in libro 10. de Perſeverant. dicetur. At vero ſi ſermo ſit de peccatis venialibus vitandis, multo major gratia neceſſaria eſt juſtis, ut diu non cadant leviter: neque ſine ſpeciali privilegio talis gratia alicui conceditur. Quomodo autem hoc intelligendum ſit, in eodem tractatu de perſeverantiæ dono commodius dicetur. Ideoque hæc de neceſſitate gratiæ ad vitanda peccata hoc loco ſufficiunt.

5. Concl. Homo lapſus, ſanatus per gratiam ad vitandum diu omnia peccata.

Tria mediorum genera ad ſalutem promovendam.

8. Supereſt dicendum de mediis, quæ gratiam ipſam, ſeu ſalutem promovent, quæ poſſunt in tria membra diſtingui: quædam conferunt, ſeu diſponunt ad primam gratiam conſequendam, quædam ad illam augendam, quædam denique ad illam perpetuo conſervandam. De primis Divus Thomas in dicta quæſt. 109. artic. 6. quæſtionem movet, an poſſit homo ſe ad gratiam præparare ſine gratia? Circa quam hic ſolum advertendum eſt, duplicem eſſe primam gratiam, ſcilicet actualem, & habitualem, ſeu auxiliantem, & formaliter ſanctificantem. Et de utraque poteſt tractari illa quæſtion. & in priori ſenſu cum Semipelagianis diſputatur, qui dicebant, poſſe hominem per liberum arbitrium ſe diſponere ad conſequendum initium gratiæ, & damnati ſunt in Concilio Arauſicano. Et de hoc puncto dicendum eſt infra libro quinto, ubi de auxilio ſufficiente dicturi ſumus. In poſteriori vero ſenſu coincidit cum illa quæſtione, an poſſit homo ſine gratia ſe ſufficienter diſponere ad remiſſionem peccati mortalis, quia hoc peccatum non remittitur, niſi per infuſionem primæ gratiæ ſanctificantis. Et licet hæc quæſtio definita jam ſit in his, quæ de neceſſitate gratiæ ad actus ſupernaturales diximus, quia hæc præparatio non fit, niſi per hos actus: nihilominus hoc ipſum, id eſt, præparationem hanc in actibus ſupernaturalibus poſitam eſſe, infra tractando de juſtificatione ex profeſſo dicendum eſt. Nunc ſufficiat definitio Concilii Milevitani, & Tridentini ſeſſ. 6. canon. 3. & ſequentibus. Et generalis ratio eſt, quia ad formam ſupernaturalem præparatio etiam, ſeu diſpoſitio ſupernaturalis eſſe debet.

De augmento gratiæ.

9. Ad media promoventia ad ſalutem quoad augmentum ejus, pertinet quæſtio, quam D. Thom. in dicta quæſt. 109. artic. 5. tractat. Nam licet ibi ſolum de vita æterna quærat, an poſſit homo eam ſine gratia mereri; nihilominus eadem quæſtio eſt de augmento gratiæ, quatenus per meritum comparari poteſt. Et quia merita per bona opera fiunt, ideo huc etiam ſpectat quæſtio, quam idem Sanctus Doctor movet artic. 9. quantum ad eam partem, an juſtus auxilio gratiæ ad bene operandum indigeat? Utraque autem quæſtio, quantum huic loco neceſſaria eſt, jam

Ad promerendum gratiæ augmentum gratia requiritur.

jam est definita. Nam ostensum est præcedenti libro, omnia, quæ Concilia, & Patres tradunt de necessitate gratiæ ad bene operandum, de opere meritorio salutis præsertim intelligi. Et hic proxime explicuimus, quomodo auxilio indigeat justus ad vitandum malum, & consequenter ad faciendum bonum. Cætera vero quæ ad meritum spectant; in ultimo libro hujus operis tractanda sunt. Quapropter solum hic superest advertendum, hoc augmentum salutis dupliciter in nobis fieri, scilicet ex opere operantis, & ex opere operato. Priori modo fit per opera virtutis, quæ aliquo modo supernaturalia esse debent, ut hunc effectum habere possint, ideoque ut talia media sunt, non possunt fieri sine gratia. Posteriori modo fit per Sacramenta, quæ in se gratiæ quædam sunt, & ut digne, & fructuose suscipiantur, gratiæ auxilium facit, ut capite præcedenti explicatum est, ideoque etiam ad hæc media est necessaria gratia.

10. Denique ad media, quibus gratia conservatur, pertinet quæstio, quam idem Doctor Sanctus tractat eadem quæst. artic. 10. an justus indigeat gratia ad perseverandum? Quæ non est distincta a præcedentibus. Nam in gratia perseveratur removendo contraria, id est, cavendo peccata, & hoc solum ex parte hominis requiritur; & sine auxilio gratiæ non fit: quia includit observantiam tam naturalium, quam supernaturalium præceptorum, de quibus omnibus jam dictum est. At vero ex parte Dei requiritur actio continue gratiam inferens, & conservans. Quæ actio nihil aliud est, nisi perpetua duratio ejusdem actionis, qua Deus gratiam produxit. Unde sicut infusio fuit gratia, ita perpetua conservatio est quædam gratia, licet non distincta, sed eadem continuata ex vi illius legis, quod Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso. Neque aliud de his mediis hic superest dicendum, nam fusiorem disputationem de perseverantiæ munere infra daturi sumus, ut sæpe promisi.

De conservatione gratiæ, Ad gratiæ conservationem gratia opus est.

Finis Libri Secundi, & primæ Partis.

INDEX

INDEX
LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ,
QUÆ IN HOC VOLUMINE EXPLICANTUR.

15.9. Non



INDEX CONCILIORUM,

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

INDEX RERUM, QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

A

11 Eſſe-

Pecca-

Præ-

6 Scien-

FINIS.



